

## Il professor Graeber contro la banda dell'Ormai

Stefano Portelli\*

“Ci spezza il cuore annunciare la scomparsa improvvisa di David Graeber, pensatore brillante e di ampio respiro, nonché anarchico indomito che vedeva la libertà anche nel funzionamento degli elettroni”. È il tweet del tre ottobre di *CrimethInc.*, una rete di attivisti anarchici statunitensi, all'indomani della morte dell'antropologo, durante una vacanza a Venezia.<sup>1</sup> Graeber aveva 59 anni. Negli ultimi diciassette, cioè dalla pubblicazione del pamphlet *Frammenti di antropologia anarchica*,<sup>2</sup> aveva realizzato un'impresa a dir poco epica: esplorare una a una e nel dettaglio tutte le aree teoriche con cui prefigurare una società di persone libere. Nel frattempo era stato portavoce del movimento Occupy Wall Street; aveva collaborato all'iniziativa Rolling Jubilee contro il debito;<sup>3</sup> aveva visitato la Federazione Democratica del Rojava; aveva combattuto una battaglia contro il mancato rinnovo del contratto all'Università di Yale, per motivi ampiamente considerati di carattere politico; si era trasferito a Londa per insegnare alla Goldsmith e alla LSE; e aveva co-fondato la rivista accademica *HAU*. Non stupisce che un omaggio collettivo si intitoli “Ricordando le molte vite del nostro amico David Graeber”.<sup>4</sup>

Il suo lavoro ha qualcosa di incredibile: ogni cosa che ha scritto contiene un antidoto diverso alla paralisi del pensiero; a quel conglomerato di credenze e discorsi mainstream che ho iniziato a chiamare *l'Ormai*. La Banda dell'Ormai è quell'alleanza trasversale di opinionisti e pensatori così profondamente convinti dell'inevitabilità del presente da dipingerlo come un universo chiuso, statico e finito, in cui *ormai* non è possibile cambiare nulla. Per confermare questa tesi la Banda dell'Ormai ignora ogni segno di trasformazione, ingigantisce ogni ostacolo, diffonde sfiducia e scoramento, e così conferma la sua sostanziale voglia di non far nulla. Graeber irrompe sulla scena di questo dramma con una pozione magica, o con la matita rossa del professor Grammaticus di Gianni Rodari.

Un esempio è l'articolo sulla libertà degli elettroni linkato nel tweet di *CrimethInc.*: uno dei meno noti, ma forse il più rappresentativo della pozione magica del professore.<sup>5</sup> Guardando un bruchetto saltare da un filo d'erba all'altro, un'amica di Graeber, giardiniera, gli spiega: “Tutti gli animali giocano”. Graeber riflette: la maggior parte degli etologi avrebbe un problema con questa ovvietà, perché sono ingabbiati in una descrizione “razionale” della natura per cui il gioco animale dev'essere giustificato. Il determinismo darwiniano proiettava sulla natura la battaglia commerciale e coloniale vittoriana per la supremazia e la conquista; ma il neodarwinismo di oggi è ancora più spietato. Richard Dawkins descrive i frammenti di DNA come robot “egoisti”, e per Daniel Dennett la coscienza umana è composta da strutture insenzienti che lavorano solo per automantenersi. Non c'è posto per il divertimento in questo universo di freddi calcoli razionali, dovuti solo a un desiderio inspiegabile di espandersi. Eppure, se la libertà esiste nel grado su-

periore di complessità – la mente umana – qualche traccia ce ne deve essere anche nei livelli inferiori della biologia e della fisica: diversi ricercatori stanno lavorando in questa direzione. Anche i salti imprevedibili degli elettroni, come quelli dei bruchetti, potrebbero essere mossi dalla qualità che a livelli più alti diventa pensiero, gioco e libertà.

La domanda importante che si fa Graeber è: perché consideriamo ridicolo il pensiero dell'elettrone che gioca, e non quello di un "gene egoista"? Perché il campo della scienza è organizzato proprio per negare le evidenze che possono mettere in dubbio un sistema sociale, come quella del gioco animale. Quando Pëtr Kropotkin osservò che gli animali oltre a competere collaborano, nacque un'intera disciplina, la biologia evuzionista, per impedire che quell'intuizione fosse portata alle sue logiche conseguenze: e cioè che anche la vita umana potrebbe essere organizzata in forme non competitive.<sup>6</sup>

## Frammenti di un'antropologia anarchica

Rileggendo il pamphlet del 2004, sembra che l'intero progetto scientifico di Graeber fosse già contenuto lì. Erano gli anni del movimento globale contro il neoliberalismo, quando un Graeber ancora giovane (come tante altre persone, me compreso) partecipava ai gruppi di azione diretta, ai controvertici e alle reti di informazione indipendente per contrastare i piani di aggiustamento strutturale del FMI e della Banca Mondiale.<sup>7</sup> Quel nuovo movimento internazionalista si differenziava da quello comunista del secolo precedente perché si ispirava a forme di organizzazione indigene o non europee: "L'idea dell'azione diretta di massa non violenta si è sviluppata originariamente in Sudafrica e in India; l'attuale modello a rete è stato prima proposto dai ribelli del Chiapas; e anche la nozione dei gruppi di affinità è arrivata dalla Spagna e dall'America Latina".<sup>8</sup>

Graeber, figlio di una famiglia *working-class* di New York ma formato a Chicago, vede che di fronte alla proposta degli zapatisti di immaginare un nuovo mondo insieme, gli antropologi rispondevano richiudendo le loro proposte nella "gabbia identitaria": in quanto indigeni maya, si presumeva che potessero parlarci di com'è essere indigeni maya, di come interpretano il mondo; non certo di come organizzare la "nostra" società. Nel frattempo però "tanti giovani anarchici europei e nordamericani", ispirati dalla rivolta e dai metodi zapatisti, "hanno subito iniziato a mettere sotto assedio i summit di quella élite globale con cui gli antropologi mantengono un'alleanza tanto scomoda e spiacevole".<sup>9</sup> Ma gli antropologi avrebbero potuto dare un contributo sostanziale! Un'antropologia anarchica poteva aiutare a capire come organizzare una società meno ingiusta e violenta di quella attuale, prendendo spunto dall'enorme bagaglio di dati raccolti finora sulle società non statali, egualitarie, raccolti dagli etnografi in un secolo e mezzo di lavoro.

La Banda dell'Ormai risponderrebbe: impossibile, se ci sono davvero società egualitarie sono primitivi che appartengono a un mondo diverso dal nostro, oppure gruppi di sbandati privi di influenza, oppure esperienze finite nel sangue, come la Comune di Parigi. Ogni scusa è buona per legittimare l'esistente e scredi-

tare le altre possibilità. Ma un'antropologia anarchica saprebbe bene che: 1) non c'è una differenza sostanziale tra la società moderna e quelle organizzate in modo più egualitario (come diceva Latour); 2) forme di organizzazione non gerarchica si trovano anche qui: ad esempio il sistema postale internazionale, se non i gruppi di azione diretta non violenta basati sul consenso; 3) lo stesso capitalismo non funzionerebbe se non si basasse su strutture sociali altruiste e di mutuo aiuto, sulla cooperazione, sulla cura. Neanche una catena di montaggio può funzionare come una lotta di tutti contro tutti.

Ma il compito spaventa. Benché le antropologhe e gli antropologi "siano seduti su un immenso archivio di esperienze umane, di esperimenti politici e sociali per lo più sconosciuti, questo patrimonio di etnografia comparata è visto come qualcosa di vergognoso".<sup>10</sup> Si ha paura di essere considerati romantici, o coloniali, se invece di descrivere il disastro della società contemporanea si cerca di capire come le cose potrebbero andare meglio, oppure *già* vanno meglio, in altre parti del pianeta. Anche l'antropologia militante, sostiene Graber, si impegnava soprattutto a mostrare forme di resistenza e reinterpretazione creativa dei sistemi di oppressione, per mostrare che la gente non si sottomette e afferma invece la sua identità contro l'oppressore. Ma se ci occupiamo di identità invece che di politica ed economia, non facciamo altro che aiutare la Banda dell'Ormai, disposta a concedere identità bislacche, non certo a immaginare un mondo diverso.

Ci vuole coraggio, però, a immergersi di nuovo nell'enorme corpus di letteratura etnografica raccolta da fine Ottocento ad oggi, per capire come potrebbe funzionare la società, o anche solo perché stia funzionando così male.<sup>11</sup> Bisognerebbe risollevarne la questione degli *universalialia* del comportamento umano, dalla polvere in cui li ha ridotti il postmodernismo. Come scrive Pietro Vereni nella premessa alla traduzione italiana di *On Kings*: "Si resta etnologi non solo se si vive nella tenda e ci si prende la malaria in posti esotici (e non solo, mi viene da dire, se si sta in un quartiere periferico di qualche metropoli a fare interviste agli immigrati o ai ristoratori locali) ma soprattutto se si riesce a leggere con occhi nuovi [...] il profluvio di 'dati' già prodotti".<sup>12</sup>

## La proporzione tra conflitti e unione

Proprio qui risiede però anche la contraddizione di questo progetto, come ha fatto notare Stefano Boni: le documentatissime monografie con cui Graeber mette in pratica questo proposito sono sorprendentemente simili all'antropologia ottocentesca.<sup>13</sup> Il progetto di recupero dell'immenso archivio di esperienze umane, ad esempio, è confluito nell'idea del "ritorno alla teoria etnografica" promosso dalla rivista *HAU*, fondata all'inizio del 2011 da Giovanni Da Col. L'articolo inaugurale di Graeber e Da Col diceva:

Solo ritornando al passato, attingendo alle nostre tradizioni più antiche, possiamo rianimare la promessa radicale dell'antropologia di capovolgere tutte le verità accettate sulla natura della condizione umana, sulla vita, il sapere, la socialità, la ricchezza, l'amore, il potere, la giustizia, la possibilità. Sembra un paradosso. Ma lo è

davvero? Le/ gli antropologhe/ gi che studiano i movimenti sociali hanno capito, in posti come il Chiapas o Oaxaca, che non c'è contraddizione tra tradizione e rivoluzione, e che invece i movimenti rivoluzionari più creativi scaturiscono proprio da coloro che hanno il senso più profondo delle loro tradizioni.<sup>14</sup>

Il progetto era affascinante quanto ambivalente;<sup>15</sup> ma le cose sono andate peggio delle peggiori previsioni. Dopo sei anni di pubblicazioni geniali di “classici dimenticati” (tra cui *Sud e magia* di De Martino, tradotto in inglese da Dorothy Zinn) e articoli di avanguardia di autrici e autori come Marilyn Strathern, Carlo Ginzburg, Judith Butler, Giorgio Agamben, Carlo Severi, quando la rivista era diventata una delle più importanti e citate della disciplina, la redazione è stata investita da un grave scandalo: alcuni membri dello staff hanno denunciato pubblicamente abusi di potere, sfruttamento economico, opacità nella gestione dei fondi, addirittura molestie sessuali,<sup>16</sup> preceduti da un post di scuse di Graeber che confessava di essersene accorto troppo tardi.<sup>17</sup> Nel frattempo, la University of Chicago Press proponeva un accordo a HAU che vanificava l'idea di una rivista indipendente,<sup>18</sup> anche se mantenendone l'accesso aperto. La vicenda ha fatto tremare il mondo dell'antropologia americana, mettendo in luce quanto sia facile che da posizioni così cariche di potere e diseguaglianze nascano strutture verticali.<sup>19</sup> Forse il progetto di un'antropologia che resuscitasse le grandi teorie ottocentesche non poteva evitare pesanti dosi di elitismo, maschilismo e squilibri di potere.<sup>20</sup> È un terreno scivoloso.

Eppure le generalizzazioni che Graeber è riuscito a tirare fuori dalle sue immersioni nell'Immenso Archivio di Esperienze Umane sono così esplosive che ci vorrebbero molte vite per approfondirle. Le sue riflessioni hanno ispirato migliaia di persone in tutto il mondo. La sua scrittura, chiara e accessibile anche ai non esperti, è un modello per l'antropologia pubblica, così come il suo continuo impegno a pubblicare fuori dai canali accademici, sui blog, sulle pagine web dei collettivi anarchici, mentre continuava ad approfondire le sue intuizioni ma anche a partecipare alle mobilitazioni. Nel mese dopo la sua morte in tanti hanno scritto di lui, soprattutto a livello personale. In questo articolo però voglio recuperare il suo contributo teorico.

In particolare vorrei parlare delle due monografie *Debt* e *On Kings*, la più conosciuta e la più sconosciuta: una rivoluzione nell'antropologia economica e una rivoluzione nell'antropologia politica. Bisognerebbe menzionare anche *Towards an Anthropological Theory of Value* (2001), o *Lost People* (2007), la sua etnografia sul Madagascar; *The Democracy Project* (2013) su Occupy Wall Street e le pratiche del consenso; *The Utopia of Rules* (2015), sulla burocrazia e la violenza strutturale; e naturalmente *Bullshit Jobs* (2013), il suo libro più venduto,<sup>21</sup> nato da un articolo pubblicato su *Strike!*<sup>22</sup> in cui si chiedeva perché l'automazione del lavoro invece di creare più tempo libero per tutti avesse creato un'enorme quantità di lavori completamente inutili per la società: “professional, managerial, clerical, sales, and service workers” (“lavori professionali, manageriali, impiegatizi, commerciali e dei servizi”). L'articolo è diventato così popolare che centinaia di persone hanno scritto a Graeber esprimendo la loro frustrazione nel passare l'intera vita svolgen-

do attività senza senso. L'esistenza dei *bullshit jobs* (che tradurrei come "lavori del cavolo") dimostra che il neoliberismo non è in grado di garantire da sé un'organizzazione razionale del lavoro: ma nessuno si chiede perché esista questa classe di lavoratori prescindibili, che si sentono frustrati ma superiori a chi svolge lavori meno pagati ma utili e gratificanti (autisti di autobus, infermieri, operaie dell'industria automobilistica, insegnanti di scuola). Graeber ipotizza che la loro funzione sia quella di identificarsi con i valori del capitalismo finanziario, alimentando il disprezzo sociale verso queste classi più umili, che permette di mantenere bassi i loro salari.

È un meccanismo che crea divisione: bisogna ricostruirne l'origine. Scrive Kropotkin che il ricercatore rivoluzionario deve "trovare la proporzione reale tra i conflitti e l'unione", cioè

ricorrere all'analisi minuziosa di migliaia di piccoli fatti e di indicazioni incidentali, conservate per caso tra le reliquie del passato; occorre poi interpretarle con l'aiuto dell'etnologia comparata, e, dopo aver tanto udito parlare di tutto quanto [ha] diviso gli uomini, [...] ricostruire pietra su pietra le istituzioni che li tenevano uniti.<sup>23</sup>

Era logico che l'analisi minuziosa di ciò che divide partisse dalle due istituzioni fondanti della violenza strutturale: il denaro e lo stato. Due istituzioni sempre pensate come separate, addirittura in contrasto tra loro (quante volte sentiamo invocare "più stato e meno mercato", o il contrario!), ma che – ed è il loro segreto – dipendono invece l'una dall'altra.

In un libro che uscirà postumo Graeber recupera un dialogo di inizio Settecento tra un notevole nativo americano di nome Kandiaronk e il governatore del Québec. Kandiaronk spiega che l'intero apparato punitivo, le prigioni e tutte le istituzioni dello stato coloniale non esistono per contrastare qualche difetto intrinseco della natura umana – nella società nativa non ce n'è alcun bisogno – ma perché denaro e proprietà privata rendono necessari castigo e violenza. "Viva gli Huron, che senza legge, senza prigioni e senza torture passano la vita nella dolcezza, nella tranquillità, e godono di una felicità sconosciuta ai Francesi!" esclama Kandiaronk in una delle versioni del libro. Anche qui fu necessaria un'intera scienza per contrastare questa ovvia verità: la teoria dell'evoluzione sociale, l'idea che a diversi livelli di complessità tecnica corrispondano diverse forme di organizzazione sociale. Due secoli dopo siamo ancora imbrigliati nelle sue pastoie, che ci fanno credere che le società di cacciatori e raccoglitori appartengono a un mondo remoto rispetto al nostro e che la loro libertà e il loro autogoverno siano impensabili per "noi".<sup>24</sup>

## Antropologia economica: debito e colpa

Se invece c'è continuità tra le società egualitarie e la nostra, possiamo ricostruire le origini delle diseguaglianze. In *Debt: The First 5,000 years*, Graeber traccia una monumentale quanto ambiziosa storia del denaro a partire dall'istituzione del debito, intrinsecamente legata alla nascita dei sistemi coercitivi statali.<sup>25</sup> Il libro è stato

definito un “candelotto di dinamite gettato in mezzo alla comunità della destra *libertarian*”, che fantastica sull’idea di un capitalismo senza stato.<sup>26</sup> Da dove viene l’idea che i debiti vadano pagati a ogni costo, anche quando implicano la schiavitù, la sofferenza, la morte? Negli anni in cui è stato scritto *Debt*, la BCE imponeva alla Grecia sofferenze indicibili in nome del debito, pochi anni dopo che i piani strutturali del FMI avevano provocato migliaia di morti in posti già depredati dal colonialismo, e mentre migliaia di persone venivano sfrattate dalle loro case perché intrappolate in mutui tossici studiati per essere impagabili, le banche ricevevano soldi stampati apposta per loro.

Il denaro, per Graeber, ha due facce, perché sintetizza due istituzioni: la moneta e il credito. La moneta è un bene materiale che permette gli scambi; il credito un’astrazione teorica per misurare il debito. In alcuni periodi della storia prevaleva la moneta, per lo più in tempi di guerra, e in altri il credito, in periodi di pace. Già Marcel Mauss aveva dimostrato che l’idea di Adam Smith che la moneta è un’evoluzione del baratto era un mito: nelle società di caccia e raccolta i beni prodotti sono sempre accessibili, e non circolano attraverso il baratto, bensì attraverso il  *dono*.<sup>27</sup> Queste società sono sistemi di credito reciproco: ogni membro è indebitato con qualcun altro, ma questi debiti  *non possono essere pagati*, perché servono a creare il legame sociale. Se ci sono “monete” non servono ad acquistare le merci, che non hanno prezzo, ma per risolvere conflitti, compensare un torto, o come dote per i matrimoni. Tutta la legislazione arcaica, da Hammurabi fino ai codici legislativi medievali, stabiliva “prezzi da pagare” per l’omicidio, per l’insulto, per l’adulterio. Ma non si trattava di “comprare” il perdono, o le mogli (che infatti non potevano essere rivendute), bensì di affermare obbligazioni reciproche. Questi “soldi” venivano sempre accompagnati a gesti rituali di rifiuto, come le maledizioni dei parenti della vittima o il pianto dei genitori della sposa, segnando un principio morale: l’irriducibilità della vita al calcolo.

In alcune circostanze, però, i due sistemi si fondono: la moneta con cui si mantengono i rapporti sociali diventa uno strumento con cui procurarsi le merci. Questo avviene quando dei sistemi coercitivi pre-statali, per soddisfare la loro volontà di espansione, cooptano le strutture di reciprocità e le trasformano in strumenti di controllo; i soldati mercenari, sradicati dalle loro obbligazioni comunitarie, devono poter accedere ai mercati dei territori conquistati; gli stati devono introdursi nelle loro transazioni economiche, diffondendo il denaro e stabilendo i prezzi, nonché un sistema di debiti che, invece,  *devono essere pagati* – anche riducendo la gente in schiavitù. Per legittimare l’abominio di dare un prezzo alla vita nascono filosofie morali completamente nuove, come quelle dell’era assiale iniziata nell’VIII secolo avanti Cristo.

Per Graeber la storia degli ultimi cinquemila anni è un alternarsi di periodi di pace in cui prevale il credito e periodi di guerra in cui prevale la moneta. Con lo sviluppo del capitalismo e degli stati moderni l’uso del credito medievale è sostituito da ingenti quantità di moneta in tutti i continenti. Un  *military-coinage-slavery complex* (“complesso militare-monetario-schiavistico”) trasforma gli obblighi di reciprocità impagabile delle società africane in debiti “moderni” con cui i mercanti di schiavi per la prima volta mettono un prezzo agli uomini e alle donne,

giustificando questa perversione con le filosofie dell'interesse individuale e del liberalismo economico. Finché, con la fine della convertibilità dell'oro nel 1971, l'economia globale passa di nuovo al credito. Il denaro si rivela di nuovo come un'astrazione teorica controllata dallo stato,<sup>28</sup> ma la gente è incoraggiata a comprare pezzi di capitalismo – mutui, titoli di stato, carte bancarie, addirittura microcrediti; l'indebitamento diventa il motore dell'economia.

Questa crisi si potrebbe risolvere com'è sempre accaduto: con le amnistie del debito e della schiavitù, praticate sin dai tempi dei sumeri, poi diventate il giubileo cristiano, che restaurano periodicamente l'uguaglianza formale tra le persone: ma prima bisogna liberarsi dall'idea di *colpa* associata al debito. È la rivendicazione dei movimenti per la giustizia globale dei primi anni duemila: la cancellazione del debito, obiettivo in parte ottenuto con la ristrutturazione del debito argentino nel 2005, seguita da quella di altri paesi latinoamericani e asiatici.<sup>29</sup>

## Antropologia politica: popolo e re

Se il denaro discende dallo stato bisogna capire come e perché emerge lo stato. È difficile immaginare una domanda più ambiziosa di quella che Graeber affronta in *On Kings*, colossale raccolta di saggi scritti con l'antropologo Marshall Sahlins (supervisore del suo dottorato a Chicago) con un'introduzione comune. Il libro non ha avuto la diffusione che meritava, forse anche perché pubblicato da HAU proprio nel periodo di crisi.<sup>30</sup> Come *Debt* rovesciava il paradigma economico di Smith, *On Kings* ribalta il rapporto tra politica e religione tracciato da Durkheim, basandosi su una figura poco conosciuta di inizio Novecento: l'antropologo britannico A.M. Hocart. "Sono un cartesiano, o meglio, un hocartesiano", scrive Sahlins.<sup>31</sup>

Graeber aveva già notato che le società che mantengono strutture egualitarie sembrano vivere in universi cosmologici terrificanti, popolati da fantasmi, streghe e spiriti. Forse la violenza controllata riemerge nell'immaginario, oppure la coscienza delle forme di sopraffazione esistenti, come quelle di genere, infesta gli incubi degli uomini egualitari.<sup>32</sup> Comunque, anche le società egualitarie sono immerse in una gerarchia; ma *metaumana*.

Sotto forma di dei, antenati, fantasmi, demoni, signori degli animali ed esseri animati incarnati nelle creazioni e nei tratti della natura, queste metapersona sono dotate di potere di vasta portata sulla vita e la morte degli umani, che, insieme al loro controllo delle condizioni del cosmo, li rendono arbitri esclusivi del benessere e del malessere umano. Così, perfino molte popolazioni di cacciatori e raccoglitori, che hanno solo una minima strutturazione sociale, sono subordinat[e] a esseri dell'ordine degli dei che governano grandi domini territoriali e l'intera popolazione umana. Ci sono soggetti regnanti in cielo anche dove non ci sono capi sulla terra.<sup>33</sup>

La "svolta ontologica" di Philippe Descola e Eduardo Viveiros De Castro viene connessa all'intuizione politica di Hocart: non è la religione a essere proiezione della società come sostiene Durkheim, bensì la società a incarnare la religione. *Pri-*

ma c'è un universo gerarchico fatto di potenze non umane; poi alcuni umani riescono a incarnare una potenza, presentandosi come *re*. La sovranità è sempre divina, e il suo potere sempre *esterno* al mondo umano. Sahlins aveva già sviluppato una teoria della "regalità straniera": Graeber sostiene che l'alleanza tra il sovrano e il popolo prevede sempre una "guerra costitutiva", in cui il re deve ribadire continuamente la sua *divinità*, mostrandosi straordinario, o terrificante, o in grado di connettere il popolo con potenze sovrumane, anche infrangendo le proprie stesse leggi; mentre il popolo cercherà di tenerlo il più possibile a bada, affermandone la *sacralità*, cioè ingabbiandolo in regole, tabù, restrizioni.

Questa guerra è impossibile da vincere. Da un lato c'è il palazzo reale, l'estrazione parassitaria di risorse, le architetture monumentali, le imprese militari, la redistribuzione arbitraria di ricchezze; dall'altro le strutture domestiche basate sulla parentela, sulla comunità e soprattutto sulla cura reciproca, che producono le risorse e intrattengono con il palazzo rapporti di *corvée*, clientelismo o schiavitù. La sacralizzazione del re può arrivare al punto di impedirgli letteralmente di camminare o di guardare i suoi sudditi, o di dare ordini, fino al regicidio di James G. Frazer o al capro espiatorio di René Girard. Dai sultani ottomani confinati nei loro palazzi fino a impazzire, al re bakongo frustato e poi castrato per ribadirne la sacralità, questo modello conferma che l'obiettivo del popolo è quello di mantenere l'autonomia del proprio mondo egualitario, evitando di essere comandato.

È una forma del "contropotere" descritto da Pierre Clastres, o da James Scott:<sup>34</sup> gli ordinamenti rituali che impediscono che si abusino della superiorità gerarchica al punto di voler davvero comandare. Un esempio sono i buffoni sacri delle praterie nordamericane, studiati anche da Gilberto Mazzoleni:<sup>35</sup> gruppi di reietti, vagabondi o mendicanti, autorizzati a prendere in giro e ridicolizzare chiunque, ma anche gli unici che possono comandare e punire, sebbene solo in occasioni rituali. O i re dei Natchez, considerati sovrani assoluti dai conquistadores: avevano potere di vita e di morte all'interno del villaggio regale in cui erano rinchiusi; la vita del popolo si svolgeva altrove.

Nello stato moderno la sovranità passa dal re al "popolo", un'astrazione: ma la guerra costitutiva continua. Lo stato sarebbe un "amalgama di elementi eterogenei spesso di origini completamente separate che si sono incontrati in determinati momenti, e che ora sembrano essere in procinto di scindersi di nuovo".<sup>36</sup> Il contropotere che afferma la libertà e l'autonomia dei dominati, che fa il possibile per non essere governato, è sempre qui, anche se imbrigliato nelle strutture ancora oscure di un principio superiore metaumano – la civiltà, il progresso, forse l'ordine o la legalità. Perciò le continue grandi opere, gli scandali, i proclami di guerra (alla droga, alla povertà, al terrorismo...), e le manifestazioni arbitrarie di violenza: lo stato deve continuamente ribadire la sua divinità. Ma il popolo deve trovare il modo di tenerlo a distanza.

## Lo shock della vittoria

È sorprendente che in una sola vita, per di più breve, Graeber sia riuscito a fare tutto questo. È difficile concludere un resoconto come il mio, perché gli echi di

ogni parte della sua opera si sentono in ogni altra, ogni tema è collegato. Quando leggiamo le sue descrizioni dei pupazzi di cartapesta che ballano in piazza durante i controvertici, suscitando nei poliziotti una rabbia più grande di quella che hanno davanti a terroristi o rapinatori,<sup>37</sup> vediamo il fantasma dei buffoni sacri, che ricordano alle “forze dell’ordine” le loro radici selvagge. Il contropotere delle società egualitarie non lo vediamo più solo tra i cacciatori e raccoglitori amazzonici, ma anche nella Confederazione Democratica del Rojava, che tiene a bada le entità coercitive che la circondano (ISIS, Turchia, USA) con complessi meccanismi egualitari; o le reti di solidarietà nei quartieri urbani periferici che tengono insieme la comunità contro i rappresentanti dello stato che vogliono cooptarle (penso alle donne dell’Idroscalo di Ostia). Quando ascoltiamo panegirici sull’importanza del voto nella “democrazia occidentale”, ricordiamo che ci sono migliaia di comunità che funzionano per consenso, dal Madagascar alle assemblee anarchiche, e tutte affrontano la divisione coercitiva in maggioranze e minoranze che ha cooptato i meccanismi di consenso nella Grecia classica.

Insomma, sembra difficile tornare preda dell’ormai, della paralisi del pensiero, dopo aver imparato a fare questi salti logici. Proprio quando sembra tutto perduto, bisogna solo guardare nel modo giusto per riconoscere le vittorie. In *The Shock of Victory*, Graeber ricorda ai collettivi anarchici statunitensi che tante battaglie sono già state vinte – dal nucleare ai piani di aggiustamento strutturale, nonché con l’irruzione del femminismo nel mainstream.<sup>38</sup> Non si tratta di vittorie che hanno la forma della presa della Bastiglia: perché la sovranità riafferma sempre le sue prerogative divine. Le vittorie arrivano come improvvise prese di coscienza collettive, che filosofi e politici reazionari cercheranno di cooptare, magari aiutati da qualche frangia di sinistra incaponita nell’idea della presa del potere. Starà a noi saperle tenere a bada, mentre facciamo crescere le strutture del contropotere, su basi egualitarie, consensuali, orizzontali.

## NOTE

\* Stefano Portelli lavora presso il dipartimento di Geografia dell’Università di Leicester, dopo il completamento di un progetto di ricerca post-dottorale di tre anni in collaborazione con il dipartimento di Antropologia dell’Università di Harvard. Ha scritto *La città orizzontale: etnografia di un quartiere ribelle di Barcellona* (Monitor, Napoli 2017). A questo articolo hanno contribuito i fondi del programma “Marie Skłodowska-Curie EU Global Fellowship numero 752547”.

1 Si veda <https://twitter.com/crimethinc/status/1301527892116025345?s=20>, ultimo accesso 15/10/2020. La traduzione è mia.

2 David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm, Chicago 2004 (*Frammenti di antropologia anarchica*, trad. it. di A. Prunetti, Elèuthera, Milano 2006).

3 Si veda <http://rollingjubilee.org/>, ultimo accesso 15/10/2020.

4 ROAR collective, “Remembering the Many Lives of Our Friend David Graeber”, *Roar*, 13/9/2020. <https://roarmag.org/essays/david-graeber-tribute/>, ultimo accesso 13/10/2020. Si segnala anche: Astra Taylor, Molly Crabapple, Marshall Sahlins, et al., “David Graeber, 1961-2020”, *The New York Review of Books*, 5/9/2020, <https://www.nybooks.com/daily/2020/09/05/david-graeber-1961-2020/>,

ultimo accesso 15/10/2020; e Stephen Wright, "The Death of David Graeber", *Overland*, 8/9/2020, <https://overland.org.au/2020/09/vale-david-graeber/comment-page-1/>, ultimo accesso 16/10/2020.

5 David Graeber, "What's the Point if We Can't Have Fun", *The Baffler*, 24/1/2014, <https://thebaffler.com/salvos/whats-the-point-if-we-cant-have-fun>, ultimo accesso 15/10/2020.

6 Andrej Grubačić, "In Loving Memory of Our Friend, Comrade and Mentor... David Graeber", *PMPress blog*, 3/9/2020, <https://www.pmpress.org/blog/2020/09/03/in-loving-memory-david-graeber/#david-graeber>, ultimo accesso 15/10/2020. Questi temi vengono sviluppati anche nell'introduzione di Graeber e Grubačić a Pëtr Kropotkin, *Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution*, PmPress, in corso di pubblicazione. Il tema del gioco animale è sviluppato anche nel documentario recente *My Octopus Teacher* di Pippa Ehrlich e James Reed (Sud Africa, 2020; in italiano *Il mio amico in fondo al mare*).

7 Sul movimento di giustizia globale, Graeber ha scritto "The New Anarchists", *New Left Review* XIII, gennaio-febbraio 2002, <https://newleftreview.org/issues/1113/articles/david-graeber-the-new-anarchists>, ultimo accesso 15/10/2020 e la monografia *Direct Action: An Ethnography* (AKPress, Chico, CA 2009), purtroppo tradotta in italiano come *Rivoluzione, istruzioni per l'uso* (trad. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2012).

8 Graeber, *Frammenti*, cit., p. 92.

9 Ivi, p.103.

10 Ivi, p.94.

11 "Per molto tempo il consenso intellettuale voleva che non potessimo più farci delle Grandi Domande. Eppure, è sempre più evidente che non possiamo più evitarlo". La frase è riportata da David Wengrow in Taylor et al., "David Graeber", cit., mia la traduzione.

12 David Graeber e Marshall Sahlins, *On Kings*, HAU Books, Chicago 2017 (*Il potere dei re: tra cosmologia e politica*, Piero Vereni, a cura di, trad. it. di C. Cacciotti, S. Cerulli e P. Vereni, Raffaello Cortina, Milano 2019).

13 Stefano Boni, Recensione di David Graeber, Marshall Sahlins, *On Kings*, Chicago, HAU Books 2017, *Anuac* VII, 1 (2018), pp. 243-246.

14 Giovanni Da Col e David Graeber, "Foreword: The Return of Ethnographic Theory", *HAU* I, 1 (2011), pp. vi-xxxv, mia la traduzione.

15 Si veda Alex Golub, "HAU and the Opening of Ethnographic Theory", *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology*, 3/2/2012, <https://savageminds.org/2012/02/03/hau-and-the-opening-of-ethnographic-theory>, ultimo accesso 15/10/2020.

16 La prima lettera di sette membri dello staff di *Hau* è stata scritta a dicembre 2017 ma pubblicata a giugno 2018: The Former HAU Staff 7, "Guest post: An Open Letter from the Former HAU Staff 7", *Footnotes*, 13/6/2018, <https://footnotesblog.com/2018/06/13/guest-post-an-open-letter-from-the-former-hau-staff-7/>, ultimo accesso 15/10/2020. Una lettera di altri quattro membri dello staff è seguita immediatamente: Former and Current HAU Staff Letter, "An Open Letter to Our Peers and Colleagues", <https://haustaffletter.wordpress.com/>, 14/06/2018, ultimo accesso 15/10/2020.

17 David Graeber, "HAU apology", *Davidgraeber.industries*, senza data <https://davidgraeber.industries/sundries/hau-apology>, ultimo accesso 15/10/2020.

18 Nella lettera con cui la redazione annuncia il passaggio al nuovo editore, le accuse di abuso sono descritte come "tentativi di destabilizzazione": "Letter from the New Board of Trustees", *HAU Journal*, senza data, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/announcement/view/17>, ultimo accesso 15/10/2020.

19 C'è chi ha provato a interpretare l'evento come un fallimento del modello *open access*. Altri hanno attribuito i conflitti alla struttura piramidale del software OJS usato per la pubblicazione, altri allo squilibrio di potere tra i lavoratori e il direttore editoriale, o alla sua avidità. C'è anche chi sostiene che Graeber avesse fabbricato gli scandali per vendicarsi del cedimento corporativo di *HAU* (si veda: Caio Flores Coelho, "HAU is Dead, Long Live OA Initiatives", *Anthrodendum*, 13/6/2018, <https://anthrodendum.org/2018/06/13/hau-is-dead-long-live-oa-initiatives/>, ultimo accesso 15/10/2020; Ilana Gershon, "Pyramid Scheme: HAUTalk", *Allegra Lab*, 19/6/2018, <https://allegralaboratory.net/pyramid-scheme-hautalk/>, ultimo accesso 15/10/2020; Rodolfo Maggio, "Question Time", *Public Anthropologist*, 19/6/2020, <https://publicanthropologist.cmi>.

no/2018/06/19/question-time/, ultimo accesso 15/10/2020; Claire Lehmann, "How David Graeber Cancelled a Colleague", *Quillette*, 9/9/2019, <https://quillette.com/2019/09/09/The-Anarchist-And-The-Anthropology-Journal/>, ultimo accesso 15/10/2020.

20 Si veda anche Emily Yates-Doerr, "Open Secrets: On Power and Publication (#hautalk)", *Anthrodendum*, 16/6/2018, <https://anthrodendum.org/2018/06/16/open-secrets-on-power-and-publication-hautalk/>, ultimo accesso 15/10/2020.

21 David Graeber, *Bullshit Jobs: A Theory*, Allen Lane, London 2018 (*Bullshit Jobs*, trad. it. di Albertine Cerutti, Garzanti, Milano 2018).

22 David Graeber, "On the Phenomenon of Bullshit Jobs: A Work Rant", *Strike!*, 3/8/2013, <https://www.strike.coop/bullshit-jobs/>, ultimo accesso 15/10/2020.

23 Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio fattore dell'evoluzione*, trad. it. di C. Berneri, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1950 (1902), p.187.

24 Cfr. David Graeber, "There Never Was a West: Or, Democracy Emerges from the Spaces In Between", in *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Oakland, 2016, <https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-there-never-was-a-west>, ultimo accesso 15/10/2020.

25 David Graeber, *Debt: The First 5,000 years*, Melville House, New York 2011 (*Debito. I primi 5000 anni*, trad. it. di L. Larcher e A. Prunetti, Il Saggiatore, Milano 2012). Si veda anche Keith Hart, "In Rousseau's Footsteps: David Graeber and the Anthropology of an Unequal Society", *Revue du MAUSS permanente*, 4/1/2013, <http://www.journaldumauss.net/?In-Rousseau-s-footsteps-David>, ultimo accesso 16/10/2020.

26 Kevin Carson, "In Memoriam David Graeber 1961-2020", *Center for Stateless Society*, 4/9/2020, <https://c4ss.org/content/53435?fbclid=IwAR1BIF1AFoDtkLrxVEbsbzyXYbk1t8btUeafRlybtKv41KuVerxEvU1poU>, ultimo accesso 15/10/2020.

27 Si veda Marshall Sahlins, *Stoneage Economics*, Tavistock, London 1974.

28 Si veda anche David Graeber, "Against Economics", *The New York Review of Books*, 5/12/2019, <https://www.nybooks.com/articles/2019/12/05/against-economics/>, ultimo accesso 15/10/2020.

29 Si veda David Graeber, "The Shock of Victory: An Essay by David Graeber – and a Short Eulogy for Him", *CrimethInc.*, 3/9/2020, <https://crimethinc.com/2020/09/03/the-shock-of-victory-an-essay-by-david-graeber-and-a-eulogy-for-him>, ultimo accesso 15/10/2020.

30 Sahlins stesso in un post su Facebook si è lamentato della poca promozione che la casa editrice ha dato al libro.

31 Graeber e Sahlins, *Il potere dei re*, cit., p.31.

32 Graeber, *Frammenti*, cit., pp. 28-35.

33 Graeber e Sahlins, *Il potere dei re*, cit., p. 6.

34 Pierre Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, trad. Di L. Derla, Ombre corte, Verona 2003; James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, CT 2009.

35 Gilberto Mazzoleni, *I buffoni sacri d'America e il ridere secondo cultura*, Bulzoni, Roma 1990.

36 Graeber e Sahlins, *Il potere dei re*, cit., p. 552

37 Cfr. David Graeber, "Fenomenologia dei mega-pupazzi" in *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, trad. it. di A. Prunetti, Elèuthera, Milano 2013, pp. 63-127 (il volume raccoglie "Dead Zones of the Imagination" e "On the Phenomenology of Giant Puppets").

38 Cfr. David Graeber, "A Practical Utopian Guide to the Coming Collapse", *The Baffler* 22/4/2013, <https://thebaffler.com/salvos/a-practical-utopians-guide-to-the-coming-collapse>, ultimo accesso 15/10/2020.