

**Collana**

*Internazionale*



**Carlos Taibo**

# **ANARCHICI D'OLTREMARE**

**Anarchismo, indigenismo, decolonizzazione**

**Traduzione di Raúl Zecca Castel**

zero in condotta

In copertina: elaborazione grafica di Mariella Bernardini

Titolo originale

*Anarquistas de ultramar*

*Anarquismo, indigenismo, descolonización*

Ed. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2018

Zero in Condotta  
Prima edizione italiana  
Settembre 2019

ISBN 978-88-95950-57-0

Per contatti:  
Zero in Condotta  
Casella Postale 17127 – MI 67  
20128 Milano  
[www.zeroincondotta.org](http://www.zeroincondotta.org)  
[zeroinc@tin.it](mailto:zeroinc@tin.it)

*«Il sangue indigeno che scorre nelle nostre vene fa sì che  
la lotta per la giustizia e la dignità sia eredità e futuro»*  
(Ricardo Flores Magón)

*«Nessuna copia libera»*  
(Kheswa Kollasuyu Wankar)

*«Occorre lasciare i nostri sogni, abbandonare le nostre  
vecchie credenze e le nostre precedenti amicizie.  
Non perdiamo tempo in sterili litanie  
o in nauseabondi mimetismi.  
Lasciamo questa Europa che mentre parla dell'uomo  
lo massacra ovunque lo incontra, in tutti gli angoli  
delle sue stesse strade, in tutti gli angoli del mondo»*  
(Frantz Fanon)



# Indice

<b>Prologo</b>	<b>9</b>
<b>I. Tre osservazioni terminologiche</b>	<b>15</b>
<b>II. Come l'anarchismo arrivò nei paesi d'oltremare</b>	<b>23</b>
• Il diffusionismo geografico	27
• L'espansione oltremarina dell'anarchismo	33
• Quattro continenti	40
<b>III. Gli anarchismi ibridi</b>	<b>57</b>
<b>IV. Le pratiche libertarie dei popoli indigeni</b>	<b>63</b>
• Libertari da tempo immemore	63
• I pensatori anarchici e le pratiche libertarie dei popoli indigeni	67
• Cosa dice l'antropologia	71
• Uguaglianza, lavoro, ecologia	75
• Opulenza e ambiente naturale	79
• Potere e democrazia	82
• Non ci sono società perfette	87
• Presenza e contemporaneità	91
• L'eredità delle comunità indigene con pratiche libertarie	96

<b>V. La relazione tra l'anarchismo e i popoli indigeni che hanno pratiche libertarie</b>	<b>101</b>
• Relazioni impossibili	104
• Popoli indigeni lasciati nell'oblio	105
• Le pratiche libertarie in un lontano passato	109
• La relazione tra anarchismo e popoli indigeni che hanno pratiche libertarie	116
• Il comunismo africano	126
• Il Sud nel Nord: Andalusia e Russia	128
<b>VI. Modernità e anarchismo</b>	<b>137</b>
• Nei meandri della modernità	138
• Quel che abbiamo fatto con gli indigeni	144
• L'eredità moderna dell'anarchia	151
<b>VII. Opposizione anticoloniale e anarchismo</b>	<b>157</b>
• La debolezza delle teorizzazioni	158
• Da Marx al Komintern	161
• Anarchismo e indipendenze	166
• Anarchismo e questione nazionale	171
• Frammenti della lotta contro l'imperialismo e il colonialismo	173
<b>VIII. Nuovi orizzonti: Chiapas e Rojava</b>	<b>179</b>
• Lo zapatismo e il Chiapas	183
• Il confederalismo democratico e il Rojava	187
<b>IX. Anarcoindigenismo, anarcaindigenismo, anarc@indigenismo</b>	<b>195</b>
• La fusione tra anarchismo e indigenismo	196
• Anarcofemminismo, anarcaindigenismo	200
• Riassumendo	202
<b>Bibliografia</b>	<b>211</b>

## Prologo

In un mio precedente libro, *Repensar la anarquía*, sono rimaste in sospeso alcune questioni relative al legame – tanto appassionante quanto, in tal caso, teso – tra l’anarchismo europeo e quelli che per una volta, senza che diventi abitudine, chiamerò «Paesi del Sud». Proverò ora a saldare questo debito e ad affrontare, nello specifico, tre grandi temi: la condizione degli anarchici che dall’Europa viaggiarono oltremare – e che danno il titolo a questo libro, anche se rappresentano solo una parte del testo –; la spontaneità delle pratiche libertarie di molte comunità indigene in America, Africa, Asia e Oceania; e, infine, la necessità di decolonizzare una volta per tutte il pensiero anarchico, ancora troppo debitore alla presunta modernità europea e occidentale.

Devo ammettere, tuttavia, che quest’ultimo tema rinvia a un compito piuttosto singolare, almeno se accettiamo – e credo sia nostro dovere farlo – che esistono ragioni sufficienti per affermare che, tra tutte le proposte ideologiche sorte in seno all’Illuminismo, l’anarchismo costituisce quella più uni-

versalista, quella che rischia meno di soccombere alle suggestioni eurocentriche e una di quelle più attente al mondo contadino e alle sue condizioni. Quest'ultimo tema, inoltre, costituirà uno dei fili ricorrenti di quest'opera.

Voglio mettere in chiaro sin da ora che il mio proposito nelle pagine seguenti non sta nell'evidenziare malevolmente i limiti di quegli anarchici che tra il 1870 e il 1930 si impegnarono nella lotta né, d'altro canto, elogiarli encomiasticamente. Evidentemente, costretto a scegliere tra l'una o l'altra opzione, confesso che la seconda presenta molti più punti a suo favore, a partire dal fatto che quegli anarchici di cui mi occupo si mostrarono chiaramente al di sopra del loro tempo e non possono che meritare il mio rispetto e la mia ammirazione. Riconosco, dunque, di non essere imparziale: sarebbe assurdo nascondere le mie simpatie verso l'anarchismo, così come nascondere, in ultima analisi, la mia inevitabile condizione di anarchico europeo che continua a raccomandarsi con i suoi studenti affinché non perdano di vista i lavori di Emma Goldman, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Louise Michel ed Élisée Reclus, le cui foto – mi tocca confessarlo – adornano la parete del mio ufficio in una università di Madrid.

Come il lettore potrà rapidamente verificare, quest'opera è divisa in nove capitoli. Il primo ha la pretesa di smontare, probabilmente con scarso successo, tre equivoci terminologici. Il secondo prende in considerazione in che modo le idee anarchiche approdarono nei quattro continenti succitati. Il terzo, sebbene sommariamente, affronta la condizione di

quelli che chiamerò «anarchismi ibridi». Il quarto si interessa alle pratiche «libertarie» abbracciate da tempo immemore da molte comunità umane. Il quinto considera quale fu la relazione che stabilirono gli anarchici d'oltremare – quelli giunti dall'Europa – con quelle pratiche e quelle comunità appena evocate. Il sesto studia l'influenza della modernità sull'anarchismo e, in particolare, il pregiudizio secondo cui la «civiltà occidentale» sarebbe superiore alle altre. Il settimo si approssima alle grandezze e alle miserie del discorso anticoloniale che ha preso corpo nel mondo anarchico. L'ottavo mette sul tavolo l'attualità di molti dei dibattiti precedenti, prendendo in considerazione due casi specifici come quello del Chiapas e del Rojava, che possono servire da spazio di incontro fra tradizione e decolonizzazione. Il nono, infine, intende spiegare la genuinità di una proposta come quella «anarcaindigenista», cui non posso che augurare buona fortuna. Anche se, come è facile immaginare, ognuno di questi capitoli potrebbe occupare un intero libro, mi è parso preferibile elaborare questa sintesi che, per un verso – almeno così voglio pensare –, rende noti fatti poco conosciuti e, dall'altro, avanza con un certo azzardo tesi che dovranno essere sottoposte ad approvazione, correzione o confutazione.

Voglio richiamare nuovamente l'attenzione sul fatto che in questo lavoro si affrontano questioni purtroppo poco dibattute. La schiacciante maggioranza degli studi sull'anarchismo, infatti, ha per oggetto il contesto europeo o, al massimo, quello statunitense. Se in quest'opera la mia attenzione si è

concentrata in buona misura sull'America Latina, ho cercato in ogni caso di avvicinarmi anche a suggestive realtà che si sono fatte valere in Africa, in Asia e in Oceania. Non occorre sottolineare che non mancano coloro che sostengono che, nonostante le apparenze, ci sono stati, e forse ci sono, più anarchici lontano dal mondo occidentale che in quest'ultimo. D'altra parte, se è vero che disponiamo di molti studi di carattere generale sull'anarchismo, non sono invece molti quelli che si sono interessati a contesti geografici locali, forse a causa della presunzione, poco azzeccata, che l'anarchismo si è configurato in modo simile nei luoghi più diversi. Al fine di rendere il panorama ancora più complesso, nell'affrontare molti dei temi che interessano questo libro, si prenderà in considerazione tanto il contributo degli storici quanto quello degli antropologi, con tutte le difficoltà che la transdisciplinarietà comporta. Gli antropologi, in particolar modo, si sono spesso dedicati allo studio di un oggetto così inquietantemente paludoso come le pratiche liberarie dei popoli indigeni. Se in alcuni casi, tali pratiche rimandano al passato, in altri costituiscono una realtà attuale e, magari, futura. Se alcune volte la loro impronta è profonda, altre volte si rivela, al contrario, molto debole.

Devo aggiungere che i principali oggetti di studio di questo libro non sono in alcun modo realtà marginali. A tal proposito occorre sottolineare che l'anarchismo, e in particolare l'anarcosindacalismo, è stato una corrente assai importante, in molti casi egemonica, all'interno del movimento operaio latinoame-

ricano nelle prime due decadi del XX secolo, così come la sua presenza risultò significativa nell'oriente asiatico e non mancò di affacciarsi in Africa e in Oceania. Occorre ricordare, inoltre, che la questione della necessità di decolonizzare l'anarchismo, purtroppo, è stata per lungo tempo lontana dalle preoccupazioni degli anarchici europei. Sono fermamente convinto, tuttavia, che tale processo, insieme a quello dell'ibridazione tra anarchismo e indigenismo, possa apportare quella nuova linfa vitale di cui abbiamo indubbiamente bisogno. Imparare dai popoli indigeni e sostenerli è sempre, in ogni caso, un compito senz'altro onorevole. A tal proposito, un modo per farlo consiste nel tentare di allontanarsi dal linguaggio farraginoso, spesso indecifrabile, che da diverso tempo a questa parte si è infiltrato in tutte le scienze sociali.

Mi piacerebbe sottolineare, d'altra parte, che questo testo intende essere molto cauto in tutte le sue considerazioni. Basterà ricordare – lo farò in un paio di occasioni lungo queste pagine – che i dati con cui ho lavorato non sempre restituiscono certezze rispetto alla condizione degli oggetti studiati, di modo che la cosa più saggia – lo ripeto – sta nel considerarli soggetti a revisione per poterne confermare le conclusioni o, al contrario, rigettarle. Con questa premessa, il periodo di cui soprattutto mi occuperò nelle pagine seguenti, quello che intercorre tra il 1870 e il 1930, accoglie realtà incredibilmente variegata. Per concludere, non mi resta che ammettere come nel testo ci siano ambiti di interesse fondamentali rispetto ai quali le riflessioni incluse in que-

ste pagine, senza dubbio, non risultano sufficienti, così come non risultano sufficienti le mie conoscenze. Mi riferisco, principalmente a ciò che riguarda le donne, nonostante queste appaiano con frequenza nella rassegna dei tempi passati e in particolare nella rivendicazione contemporanea della proposta «anarcaindigenista». Ma penso anche, per citare un'ulteriore questione, alla difficoltà di valutare quale sia stata la relazione storica che unisce l'anarchismo alle rivendicazioni dei diritti animali; una rivendicazione che sempre più persone, con buone ragioni, hanno fatto propria.

Voglio infine ringraziare i molti suggerimenti che, nel corso dell'elaborazione di questo libro, mi sono arrivati da una manciata di amici. Qui i loro nomi: Igor Ahedo, Francisco Carballo, Pastori Fili-grana, Eduardo Godoy, Paulo Guimarães, José Carlos Lechado, Estefanía Molina, Daniel Montañez Pico, Rodolfo Montes de Oca, Isidoro Moreno, Hugo Paternina, Juan Carlos Pujalte, Carmen Rodríguez e Héctor Romero. Si aggiungano alla lista anche i colleghi della libreria *La Malatesta* di Madrid. Nessuno di loro è responsabile dei molti errori e delle divagazioni che quest'opera, senza dubbio, contiene.

Carlos Taibo

## I. Tre osservazioni terminologiche

Il lettore mi scuserà se questo libro prende le mosse da tre osservazioni di carattere terminologico. Tali osservazioni si riferiscono a temi che ricorrono in tutta l'opera e si risolvono in alternative che, in nessun caso, risultano del tutto soddisfacenti. Non lo sono, in buona misura, per via di un fenomeno che non va sottovalutato: da vari secoli a questa parte sono sempre stati gli europei – in forma più generica gli occidentali –, coloro che, non contenti di descrivere e definire il mondo, si sono impegnati nell'imporre anche a tutti gli altri nomi e definizioni.

Questa mia prima riflessione, in sé, non dovrebbe apparire controversa. E anche se nel prossimo capitolo tornerò sulla questione per fare alcune precisazioni, voglio anticipare che per «anarchismo» intenderò un'ideologia e una pratica che videro la luce in Europa occidentale a metà del XIX secolo, che ha i suoi iniziatori – Bakunin, Kropotkin, Malatesta... – tutti evidentemente uomini, e che si rivela attraverso un corpus di idee fondative, tra cui certa-

mente si annoverano quelle che rivendicano l'auto-gestione, la democrazia e l'azione diretta, il federalismo e il mutuo appoggio. In questo libro, tuttavia, si presterà particolare attenzione a un fenomeno che, preso occasionalmente in considerazione da diversi autori classici dell'anarchismo e portato alla luce nelle ultime decadi da un pugno di antropologi, rimanda a una realtà allo stesso tempo vicina e lontana. Mi riferisco al fatto per cui sono molto numerose le comunità umane che da tempo immemore e nei cinque continenti – includo provvisoriamente anche l'Europa –, hanno dispiegato pratiche che spesso ricordano le idee fondative appena menzionate. Non è in nessun modo semplice rendere conto della natura di tali comunità umane. Descriverle come «anarchiche» sarebbe evidentemente sbagliato e sarebbe l'ennesimo esempio di come categorie classificatorie sorte nel mondo occidentale vengano imposte – senza consenso degli interessati, è ovvio – a una miriade di popoli. Lo stesso dunque va detto di un concetto, quello di «anarchismo antropologico»<sup>1</sup>, che gode di una certa diffusione e che, come si può intuire, intende piuttosto classificare gli studi sviluppati da numerosi antropologi rispetto al tema qui in oggetto. Per quanto tale espressione possa suscitare legittime simpatie, resta il fatto che, almeno in questo contesto, sostenere che queste o quelle genti fossero «anarchiche senza saperlo», al di là di quanto possa risultare suggestiva l'immagine, lascia abbastanza a desiderare, considerato che

1. Gemie, 2013: 319.

non avevano alcuna necessità di sapere quel che erano, ovvero anarchiche.

Nonostante ciò, foss'anche solo in virtù di un esercizio d'economia linguistica, in qualche modo bisognerà pur definire la natura di quelle comunità umane, dando per scontato, in modo certamente discutibile, che costituiscono bene o male una realtà omogenea. Per farlo mi servirò di un aggettivo che, sebbene erediti molti difetti da quello che pretende di sostituire, a mio avviso detiene la virtù di mettere in guardia il lettore su alcuni dei problemi di definizione qui in oggetto. Mi riferisco all'aggettivo «libertario». Anche se in molti contesti, e in molte lingue tra cui lo spagnolo, gli aggettivi «anarchico» e «libertario» sono oggi termini pressoché interscambiabili, il secondo ha una connotazione ideologica minore e rimanda anzitutto a pratiche e condotte variegiate piuttosto che a precise concezioni. Sosterrò dunque, in modo forse infelice, che le comunità cui intendo riferirmi si caratterizzano propriamente per le loro «pratiche libertarie». Ho già messo il lettore sull'attenti rispetto al fatto che tale formula certo non risolve magicamente tutti i problemi, soprattutto per due ragioni. La prima riguarda il fatto che, ancora una volta, tale definizione persevera in una visione etnocentrica per cui realtà estranee vengono interpretate in conformità a categorie di matrice occidentale, mentre la seconda chiama in causa l'eventuale confusione con il sempre più ampio impiego dell'aggettivo «libertario», assai diffuso ad esempio per riferirsi alle politiche proposte dai *libertarians* statunitensi, estremisti del liberalismo e

che fanno della proprietà privata e dell'interesse individuale il filo conduttore della loro riflessione e della loro prassi. Pur con tali rischi, sappia il lettore che quando mi riferisco a comunità dedite a pratiche libertarie (mi sento in dovere di rimarcare il fatto che si tratta di «pratiche» senza per questo scartare in alcun modo il fatto che siano accompagnate anche da teorie che le sostengono) mi riferisco a popoli che, non potendo essere definiti «anarchici» per ovvie ragioni, mostrano tuttavia nella vita quotidiana e nell'organizzazione sociale molti dei principi rivendicati da questi ultimi. Resta inteso, evidentemente, che tali principi non sono il risultato di un'imitazione ma al contrario espressione di un istinto orgogliosamente proprio.

La seconda questione terminologica riguarda la forma in cui dobbiamo definire, al di là di quanto appena sostenuto, le popolazioni caratterizzate da pratiche libertarie. Consultando la bibliografia, sia anarchica sia antropologica, che si è occupata di tali realtà, si scopre che nella lunga lista delle definizioni troviamo espressioni come «popoli primitivi», «popoli selvaggi», «popoli originari», «popoli nativi» o «popoli indigeni». Ognuna di queste, di origine evidentemente europea, abbina pregi e difetti. Le prime due, che presentano una connotazione originaria esplicitamente dispregiativa, hanno tuttavia sperimentato una progressiva inversione di significato che ha finito per assegnar loro un valore positivo espresso dal legame con la salutare condizione «primitiva» e «selvaggia» contrapposta ai difetti della «complessità», dello «sviluppo» o della «civi-

lizzazione». In fondo, come scrisse Thoreau, «nel selvaggio risiede la salvezza del mondo»<sup>2</sup>.

La definizione di «popoli originari», invece, è farina di un altro sacco. Silvia Rivera Cusicanqui ha fatto notare come tale concetto neghi la contemporaneità di queste popolazioni<sup>3</sup>. Non solo: «Il termine «popolo originario» afferma e riconosce, ma allo stesso tempo rende invisibile ed esclude, gran parte della popolazione di lingua *aymara* o *quichwa* a sud dei tropici, i centri minerari, le città e le reti commerciali del mercato interno e il contrabbando. È dunque un termine che nega alle popolazioni indigene la loro condizione di maggioranza e nega la loro potenziale vocazione egemonica e la loro capacità di effetto statale»<sup>4</sup>. Al di là di ciò, nel nostro caso l'espressione «popoli originari» mostra un difetto fondamentale: quello di non includere comunità umane che, come molte di quelle formate da neri o gitani, non presentano un carattere «originario» e che tuttavia esprimono pratiche libertarie. Questo difetto riguarda anche le ultime due definizioni citate, «popoli nativi» e «popoli indigeni», che identificherebbero coloro che contrariamente ai colonizzatori abitano o hanno abitato le terre di cui sono originari. Secondo Viveiros de Castro, gli indigeni sono popolazioni e comunità consapevoli della loro relazione storica con quelli che erano gli abitanti di questa o quella terra prima dell'arrivo

2. Cit. in Petri, 2018: 190.

3. Rivera Cusicanqui, 2014: 59.

4. Ibid, 2014: 60.

degli europei<sup>5</sup>. Pur con tutti i difetti passati in rassegna ritengo che la definizione di «popoli originari» offra la migliore approssimazione alla condizione delle comunità di cui ci occuperemo e sarà dunque il termine che utilizzerò con maggiore frequenza, senza tuttavia rifiutare completamente l'impiego delle altre espressioni.

Vengo infine alla terza, ultima, e forse meno controversa questione terminologica, relativa a quale sia la definizione che dovremmo attribuire agli anarchismi che si originarono lontano dall'Europa, ovvero in America, in Africa, in Asia e in Oceania. A tal proposito si è parlato spesso di «anarchismi del Sud» e di «anarchismi non occidentali». Per quanto riguarda la prima definizione, mi pare saltino alla vista le enormi criticità che la metafora del Sud porta con sé. È infatti del tutto evidente quanto sarebbe scorretto riferirsi all'anarchismo nordamericano o giapponese in termini di «anarchismi del Sud». Senza contare che anche in Europa vi è stato, e in parte vi è ancora, un sud più anarchiceggiante e un nord più marxisteggiante, così come un est più anarchiceggiante e un ovest più marxisteggiante.

Per quanto riguarda la seconda definizione – che dà il titolo a un'opera di Jason Adams, *Anarchismi non-occidentali* –, ritengo, anche in questo caso, sia portatrice di molteplici difetti. Il primo, e principale, si riferisce al fatto che – come intendo sostenere nel corso di questo libro –, quegli anarchismi, al contrario, sono squisitamente occidentali. A tal propo-

5. Viveiros de Castro, 2017b: 3.

sito, mi si permetta di rivelare che mentre ero impegnato nella stesura di quest'opera, allo stesso tempo, ho provato a riunire del materiale per un'antologia di pensatori anarchici non europei e ben presto mi sono imbattuto in un problema di non poco conto: la maggior parte dei testi, infatti, erano del tutto indistinguibili da quelli che negli stessi anni avevano scritto anarchici spagnoli, francesi o italiani. Voglio dire che gli anarchici argentini, messicani, sudafricani e cinesi riproducevano in modo quasi sempre identico ciò che arrivava dall'Europa. Non occorre menzionare, infine, il significato assai mutevole del termine «Occidente». Enzo Traverso riferisce che per molto tempo tale parola identificò specificamente l'«Europa», a parte ovviamente l'impero russo. Fu alla fine del XIX secolo che probabilmente essa cominciò ad assumere un significato più ampio, che per alcuni rimandava alla «civiltà giudeo-cristiana» e per altri al «sistema atlantico»<sup>6</sup>. In tale quadro, peraltro, non risulta affatto chiaro nel XIX secolo che cosa si intendesse affermando che qualcuno era «eurocentrico». Traverso suggerisce – suppongo con ironia – che significava semplicemente che quel qualcuno viveva nel XIX secolo<sup>7</sup>.

Tenuto conto di tutte queste criticità, mi sono dunque persuaso a impiegare un'espressione come «anarchismi d'oltremare» che a mio avviso ha la virtù di includere coloro che attraversarono mari e

6. Traverso, 2016: 146.

7. Ibid, 2016: 147.

oceani per portare la buona novella anarchica in luoghi quasi sempre lontani. Resta il fatto che, sulla scorta di quanto già sottolineato, tale definizione, anche in questo caso di esplicita e inevitabile vocazione eurocentrica – non posso che accettare la posizione da cui scrivo –, non è in grado di accogliere in modo preciso coloro che nei Paesi d'accoglienza, e non mi riferisco alle comunità indigene, già erano lì prima dell'arrivo delle navi e dei libri di Fourier, Proudhon e Bakunin.

## **II. Come l'anarchismo arrivò nei Paesi d'oltremare**

La tesi principale difesa in questo capitolo sostiene che l'anarchismo, così come l'ho inteso poche pagine più sopra, venne alla luce in Europa e in breve si diffuse su tutto il pianeta. Devo chiarire al lettore che non mi sto riferendo alle pratiche libertarie che svilupparono molti popoli indigeni ma piuttosto a una dottrina che prese corpo a metà del XIX secolo in Europa occidentale e che solo in seguito fu portata nei Paesi d'oltremare. Una dottrina che, in linea con una convinzione diffusa, apparve anzitutto in Francia con ramificazioni coeve in Inghilterra e in Germania, ottenendo una rapida eco in luoghi vicini come i Paesi Bassi, il Belgio, la Svizzera, l'Italia, la Spagna e il Portogallo<sup>1</sup>; una dottrina, in sintesi, che si tradusse in pratiche assai onorevoli e che spesso, nonostante quanto suggerito, avevano un'origine spontanea, non manifestamente segnata dall'ideologia che le esprimeva. In ogni caso, il lettore non deve pensare che la genesi

1. Cappelletti, 1990: IV.

dottrinale e ideologica dell'anarchismo rimandi a una connotazione negativa di tale pensiero.

Tuttavia, quanto finora sostenuto lascia spazio a innumerevoli controversie. Si pongono tre problemi essenziali. Il primo riguarda l'individuazione del momento preciso in cui nacque l'anarchismo. A tal proposito, ho fatto precedentemente riferimento, anche se in modo certamente un po' fumoso, alla metà del XIX secolo, che ritengo essere più o meno il periodo a partire dal quale l'anarchismo esplicitò il suo legame con i movimenti operai e socialisti, insieme alla sua presenza in organizzazioni di massa come quelle che poco dopo confluirono nella Prima Internazionale. Ma è anche vero che la data di inizio può essere ulteriormente anticipata. Perché non prendere in considerazione, ad esempio, l'opera di William Godwin, il proto-anarchico inglese, che ci riporterebbe alla fine del XVIII secolo? Perché non prestare attenzione ad alcune delle espressioni del socialismo cosiddetto utopico, i cui germi si trovano nelle opere e nelle iniziative di Charles Fourier e Robert Owen? Quale rilievo bisognerebbe dare, inoltre, all'anarchismo individualista, dove i testi di Max Stirner occupano un luogo privilegiato? E che fare, infine, con Proudhon, una specie di cerniera tra il proto-anarchismo e l'anarco-comunismo? Anche se tutti questi casi ci obbligherebbero ad anticipare l'origine dell'anarchismo a ben prima della metà del XIX secolo, non credo che tale operazione influenzerebbe notevolmente la tesi che intendo sviluppare.

Il secondo problema nasce dalla necessità di in-

terrogarci su quanto accadde in altri Paesi d'Europa, lontano dal cuore dell'Occidente. È evidente che l'esclusione di tali Paesi dal nucleo originario dell'anarchismo è alquanto discutibile. Infatti, per quanto si possa sostenere che nei Balcani, in Europa centrale, in Scandinavia e nell'impero russo, i movimenti di massa d'ispirazione anarchica tardarono – spesso varie decadi – ad emergere, è altrettanto vero che le modalità in cui tali idee si svilupparono – tornerò sulla questione – non furono diverse da quelle che, ad esempio, si ebbero in Italia o in Spagna. L'anarchismo, infatti, emerse con forza nell'impero russo – Russia, Polonia<sup>2</sup>, Bielorussia e Ucraina –, così come in Bulgaria, nell'area jugoslava e in Grecia<sup>3</sup>. Ebbe meno rilevanza, invece, in Europa centrale e in Scandinavia<sup>4</sup>. In tutti questi contesti, la diffusione degli ideali anarchici si verificò anzitutto grazie a persone emigrate che dall'Europa occidentale<sup>5</sup> rientravano ai loro Paesi d'origine con l'influenza, inoltre, dei *narodniki*, i populistici russi<sup>6</sup>. In Grecia pare che ebbero un ruolo importante anche gli italiani, i quali erano soliti frequentare la parte più occidentale del Paese e in particolare la città di Patrasso<sup>7</sup>. In un quadro contraddistinto da interpretazioni contrastanti, che a volte suggeriscono di in-

2. VV AA, 2006.

3. Nettlau, 1971: 229-239.

4. Marshall, 2008: 479-486 e Nettlau, 1971: 217-228.

5. Heath, 2018; Indic, 1990 e VV AA, 2018b.

6. Indic, 1990.

7. VV AA, 2018b.

cludere questi luoghi nel nucleo europeo-occidentale dell'anarchismo e altre che ritengono più conveniente trovar loro un posto tra gli anarchismi d'oltremare, la mia posizione è quella che ritiene opportuno collocarli in una sorta di limbo indipendente. E lo faccio in considerazione di tre ragioni. Se la prima mette in evidenza che in effetti non si tratta di Paesi d'oltremare, la seconda segnala che in questi Paesi – con la possibile eccezione di determinate aree della Russia – non si contano popoli originari, anche se occorre senz'altro precisare che si riscontrano espressioni di pratiche libertarie. Di quest'ultime, tuttavia, per quanto in modo sommario, mi occuperò in un capitolo successivo. La terza ragione, infine, risiede nella presa d'atto che non si possono considerare interi «continenti» – come in questo caso l'Europa – alla stregua di spazi omogenei nei quali si farebbero valere senza eccezioni regole del gioco uniformi<sup>8</sup>.

Le perplessità – ed ecco il terzo problema – che si pongono al momento di collocare in questa categorizzazione gli Stati Uniti e il Canada non sono di poco conto. A tal proposito, vi sono tre possibili posizioni differenti. La prima invita a considerare questi due Paesi come parte della matrice europeo-occidentale da cui sarebbe nato l'anarchismo (rendendo tale nucleo occidentale ancora più ambiguo, dunque). La seconda suggerisce che l'anarchismo vide la luce negli Stati Uniti più o meno contemporaneamente all'Europa ma in modo diverso, e mi interesserò a que-

8. Lewis e Wigen, 1997.

sta tesi, molto legata all'anarco-individualismo, in un capitolo successivo. La terza infine ritiene che la cosa giusta, nonostante tutto, sia collocare queste due realtà tra i Paesi d'oltremare. Anche se la prima posizione presenta elementi importanti a suo vantaggio, mi sono tuttavia deciso a sostenere la terza, per la semplice ragione che consente di esaminare in modo più agevole le comunità indigene presenti sui territori degli Stati Uniti e del Canada, dal momento che le élite di questi due Paesi hanno adottato nel tempo politiche coloniali molto simili a quelle messe in atto dalle potenze europee.

## **Il diffusionismo geografico**

Süreyya Evren ha elaborato una critica alle posizioni da me difese, che sostengono che l'anarchismo, sostanzialmente, sarebbe una teoria di matrice europea, solo successivamente diffusosi nel resto del pianeta. Stando all'interpretazione di Evren, tale lettura avrebbe un carattere eurocentrico, poiché ignora le varie espressioni che in parallelo e in forma autonoma si sono avute dell'anarchismo in molti Paesi d'oltremare. A tal proposito, Evren trova il suo bersaglio nella ben nota tesi di James Morris Blaut, il quale ha posto l'attenzione su una molteplicità di esempi che illustrerebbero il cosiddetto «diffusionismo geografico», ovvero l'idea, forgiata anzitutto nel XIX secolo, secondo cui il progresso ha potuto irradiarsi solo da un centro europeo, o nordamericano, permettendo così di forgiare un canone

che, lontano da quel centro, può successivamente essere difeso o meno<sup>9</sup>.

A mio avviso, per giustificare la sua critica, Evren può avere in mente due questioni diverse. Se la prima corrisponde, bene o male – o almeno non discorda –, con le tesi difese in questo libro, non può dirsi lo stesso della seconda. La prima questione evocata da Evren concepisce l'anarchismo come una specie di grande contenitore nel quale troverebbero ospitalità un numero incalcolabile di iniziative di carattere antiautoritario, autogestionario, di democrazia diretta e di appoggio mutuo riscontrate già in tempi passati. Il problema di questa lettura tuttavia, è che mentre da un lato presenta un carattere a-storico, dall'altro non spiega per quale motivo bisognerebbe utilizzare il termine «anarchismo», con ogni evidenza coniato in Europa occidentale, per descrivere tutte quelle iniziative, producendo un effetto che potrebbe legittimamente essere visto nei termini di un esercizio coloniale. Ad ogni modo non vi è qui alcuna intenzione di negare la buona fede di tale lettura, dotata dell'innegabile virtù di ricordarci che sono esistiti molti esseri umani che, nei cinque continenti e da tempo immemore, hanno intrapreso pratiche di taglio libertario. Che l'argomentazione di Evren non sia lontana da una prospettiva come questa, che molto ha a che vedere, ovviamente, con i popoli indigeni, lo dimostrerebbe un semplice fatto: lo stesso Evren, infatti, critica le tesi di Irving L. Horowitz – storico del pensiero anar-

9. Blaut, 1993.

chico –, ritenendo che nelle sue opere egli invita a considerare come l'ideologia anarchica preceda inesorabilmente le relative pratiche<sup>10</sup>. Balza all'occhio come Evren lasci aperta la possibilità che quest'ultime – come quelle sviluppate dai popoli indigeni – smentiscano tale interpretazione e permettano di parlare di un «anarchismo» caratteristico dei Paesi del Sud, indipendente e in questo caso precedente a quello forgiato teoricamente in Europa. Anche se – lo ribadisco – questa forma di considerare i fatti coincide in buona parte con quella che intendo sviluppare in questo libro, resta da discutere l'idoneità del termine «anarchismo» per descrivere le pratiche qui in oggetto, e certo non è una questione da sottovalutare.

La seconda questione sollevata da Evren, per quanto ne capisca, consiste nell'individuare espressioni di anarchismo originali che sarebbero emerse – o potrebbero anche essere complementari – parallelamente a quelle europee. Stando a tale lettura, gli anarchici dei Paesi d'oltremare non si sarebbero dunque limitati a tradurre Proudhon e Bakunin, ma avrebbero apportato, in forma consistente, contenuti ed esperienze proprie. Non sembra che questa intuizione abbia grandi fondamenti. Ciononostante è anche necessario anticipare che molti degli studi citati in questo mio libro si sono forse lasciati trasportare eccessivamente dalla ricerca di influenze europee negli anarchismi d'oltremare, giungendo alla conclusione che, in un modo o nell'altro, le persone

10. Evren, 2014: 299.

e i movimenti qui in oggetto sono anarchici in quanto non fanno altro che riprodurre mimeticamente il modello europeo. Dal mio punto di vista, in ogni caso, sono molti i motivi per sostenere che l'anarchismo *arrivò* dall'Europa, come il fatto che prima di questo arrivo i suoi segni di vita erano molto limitati (e meno forti di quelli che nella stessa Europa si associavano con il proto-anarchismo, il socialismo utopico, l'anarchismo individualista o il mutualismo anarchico) per non dire inesistenti. La maggior parte degli anarchici d'oltremare dedicò buona parte dei suoi sforzi a diffondere le idee e gli autori che giungevano dall'Europa. Per questa ragione, lo ribadisco, è molto difficile stilare un'antologia del pensiero anarchico d'oltremare che pretenda di riconoscergli, nelle prime decadi della sua espansione, un carattere di differenza e originalità rispetto a quello europeo. E per questo, due delle più rinomate antologie del pensiero anarchico – quella elaborata dal sopraccitato Horowitz e quella prodotta da Daniel Guérin – non includono che autori europei e nordamericani<sup>11</sup>. A mio avviso, dunque, l'anarchismo va considerato come una proposta europea e in modo più generico occidentale, a prescindere dal fatto che istanze fondamentali del suo discorso contestino il significato stesso di «Europa» e «Occidente». Mi azzardo ad aggiungere che è proprio per effetto di quanto detto che, con il passare del tempo, sorsero forme di anarchismo che definirò «ibride», consapevoli della necessità, non pie-

11. Horowitz, 1975 e Guérin, 2014.

namente esaudita, di concedere a ciò che arrivava dall'Europa una propria etichetta.

L'origine europea dell'anarchismo può essere analizzata in modo oggettivo, come un fatto neutro e non controverso, o può indurci a elaborarne una critica nella misura in cui si prende atto che l'anarchismo era portatore, sebbene in modo molto singolare, di approcci coloniali. La contestazione generale della tesi qui in oggetto può far sì che l'argomento di Evren, di denuncia nei confronti delle posizioni eurocentriche, paradossalmente, risulti infine a sua volta eurocentrico. Per dirlo in altro modo: se ci sono molti motivi per difendere le tesi del «diffusionismo geografico» di Blaut, sembra altrettanto necessario evitare di pensare che l'anarchismo costituisca una fortunata eccezione priva di pregiudizi eurocentrici. Detto questo, sostenere che l'anarchismo arrivò dall'Europa non ha in sé una connotazione eurocentrica: risponde piuttosto alla meccanica generale di un mondo obiettivamente eurocentrico, e non è la stessa cosa.

È vero però, e torno a una questione già affrontata, che Evren ha ragione quando richiama l'attenzione<sup>12</sup> sui problemi che circondano la determinazione di ciò che considererò essere una sorta di «spazio originario» dell'anarchismo (la terminologia è mia) separato dagli «spazi di accoglienza» di quest'ultimo. Questa distinzione ci permette di separare il contesto europeo occidentale – emittente, a sua volta, di un racconto ufficiale non contestato

12. Evren, 2014: 301.

– da tutti gli altri contesti. È possibile sostenere che l’arrivo dell’anarchismo seguì modelli diversi in Spagna o in Italia, per un verso, e in Argentina o in Messico, per un altro?<sup>13</sup> È vero che non ci sono molte basi per sostenere tale assunto e che quelle esistenti rimandano soprattutto a considerazioni di carattere storico e coloniale riguardanti gli ultimi due Paesi citati. Tuttavia ciò non impedisce di affermare, senza ombra di dubbio, che le idee anarchiche arrivarono in Argentina e in Messico allo stesso modo in cui arrivarono anche in Spagna e in Italia. Con la differenza che nei primi due Paesi possiamo riscontrare un’ulteriore dimensione: l’esistenza, nel presente o nel passato, di popoli indigeni immersi in pratiche presumibilmente libertarie. In ogni caso, devo ammettere che il criterio che distingue gli «spazi originari» dagli «spazi di accoglienza» può avere un carattere disorientante, ancor più se consideriamo come non manchino esempi europei di comunità umane che bene o male potrebbero esser fatte rientrare nell’ideale che descrive i popoli indigeni caratterizzati da pratiche libertarie.

Al di là di tutto questo, ritengo sia appropriato riconoscere ciò che in un certo senso appare ovvio:

13. Forse non è di troppo aggiungere che non mancano nemmeno esempi di come qualche anarchismo europeo si forgiò, in buona misura, in conformità alle influenze che arrivavano dall’oltremare. L’anarchismo irlandese, in questo senso, è debitore dell’influenza degli irlandesi radicati negli Stati Uniti e anche ovviamente degli anarchici inglesi. Cfr. O’Connor, 2010 e VV AA, 2017a.

non è possibile identificare, al di fuori dell'Europa del XIX secolo, la genesi di un anarchismo comparabile a quello europeo di quel preciso momento storico, dunque legato a dinamiche contingenti nelle quali si riscontravano elementi fondamentali come quelli apportati, da un lato, dall'Illuminismo e dalla modernità e dall'altro dagli effetti della nascita di un movimento operaio e anche contadino ben organizzato. Riconoscere quanto finora esposto non significa in alcun modo togliere importanza ad altre forme di interpretazione della realtà e di interazione con essa nate prima, contemporaneamente o dopo, in altri spazi geografici e nemmeno stabilire una relazione di orgogliosa prelazione dell'anarchismo «europeo» rispetto a queste altre forme. Al contrario mi preme ribadire che l'approccio qui sostenuto ci permette di elaborare una critica a quei difetti eurocentrici di cui è immancabilmente portatore anche l'anarchismo.

## **L'espansione oltremarina dell'anarchismo**

Se in questo paragrafo ho intenzione di offrire alcune chiavi molto generali che rendano conto dell'espansione oltremarina dell'anarchismo, nel prossimo cercherò di aiutarmi con qualche dato per sostenere l'origine europea dell'anarchismo d'oltremare. Ad ogni modo, in entrambi, l'intervallo di tempo in oggetto è quello tra 1870 e il 1930. Si ricordi che il periodo precedente al 1870 fu piuttosto ambiguo, poiché in diversi contesti emersero figure

come quelle dei proto-anarchici, dei socialisti utopici, degli anarco-individualisti e dei proudhoniani, dove risulta complesso distinguere gli uni dagli altri, qualificandone la condizione. Detto questo, se l'anarchismo approdò in America Latina – o almeno in alcuni Paesi dell'America Latina – intorno alle ultime tre decadi del XIX secolo, si dovette invece attendere il XX secolo perché giungesse in buona parte dell'Asia. La sua presenza fu preponderante, in molti momenti e nel periodo che mi interessa, non solo in Spagna ma in molti altri Paesi come Argentina, Brasile, Cile, Cuba, Francia, Olanda, Messico, Perú, Portogallo e Uruguay<sup>14</sup>, e risultò essere consistente in altri Paesi europei ed americani, oltre che in qualche luogo dell'est asiatico. Ciononostante, sebbene con qualche eccezione, i movimenti anarchici sperimentarono un generale decadimento dopo il trionfo della rivoluzione bolscevica in Russia.

L'arrivo delle idee anarchiche nei Paesi d'oltremare si adattò forse a due grandi modelli. Il primo si riscontrò nella maggior parte dell'America, nel nord e nel sud del continente africano, e in Oceania. In linea con questo modello, le idee anarchiche furono introdotte da lavoratori, per lo più uomini, che provenivano principalmente dall'Europa, soprattutto dai Paesi mediterranei e in minor misura dall'Europa centrale e orientale, in questo caso spesso di religione ebraica. Il secondo modello invece, si manifestò nella zona orientale del continente asiatico. In questo caso furono i giapponesi, i coreani, i

14. Walt e Schmidt, 2009: 271.

cinesi, i vietnamiti e i filippini, operai o studenti, generalmente ancora maschi, che avevano vissuto un tempo in Europa – a volte negli USA –, coloro che, di ritorno ai loro Paesi d'origine, introdussero la buona novella anarchica. All'interno di questi due grandi modelli si verificarono inevitabilmente delle eccezioni. Ricorderò ad esempio che l'anarchismo boliviano non fu conseguenza dell'arrivo di lavoratori europei nel Paese – fatto mai verificatosi –, ma trovò la sua genesi nel contatto con gli operai cileni e argentini. Per quanto riguarda il secondo contesto invece, l'anarchismo indonesiano prese forma grazie all'arrivo di funzionari e lavoratori olandesi, piuttosto che come risultato del ritorno di operai e lavoratori locali dall'Europa. Non sembra inutile aggiungere, infine, che nei diversi contesti di sviluppo degli anarchismi d'oltremare si manifestarono due situazioni molto diverse: se in alcuni casi – come nell'America Latina costiera – si era verificato l'insediamento di popolazioni europee che avevano marginalizzato gli indigeni, in altri – come in Africa o nel continente asiatico – era ancora preponderante la componente nativa.

Il processo di espansione oltremarina dell'anarchismo è strettamente legato a un buon numero di porti navali. Senz'altro ci manca una storia – che si annuncia inevitabilmente meravigliosa e affascinante –, di ciò che questi porti significarono per la diffusione degli ideali anarchici. Mi riferisco ad esempio alla storia di porti come quello de L'Avana a Cuba, Veracruz in Messico, Barranquilla e Cartagena in Colombia, La Guayra in Venezuela, Panama

City a Panama, Guayaquil in Ecuador, El Callao in Perù, Iquique, Valparaiso e Punta Arenas in Cile, Buenos Aires in Argentina, Montevideo in Uruguay, Santos, Rio de Janeiro e Bahia in Brasile, Alessandria in Egitto, Città del Capo e Durban in Sudafrica, Bombay e Calcutta in India, Tokyo e Osaka in Giappone, Shanghai in Cina, Melbourne e Sidney in Australia<sup>15</sup>. Alcuni di questi operarono come dei ripetitori degli ideali anarchici per intere zone del globo. È il caso, ad esempio, del porto di L'Avana per i Caraibi, di Buenos Aires per il cono sud latinoamericano ma più in generale per tutta l'America del Sud, o di Tokyo e Shanghai per l'est asiatico.

Farò ora un ulteriore passo al fine di addentrarmi, sebbene sommariamente, in un dibattito eterno: quello relativo alla condizione dell'ambiente in cui i militanti anarchici – come già detto, nella loro stragrande maggioranza, maschi – si trovarono a lavorare. Anticiperò, intanto, che occorre evitare i luoghi comuni secondo cui l'anarchismo – in linea con le tesi che Eric J. Hobsbawm<sup>16</sup> contribuì a diffondere – fu un movimento composto principalmente da artigiani e commercianti. Gli anarchici si fecero valere piuttosto, e con particolare forza, tra il proletariato industriale che lavorava nelle grandi fabbriche e rappresentarono dunque un movimento di carattere molto più proletario che piccolo-borghese<sup>17</sup>, impe-

15. Cfr., ad esempio, Brignardello Valdivia, 2006, su Valparaíso, e Rodrigues, 2005, su Santos.

16. Hobsbawm, 1974.

17. Walt e Schmidt, 2009: 271.

gnato inoltre nell'organizzazione popolare dei quartieri delle grandi città e nella lotta per i diritti delle donne. In molti casi era facile assimilare anarchismo e sindacalismo. In America Latina, così come in vari altri contesti, si registrò una chiara maggioranza di anarco-sindacalisti e di sindacalisti rivoluzionari a scapito dell'anarchismo individualista – riscontrabile unicamente in piccoli episodi, soprattutto in Argentina, a Panama e in Uruguay – e dell'anarco-comunismo ostile alle pratiche sindacali, rintracciabile solo nel primo di questi tre Paesi<sup>18</sup>.

Detto questo, occorre chiedersi se nei Paesi d'oltremare la maggior presenza dell'anarchismo si ebbe nelle zone rurali o al contrario, in quelle urbane. Sembrerebbe fuori discussione che tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX tra gli anarchici d'oltremare erano prevalenti coloro che vivevano nelle città, spesso le stesse di quegli stessi porti passati in rassegna. Ciò accadde in America Latina, ma si verificò anche, per citare altri esempi suggestivi, in Egitto<sup>19</sup>, Cina e Giappone. Questo tuttavia non impedì che la maggioranza dei movimenti anarchici cercasse di stabilire alleanze con il contesto rurale, giudicandolo – a differenza di quanto facevano molte delle correnti derivate dal pensiero di Marx – potenzialmente rivoluzionario per via delle condizioni della classe contadina e in particolare di coloro che lavoravano nei grandi latifondi. Vero è, allo stesso tempo, che solitamente nacquero organizza-

18. Cappelletti, 1990: XI.

19. Gorman, 2010: 10.

zioni diverse rispettivamente tra gli operai e i contadini<sup>20</sup>. Altrettanto vero, inoltre, sembra essere che i movimenti anarchici di matrice contadina non furono di lunga durata né di grande influenza<sup>21</sup> ed ebbero più che altro un carattere episodico. Tali furono, ad esempio, quei movimenti sorti sulla scia delle proteste che si produssero in Grecia a partire dal 1895 o, per motivi simili, in contesti come Bulgaria, Spagna, Macedonia, Manciuria, Messico e Ucraina<sup>22</sup>.

I movimenti anarchici furono principalmente maschili. E maschi risultarono essere anche quasi tutti i loro portavoce, così come quasi tutti gli autori dei libri e dei giornali che diffusero. Questa caratteristica si rivelò in modo evidente all'interno dei movimenti anarco-sindacalisti. In relazione alla discriminazione di genere che soffrivano le donne, entro tali movimenti prese piede la posizione secondo la quale tutto si sarebbe risolto attraverso la difesa dell'uguaglianza tra uomini e donne, tanto in ambito economico quanto lavorativo. La conseguenza fu che non vennero messi in discussione i principi della società patriarcale. La comparsa, entro alcuni contesti, di ciò che con il passare del tempo prese il nome di anarco-femminismo non fu dunque altro che una reazione a tale errore. È curioso notare, infine, che nei Paesi d'oltremare, alcune delle iniziative più ambiziose di emancipazione femminile pre-

20. Walt e Schmidt, 2009: 282.

21. Ibid, 2009: 283.

22. Ibid, 2009: 284.

sero corpo in seno a processi di ibridazione tra comunità indigene e anarchiche.

Nel mondo libertario, tanto in Europa quanto nell'oltremare, ebbe un rilievo notevole la diffusione della parola scritta, sotto forma di libri e riviste e sotto forma soprattutto di traduzioni di testi dei classici europei, dove in cima alla lista troviamo le opere di Bakunin, di Kropotkin, di Malatesta e di Élisée Reclus (ancora una volta tutti maschi). A tal proposito, un ruolo fondamentale lo svolsero gli atenei, le biblioteche e i teatri sociali, compiendo uno sforzo che ebbe conseguenze evidenti, prima fra tutte la consistente presenza delle idee anarchiche nelle espressioni letterarie dei vari Paesi, soprattutto in America Latina<sup>23</sup>, ma in modo minore anche in Asia. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che la diffusione della parola scritta, per molti versi estremamente utile, si tradusse anche in una difficile relazione con molti popoli indigeni, quasi sempre immersi in una cultura orale.

Mi si permetta infine di concludere questo paragrafo ricordando un fenomeno di particolare interesse, ovvero quelle leggi che prevedevano l'espulsione degli «anarchici stranieri». Nel 1902 fu proposto un trattato internazionale che avrebbe dovuto essere sottoscritto da 17 Stati americani – tra questi Argentina, Bolivia, Cile, Colombia, USA, Messico, Perù e Uruguay –, in cui si legavano all'anarchismo delitti quali, addirittura, il parricidio, l'avvelenamento, l'infanticidio, lo stupro e l'incen-

23. Cfr. i numerosi esempi raccolti in Cappelletti, 1990.

dio<sup>24</sup>. Tra i governanti e dunque anche nell'immaginario collettivo si diffuse la convinzione che le idee anarchiche dovessero senza dubbio provenire dall'esterno, poiché non facevano parte dei buoni sentimenti che animavano i lavoratori nazionali. «È necessario che gli elementi nazionali sviluppino le loro idee e la loro causa operaia all'interno di processi sani e patriottici. Gli elementi stranieri seminano idee antipatriottiche, pretendendo di cancellare il sentimento della patria, e predicano processi chiaramente anarchici», affermò il deputato Saavedra in Bolivia<sup>25</sup>.

## **Quattro continenti**

In questo paragrafo proporrò un breve percorso che ha l'ambizione di individuare in che modo gli ideali anarchici arrivarono in alcuni luoghi dell'America, dell'Africa – cui aggiungo il Medio Oriente – dell'Asia e dell'Oceania. Questo percorso, così come l'impegno – che assumerò più avanti – di esaminare la relazione tra i movimenti anarchici e i popoli indigeni, è il prodotto della consultazione di materiali relativi a oltre trenta aree geografiche che a mio avviso contribuiscono a fornire una documentazione sufficientemente ampia per poter tracciare un quadro generale. Ciononostante, resta pur sempre vero che l'autore di queste righe non è

24. Rodríguez García, 2014: 25.

25. Cit. in Rodríguez García, 2014: 35.

in alcun modo un esperto di tali aree geografiche, fatto per cui si è dovuto rimettere – senza possibilità di poterlo contraddire – al lavoro di altri per tentarne alcune interpretazioni. In ogni caso, mi auguro che i consigli che potranno raccogliersi intorno a quanto intendo sostenere permetteranno di superare le tante lacune che questo libro senza dubbio contiene.

### *America*

In *Canada* e negli *Stati Uniti* gli ideali anarchici furono portati dagli immigrati europei. Nel Quebec si fece valere, in particolare, l'influenza dei libertari francesi, così come degli statunitensi e in modo significativo dei lavoratori di origine ebraica<sup>26</sup>. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, la lista dei luoghi di origine degli anarchici si confonde di fatto con quella dei Paesi europei, pur con la consapevolezza – come già riferito – dell'esistenza di studi che riconoscono presunte radici autoctone all'anarchismo locale. Al contrario, invece, la stretta relazione tra l'anarchismo statunitense e quello dell'Europa occidentale, agli occhi di molti studiosi, giustificherebbe l'incorporazione degli Stati Uniti entro il nucleo originario dell'anarchismo.

Per quanto riguarda il *Messico*<sup>27</sup>, a parte l'influenza di qualche pensatore proto-anarchico e del fourierismo<sup>28</sup>, si rende necessario evidenziare la fi-

26. Dupuis-Déri, s.d.: 5-6.

27. Rispetto all'America Latina confronta la cronologia riportata in Colectivo Alas de Xue, 2000: 203-236.

28. Cappelletti, 1990: CLXXVII.

gura, singolarissima, di un greco, Plotino Rhodakantaty, bene o male ispirato da Fourier e Proudhon<sup>29</sup>. Non mancò inoltre l'influenza dei migranti spagnoli – soprattutto di quelli esiliati in seguito alla restaurazione della monarchia nel 1874<sup>30</sup> –, dell'anarchismo cubano e successivamente di quello statunitense. Nettlau, tuttavia, lamenta per il Messico la debolezza della presenza di immigrati spagnoli e italiani che a suo dire avrebbero fornito un impulso maggiore all'anarchismo locale. In questo senso paragona il Messico all'Argentina e all'Uruguay, dove tale componente fu fondamentale<sup>31</sup>.

A *Panama* si registrarono flussi migratori importanti generati dai progetti e delle opere del canale, con lavoratori provenienti dall'Europa, dall'Asia e dalle Antille<sup>32</sup>. La cosa più probabile è che gli ideali anarchici siano stati introdotti principalmente da immigrati di origine spagnola, insieme ai francesi e agli italiani. In qualche caso anche le pubblicazioni provenienti da L'Avana risultarono importanti<sup>33</sup>. Una legge del 1904, d'altra parte, vietò l'immigrazione di anarchici<sup>34</sup>. In *Salvador* rimase traccia, nella seconda metà del XIX secolo, della presenza dell'anarchico francese Anselme Bellegarrigue<sup>35</sup>.

29. Arteaga Castillo, 2005: 9.

30. Gómez-Muller, 2009: 218.

31. Nettlau, 2008: 33-34.

32. Cappelletti, 1990: CLV.

33. Shaffer, 2010: 278.

34. Viñas Porter, 2015: 122.

35. Jacob, s.d.

Più in generale, in tutto il Centroamerica<sup>36</sup> è facile rilevare l'influenza dell'anarchismo spagnolo, messicano e panamense<sup>37</sup>.

Per quanto riguarda *Cuba*, ho già anticipato che L'Avana rappresentò il principale centro di irradiazione dell'anarchismo nei Caraibi<sup>38</sup>; un'irradiazione che raggiunse la Florida<sup>39</sup>. A Cuba fu evidente l'influenza del socialismo utopico spagnolo<sup>40</sup> e più avanti quella dello stesso anarchismo iberico, che si rivelò tanto negli ultimi anni della colonia<sup>41</sup> quanto successivamente. Sembra che anche a Porto Rico furono i migranti spagnoli a introdurre l'anarchismo<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda la *Colombia* gli ideali anarchici, provenienti dall'Europa e dai Caraibi, fecero il loro approdo tramite i porti del nord del Paese – Cartagena, Barranquilla e Santa Marta<sup>43</sup> – e dal delta del fiume Magdalena<sup>44</sup>. E lo fecero, almeno nella loro versione proudhoniana, in tempi molto rapidi<sup>45</sup>. Nel confinante *Venezuela*, si registrò la presenza di alcuni proto-anarchici come «Coto» Paúl<sup>46</sup>,

36. Taracena Arriola, 2012.

37. Cappelletti, 1990: CLVIII.

38. Viñas Porter, 2015: 219

39. Shaffer, 2010: 278 e ss.

40. Cappelletti, 1990: CLXIII.

41. Fernández, 2000: 25.

42. Viñas Porter, 2015: 99.

43. Gómez-Muller, 2009: 70-71.

44. Vitale, s.d.: 18.

45. Colectivo Alas de Xue, 2000: 203.

46. Montes de Oca, 2016: 32.

quella del socialismo utopico e quella dei seguaci di Proudhon<sup>47</sup>. Tali figure pionieristiche, come spesso accade, non provenivano dalle classi popolari. Anche se dopo la repressione della Comune di Parigi, nel 1871, giunsero in Venezuela comunardi francesi che insieme a migranti tedeschi e svizzeri crearono un primo nucleo dell'Internazionale<sup>48</sup>, con il passare del tempo prese piede soprattutto l'influenza degli anarchici spagnoli<sup>49</sup>. La successiva diffusione dell'anarco-sindacalismo dovette invece molto ai migranti catalani<sup>50</sup>. A quanto sembra, infine, in Venezuela ebbero eco anche le norme legali che si proponevano di espellere i migranti anarchici<sup>51</sup>.

In *Ecuador* gli ideali anarchici arrivarono tardivamente, già nel XX secolo. In questo caso, più che ai migranti europei si fa riferimento alla letteratura anarchica che veniva distribuita nel Paese, oltre che all'influenza degli anarchici argentini, cileni e solo occasionalmente anche spagnoli che sarebbero sbarcati nel porto di Guayaquil<sup>52</sup>. Si è fatto anche riferimento alla risonanza che ebbero gli scritti del peruviano Manuel González Prada<sup>53</sup>. Anche nel caso del *Perù* si ritiene che la presenza dei migranti europei

47. Ibid, 2016: 44-45 e 54.

48. Ibid, 2016: 63.

49. Ibid, 2016: 67.

50. Montes de Oca, 2016: 91.

51. Ibid, 2016: 93.

52. Páez, 1986: 26.

53. Cappelletti, 1990: CXLV.

fu piuttosto limitata, sebbene non mancarono alcuni viaggiatori italiani. L'anarchismo peruviano beneficiò tuttavia dei contatti con gli anarchici argentini e in misura minore cileni<sup>54</sup>, oltre che della relazione che il sopraccitato Manuel González Prada intrattene con spagnoli e francesi<sup>55</sup>. Per quanto riguarda la *Bolivia*, gli ideali anarchici si diffusero in un contesto urbano<sup>56</sup> solo a partire dal XX secolo, soprattutto grazie ai rapporti tra i lavoratori boliviani, cileni e argentini, dunque non attraverso la migrazione europea. Furono molti, infatti, gli operai boliviani che si trasferirono nel vicino Cile e in Argentina per lavorare e non mancarono, viceversa, i cileni che si trasferirono in Bolivia<sup>57</sup>.

Per quanto riguarda il *Cile*, nel contesto di un movimento che esprimeva meno peso rispetto a quello di altri Paesi latinoamericani, a partire dalla decade del 1880 si rese evidente l'influenza dei migranti spagnoli e in qualche modo anche degli attivisti argentini<sup>58</sup>. Sappiamo già che l'*Argentina*, dove si registrò un'ingente produzione letteraria sotto forma di libri, opuscoli e riviste<sup>59</sup>, fu il principale luogo di ingresso degli ideali anarchici in America del Sud. Questi ideali furono portati da migranti e rifugiati francesi – fuggiti dopo la repressione della Comune

54. Pareja Pflücker, 2015: 66 e 7, e Hirsch, 2010: 249.

55. Hirsch, 2010: 229.

56. Rodríguez García, 2014: 9-10.

57. Gordon e Grietzar, 2013.

58. Cappelletti, 1990: LXXXIV.

59. Ibid, 1990: XV.

di Parigi –, italiani e spagnoli<sup>60</sup>, così come dagli ebrei provenienti dall'Europa centrale e orientale<sup>61</sup>. Nel Paese si diffuse il pregiudizio, assai condiviso, che gli anarchici fossero per definizione agitatori stranieri. Di qui alcune leggi che ne permettevano la deportazione<sup>62</sup> e il tentativo di dividere i lavoratori in base alla loro origine nazionale<sup>63</sup>. Per quanto riguarda l'*Uruguay*, dove proliferarono circoli fourieriani e proudhoniani<sup>64</sup>, prese corpo un movimento urbano animato anzitutto da immigrati europei che nel 1872 fondarono una sezione dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori<sup>65</sup>. Tra quegli immigrati vi erano numerosi francesi scampati alla repressione della Comune di Parigi e altrettanti spagnoli che fecero lo stesso dopo la caduta della prima repubblica<sup>66</sup>.

L'arrivo degli ideali anarchici in *Paraguay* fu successivo e ne troviamo riscontro solo nell'ultima decade del XIX secolo<sup>67</sup> sotto l'influenza di migranti spagnoli e argentini<sup>68</sup>.

60. Laforcade, 2010: 327 e Colectivo Alas de Xue, 2000: 207 e 208. Cfr. anche Bayer, 2009; Moreno Sainz, 2004; Munck, 1987; Oved, 1978 e Suriano, 2001.

61. Dujovne, 2008.

62. Laforcade, 2010: 330.

63. Ibid, 2010: 335.

64. Cappelletti, 1990: LXII.

65. Adams, 2015: 58 e Colectivo Alas de Xue, 2000: 205.

66. Muñoz, 2012: 8.

67. Cappelletti, 1990: LXXVII.

68. VV AA, 2016a.

In *Brasile*, infine, si registrò la presenza di proto-anarchici, socialisti utopici e proudhoniani così come, ancora una volta, dei fuggiaschi dalla repressione della Comune di Parigi<sup>69</sup>. In aggiunta a tutto ciò, occorre ricordare l'influenza, assai consistente, degli anarchici italiani<sup>70</sup> e, secondo il momento e le regioni, di quelli portoghesi, spagnoli e tedeschi<sup>71</sup>. Anche in Brasile furono frequenti i procedimenti di espulsione degli anarchici in virtù della loro condizione di stranieri<sup>72</sup>.

### *Africa e Medio Oriente*

In *Egitto* gli ideali anarchici furono introdotti dagli italiani che si stabilirono presso Alessandria ma anche attraverso l'arrivo di ebrei di diversa origine, in particolare greci. A quanto pare erano anarchici, soprattutto italiani e greci, anche molti dei lavoratori impegnati nello scavo del canale di Suez nel 1882 e nel 1894<sup>73</sup>. L'anarchismo egiziano esibì una matrice chiaramente urbana e solo in un secondo momento, agli inizi del XX secolo, poté esprimersi in lingua araba<sup>74</sup>. Nel nord dell'Africa si riscontrarono nuclei anarchici a Tunisi e ad Algeri, animati ancora una volta essenzialmente da

69. Cappelletti, 1990: CXII-CXIII, e Rodrigues, 2010: 3.

70. Toledo e Biondi, 2010: 365 e Viñas Porter, 2015: 102.

71. Cfr. Alves de Seixas, 1992; Gordon, 1978 e Hardman, 1983.

72. Viñas Porter, 2015: 99.

73. VV AA, 2014.

74. Gorman, 2010: 15.

italiani<sup>75</sup> e presumibilmente da francesi.

Nella vicina *Palestina* prese vita una realtà estremamente singolare come quella dei primi *kibbutzim*. Fondati principalmente da ebrei europei prima della nascita dello Stato di Israele, si trattava di comunità autogestite, orizzontali ed egualitarie, impegnate nello sviluppo della democrazia diretta, create al di fuori di qualsiasi azione legale e senza autorità coattive. Si fondavano, inoltre, sull'abolizione della proprietà privata e sulla rotazione dei lavori, dove la produzione e il consumo erano organizzati su basi comunistiche<sup>76</sup>. Non è superfluo ricordare, anche se

75. Adams, 2015: 30.

76. Horrox, 2009: 7 e 62-63; Mellado López, 2017: 217-264. Per quanto risulti innegabile il loro carattere generalmente libertario, ulteriormente rafforzato – negli anni immediatamente successivi alla seconda Guerra Mondiale – dall'arrivo di ebrei anarchici europei (Horrox, 2009: 112), è altrettanto vero è che la successiva deriva dei *kibbutzim*, coinvolti nelle politiche coloniali e dell'apartheid dello Stato di Israele, intraprese un'altra strada. Non solo: gli elementi di taglio libertario che avrebbero potuto sopravvivere sperimentarono invece un evidente tramonto dopo la vittoria elettorale del Likud nel 1977, ed ebbe tra le sue conseguenze principali lo spiegamento di politiche neoliberiste di mercantilizzazione e privatizzazione (Horrox, 2009: 93-96). Ciononostante, il movimento anarchico israeliano di oggi è senza dubbio più interessato alla lotta solidale con i palestinesi (Gordon e Grietzar, 2013) rispetto a quanto possano esserlo i kibbutz attuali, percepiti come elementi centrali dell'establishment politico, economico e militare.

il fatto ci porta lontano dal periodo in oggetto, che in Palestina si produssero tentativi di rifiuto, tra arabi ed ebrei, della creazione di uno Stato; tentativi che accompagnarono la scommessa iniziale dei *kibbutzim*. Jason Adams, che cita Barsky, richiama l'attenzione sul fatto che «i sionisti comunitari originari si opponevano alla creazione di uno Stato poiché questo avrebbe comportato “la suddivisione del territorio e l'emarginazione, per motivi religiosi, di una parte importante della popolazione povera e oppressa, invece che la sua unione a partire dai principi socialisti”»<sup>77</sup>. Se in *Libano* si manifestò una tradizione intellettuale di taglio libertario, non pare possa dirsi lo stesso, invece, della *Turchia*, Paese nel quale si dovette aspettare epoche più recenti, intorno al 1980, per individuare movimenti anarchici meritevoli di tale definizione<sup>78</sup>. Per quanto riguarda l'*Armenia* si riscontrò l'influenza degli emigrati residenti in Paesi occidentali e in particolare di quelli di ritorno dalla Francia e dagli Stati Uniti. Agli inizi del XX secolo emerse in modo particolare la figura di Alexander Atabekian, che intraprese solide relazioni con l'anarco-comunismo russo.

Per quanto riguarda il *Sudafrica*, gli ideali anarchici furono qui introdotti dagli inglesi e in buona misura dagli ebrei, quest'ultimi anch'essi principalmente di origine inglese<sup>79</sup>. Non mancarono, ad ogni modo, le influenze degli italiani e dei deportati por-

77. Adams, 2015: 72.

78. Baku, s.d.

79. Walt, 2010b: 35 e 46.

toghesi<sup>80</sup>. Nel resto dell’Africa, ad eccezione dei Paesi rivieraschi del Mediterraneo, l’anarchismo fu presente, sempre in forma debole, ormai entrati nel XX secolo, con manifestazioni percettibili, in Paesi come *Ghana*, *Nigeria* e *Zimbabwe*<sup>81</sup>.

### *Asia e Oceania*

L’anarchismo che trovò espressione in *India* fu il risultato dei legami con l’Inghilterra, l’Irlanda, la Francia e gli Stati Uniti. Nel quadro di un onnipresente discorso anticoloniale, fu inoltre consistente l’apporto dell’emigrazione e dell’esilio. Piuttosto frequente fu anche la presenza di anarchici locali che non esitarono nel manifestare una certa ammirazione per le pratiche del terrorismo anarchico europeo e per i *narodniki* russi, così come non mancarono le influenze di Kropotkin su Aurobindo<sup>82</sup>. Un’ampia letteratura riferisce inoltre l’esistenza di contenuti libertari già nella cultura politica e religiosa tradizionale del Paese. È il caso, ad esempio, dell’idea di una «società senza Stato», diffusa nel primo induismo e nella sua concezione di comunità chiamate a esercitare l’autogoverno<sup>83</sup>.

L’anarchismo, d’altro canto, rappresentò l’ideologia dominante nell’oriente asiatico durante la prima fase d’espansione delle idee socialiste. Ine-

80. Walt, 2010a: 182.

81. Mbah y Igariwey, 1997: 52.

82. Ramnath, 2011: 49.

83. Adams, 2015: 38; Doctor, 1964, e Marshall, 2008: 528-535.

vitabile, a tal proposito, analizzare lo sviluppo delle idee anarchiche in chiave regionale<sup>84</sup>. L'anarchismo penetrò inizialmente in Giappone (Tokyo fu il centro principale dell'espansione nella misura in cui era una città relativamente aperta rispetto a ciò che arrivava dall'Occidente<sup>85</sup>, ma non bisogna sottovalutare il ruolo svolto da Osaka<sup>86</sup>) per effetto dell'influenza di studenti nipponici radicati a Parigi e di lavoratori giapponesi residenti a San Francisco, negli Stati Uniti. Dal Giappone, l'anarchismo si propagò in Cina – per raggiungere i grandi porti della costa del Pacifico e, in particolare, Shanghai, ma anche Pechino e Quanzhou, nella provincia di Fujian<sup>87</sup> – e in Corea. Altre fonti sottolineano poi l'influenza esercitata da gruppi che, a partire dalla colonia portoghese di Macao e da Manila, capitale delle Filippine, avrebbero subito l'influsso dell'anarchismo iberico<sup>88</sup>. Infine, c'è chi ha parlato di una sorta di «comunità discorso» che avrebbe preso corpo in alcuni centri urbani del lontano oriente<sup>89</sup>.

Per entrare maggiormente nei dettagli, in *Giappone* si può individuare la presenza di alcuni pensatori proto-anarchici non influenzati dall'anarchismo europeo. È questo il caso di Ando Shoeki,

84. Dirlik, 2010: 132.

85. Hwang, 2016: 57.

86. Ibid, 2016: 74 e ss.

87. Hwang, 2010: 98, e Hwang, 2016: 20.

88. Crisi, 2015: 12-13.

89. Hwang, 2016: 11.

descritto spesso come il William Godwin giapponese<sup>90</sup>. Fatta questa eccezione, tuttavia, gli altri teorici dell'anarchismo giapponese si formarono soprattutto grazie alle traduzioni di Proudhon, Bakunin e Kropotkin<sup>91</sup>. In alcune occasioni entrarono anche in rapporto diretto con gli anarchici europei mentre sono assodati i legami con il mondo intellettuale russo, nichilista, populista e anarchico<sup>92</sup>. Ho già segnalato che il movimento libertario giapponese assunse un ruolo predominante nel consolidamento dell'anarchismo nell'oriente asiatico, che sperimentò una progressiva diffusione in molti altri luoghi, tra cui la *Corea*, dove si rivelò assai importante<sup>93</sup>. A tal proposito ebbero un ruolo decisivo i migranti coreani di ritorno da Tokyo e Osaka ma anche da Pechino e Shanghai. Se nel caso della Cina si trattava fondamentalmente di persone esiliate, in quello giapponese prevalevano gli studenti<sup>94</sup>. Appare chiaro, inoltre, che l'anarchismo giapponese fu dichiaratamente oppositore delle politiche coloniali dispiegate dai governi nipponici.

Per quanto riguarda la *Cina*, in più occasioni si è fatto riferimento al peso che gli ideali libertari rivestirono nella cultura politica nazionale. Si pensi ad esempio alla difesa di un «governo limitato», presente nel taoismo, nel confucianesimo e nello stesso

90. García, 2013: 6.

91. García, 2013: 6-7, e Lévy, 2002.

92. Konishi, 2013.

93. Adams, 2015: 35.

94. Hwang, 2016: 8-9.

buddismo<sup>95</sup>. Agli occhi di alcuni ricercatori l'anarchismo cinese, che si nutrirebbe in buona misura dalla stessa fonte, si sarebbe servito del concetto di «ordine senza coazione» postulato dal taoismo<sup>96</sup>. Adams sottolinea, inoltre, che nella gestazione dell'anarchismo locale ebbero posteriormente più rilievo le migrazioni delle comunità cinesi in Canada, Stati Uniti, Filippine, Francia, Giappone e Singapore e lo stesso colonialismo<sup>97</sup>, fatto per cui bisognerebbe aggiungere, secondo Schmidt, l'influenza, già evocata, dei libertari portoghesi deportati a Macao<sup>98</sup>. Ad ogni modo, Tokyo e Parigi furono decisivi per lo sviluppo dell'anarchismo cinese<sup>99</sup>. Se tra gli anarchici cinesi della capitale francese prevaleva un sentimento di rifiuto verso la cultura tradizionale del Paese di origine (a vantaggio di valori specificamente europei), tra quelli di stanza a Tokyo prevalse la difesa del pensiero e degli usi caratteristici della società cinese<sup>100</sup>. Come in altri contesti asiatici, infine, non bisogna sottovalutare l'influenza del nichilismo e dei *narodniki* russi<sup>101</sup>.

Se in *Vietnam* era piuttosto semplice apprezzare

95. Zarrow, 1990: 4 y 12.

96. Adams, 2015: 26; Marshall, 2008: 509-523, e Zarrow, 1990: 6-9.

97 Adams, 2015: 26 e 29.

98. Schmidt, 2013: 9.

99. Dirlik, 1991: 13 e 25, e Krebs, 1998.

100. Adams, 2015: 30.

101. Zarrow, 1990: 20.

l'influenza degli esiliati che ritornavano dalla Cina e dal Giappone, oltre che dei militanti che avevano vissuto in Francia<sup>102</sup>, nelle *Filippine* l'anarchismo fu introdotto da connazionali che avevano vissuto in Spagna<sup>103</sup>. A *Taiwan*, a quanto sembra, gli ideali anarchici arrivarono dal Giappone<sup>104</sup>, mentre i migranti cinesi furono all'origine dell'anarchismo in *Malesia*<sup>105</sup> e *Singapore*<sup>106</sup>. Per quanto riguarda l'*Indonesia*, possiamo registrare da un lato l'influenza dei tolstojani e degli anarchici cristiani olandesi, mentre dall'altro – nelle comunità cinesi –, è forte l'influenza esercitata dagli stessi indonesiani, soprattutto grazie al contributo di quegli studenti che avevano vissuto in Europa per qualche tempo<sup>107</sup>. Ho già fatto notare come l'Indonesia rappresentò forse un'eccezione, anche se non del tutto, rispetto alla norma generale che suggerisce che in Asia l'anarchismo si diffuse grazie ad asiatici che avevano lavorato o studiato in Europa o in America del Nord. Il fatto che si possa parlare di una macro-regione di espansione dell'anarchismo rende conto, in un modo o nell'altro, del perché si verificarono tentativi di dare vita a istanze comuni in tutto l'oriente asiatico. Lo testimonia, ad esempio, il convegno che si tenne a Nanjing nel 1927, dove si diedero appun-

102. Crisi, 2015: 53.

103. Ibid, 2015: 53, e VV AA, 2017c.

104. Ibid, 2015: 54.

105. Ibid, 2015: 54.

106. VV AA, 2017d.

107. Damier e Limanov, s.d.

tamento numerosi attivisti provenienti da Corea, Cina, India, Giappone, Taiwan e Vietnam<sup>108</sup>.

Concluderò questo capitolo ricordando che tanto in *Australia* quanto in *Nuova Zelanda* le idee anarchiche arrivarono, ancora una volta, dall'Europa e occasionalmente dagli Stati Uniti. L'anarchismo australiano ricevette influenze provenienti soprattutto da questi ultimi e dall'Inghilterra, solo in secondo luogo dalla Francia<sup>109</sup>. Qualcosa di simile accadde con la Nuova Zelanda<sup>110</sup>.

108. Hwang, 2010: 121.

109. Goyens, 2015: 1, 2 e 6, e VV AA, 2018a.

110. Boraman, 2007.



### III. Gli anarchismi ibridi

Trovo qui opportuno aprire uno spazio di riflessione per ricordare che sono piuttosto numerosi i casi in cui si è tentato di adattare al peculiare contesto locale gli ideali anarchici provenienti dall'Europa. A tal proposito, sebbene facendo ricorso a concetti dai confini non sempre chiari, si è parlato di «anarchismi ibridi», «meticci» e, talvolta, «creoli». Proverò dunque ad illustrare alcuni esempi che fanno riferimento a tali denominazioni.

Il termine «anarchismo meticcio» è stato impiegato soprattutto in relazione al *magonismo* messicano per descrivere ciò che sembrava una rielaborazione dell'anarchismo europeo<sup>1</sup>. I *magonisti* infatti, rifiutarono l'idea che il loro movimento fosse una identica riproposizione delle teorie di Bakunin e Kropotkin, rivendicando al contrario quella che consideravano un'originale applicazione degli ideali anarchici<sup>2</sup>.

1. Abad de Santillán, 2011: 8.

2. Trejo, 2010: 15.

Anche a Porto Rico<sup>3</sup> e in Colombia<sup>4</sup> è stato segnalato come l'anarchismo si caratterizzasse nei termini di una rielaborazione locale. In Perù, l'argomento principale in favore della natura sostanzialmente autonoma dell'anarchismo locale lo offrì il fatto, già accennato, che la presenza di immigrati europei fu piuttosto ridotta, a conferma che l'anarchismo – in qualche modo – aveva profonde radici native<sup>5</sup>. Similmente, per quanto riguarda la Bolivia, si è spesso sottolineato come l'anarchismo incorporò, in modo significativo, la memoria delle lotte autoctone<sup>6</sup>. A tal proposito in Argentina si fece strada la critica che una parte della sinistra rivolse agli anarchici di origine straniera, accusati di non aver saputo tenere in considerazione i tratti caratteristici e specifici della vita del Paese<sup>7</sup>. Attraversando l'oceano Atlantico, anche in Egitto è possibile trovare alcune tracce della volontà di stabilire un nesso tra le forme di organizzazione locale dei lavoratori e quelle eu-

3. Meléndez Badillo, 2014: 26 e 61.

4. Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular, 2011: 195. In Colombia si è parlato anche di «socialismo me-ticcio», formula che sarebbe stata coniata per descrivere la debolezza teorica e programmatica di molte delle forze politiche locali, compromesse dal lassismo della cultura politica nazionale. Cfr. Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular, 2011: 41 y 111.

5. Pareja Pflücker, 2015: 73.

6. VV AA, 2011b: 5.

7. Viñas Porter, 2015: 80.

ropee sulla base di un'etica internazionalista<sup>8</sup>.

Si può notare come tra gli esempi passati in rassegna ve ne siano alcuni che rimandano all'influenza che le popolazioni autoctone e le loro specifiche forme di vita hanno esercitato rispetto alla costruzione del pensiero anarchico locale, così come ve ne sono altre che in modo forse meno avvincente rendono conto del tentativo di adattare le idee anarchiche importate da fuori alle condizioni e al contesto locale. Oltre a tale distinzione occorre considerare anche un'ulteriore questione tipica nell'oriente asiatico – continuo a macinare chilometri – che si esprime nel confronto tra i cosiddetti «anarchici antimoderni», difensori dei presunti valori tradizionali delle società locali, e «anarchici modernisti», più inclini ad accettare le nuove proposte dell'Europa e degli Stati Uniti, anche nell'ottica di un'agognata rivoluzione sociale che possa mettere fine a valori ritenuti ormai antiquati. Sullo sfondo di queste due diverse posizioni, per certi versi, è inoltre possibile scorgere un progetto «nazionalista» e uno «internazionalista», anche se resta indubbio come la prima delle due posizioni adotti spesso le nozioni e i concetti del pensiero tradizionale al fine di consentire una più veloce espansione degli ideali anarchici. In questo senso, come ribadirò più avanti, ha svolto un ruolo fondamentale il recupero di pensatori che, in un passato lontano, avevano postulato teorie agrarie di matrice utopistica, soprattutto nel momento in cui

8. Gorman, 2010: 21. Questo vincolo prese corpo, in particolare, tra i lavoratori del tabacco, i calzolai e i sarti.

si diffondeva il timore che l'irruzione delle potenze occidentali avrebbe messo fine a molti degli elementi salutari della vita cinese<sup>9</sup>. Tale scontro fra tradizione e modernità fu senza dubbio presente in Giappone e in Cina, ma anche in Corea<sup>10</sup>.

Il caso cinese – come anche quello statunitense che affronteremo tra poco – contribuisce a gettare una luce interessante rispetto alla questione degli anarchismi ibridi. Lo fa nell'assunto per cui nulla di ciò che arrivò dall'esterno mancava di precedenti nel pensiero e nella pratica storica della Cina<sup>11</sup>, a significare che ci sarebbero valide ragioni per parlare di un anarchismo autoctono. Parallelamente, alla luce di tale convinzione, avrebbe preso piede l'idea che la realizzazione dell'anarchismo in Cina non sarebbe stata così difficile poiché le fondamenta stesse della cultura cinese si erigono sui principi taoisti e confuciani dell'«indifferenza» e della «non interferenza». A ciò si dovrebbe inoltre aggiungere il fatto che, da sempre, il governo in Cina è stato considerato lontano dal popolo, suscitando solo sfiducia<sup>12</sup>. È opportuno sottolineare, in ogni caso, che tali considerazioni non hanno la presunzione di offuscare l'innegabile origine occidentale della teorizzazione anarchica che in fondo non può che rivelarsi anche in Cina nei termini di uno sforzo di adattamento alla realtà locale.

Ho già anticipato che occorre prestare attenzione

9. Dirlik, 2010: 145

10. Hwang, 2016: 32.

11. Scalapino e Yu, 1975: 26.

12. Ibid, 1975: 65.

a un ultimo caso di particolare interesse, quello statunitense. Uno spunto interessante per la questione in oggetto lo offre un libro di Eunice Minette Schuster, del 1932, intitolato *Native American Anarchism*<sup>13</sup>. La tesi principale di quest'opera sostiene che lo sviluppo dell'anarchismo nordamericano deve meno all'influenza europea di quanto non sia debitrice dei movimenti autoctoni<sup>14</sup>. Il testo non si interessa alle presunte pratiche libertarie degli indigeni nordamericani ma alla costruzione di un eventuale discorso «anarchico» indipendente negli Stati Uniti. Discorso che, stando all'autrice del libro, dovrebbe ben poco all'anarchismo europeo, se non – in modo tangenziale – alle figure di Proudhon<sup>15</sup> e Stirner e ai socialisti utopici come Owen e Fourier. Secondo Schuster l'anarchismo europeo sarebbe infatti profondamente legato alle perversioni anarco-collettiviste e anarco-comuniste, ben lontane dalle basi fondamentalmente individualiste di quello statunitense che, in certo grado influenzato dalla religione, avrebbe preso forma in modo pressoché autonomo. La perversione sarebbe stata introdotta nel pensiero anarchico statunitense dai migranti europei – soprattutto tedeschi, russi, italiani ed ebrei<sup>16</sup> –, i quali avrebbero poi sofferto il peso delle leggi di deportazione come quelle approvate nel 1917-1918<sup>17</sup>.

13. Schuster, 1932.

14. Petri, 2018: 68.

15. Schuster, 1932: 161.

16. Ibid, 1932: 160.

17. Ibid, 1932: 175.

Evidentemente, come ci si poteva aspettare, proposte analitiche come quella di Schuster – tese a sostenere l'origine locale dell'anarchismo statunitense –, non concedono il minimo spazio al ruolo che potrebbero aver avuto le popolazioni indigene. Non si considera, ad esempio, l'esistenza degli irochesi i quali, alieni al concetto di proprietà privata, lavoravano in comune e distribuivano egualitariamente i beni a disposizione. In una società matrilineare come quella irochese, inoltre, erano le donne a coordinare la vita di villaggio<sup>18</sup>. «Non c'erano né leggi né norme, né sceriffi né controllori, né giudici né giurati, né tribunali né carceri, tutti apparati di autorità delle società europee»<sup>19</sup>. A differenza di quanto accadeva in quest'ultime, gli indigeni irochesi si sentivano parte integrante della natura, «delle rocce e degli alberi, degli animali e degli uccelli»<sup>20</sup>.

18. Zinn, 2005: 20.

19. Gary Nash, cit. in Zinn, 2005: 21.

20. Dale van Every, cit. in Zinn, 2005: 135.

## **IV. Le pratiche libertarie dei popoli indigeni**

Il principale obiettivo di questo capitolo è quello di raccogliere dati che testimonino la presenza di pratiche di carattere libertario che da tempo immemore caratterizzano una grande varietà di popoli indigeni nei cinque continenti. A tale scopo farò riferimento a due ambiti principali: il primo è rappresentato dalla letteratura del pensiero anarchico mentre il secondo, più denso, riguarda i saperi elaborati da alcuni celebri antropologi. Come premessa cercherò di rinfrescare la memoria del lettore ricordando quelle teorie e quelle pratiche che, ben prima del XIX secolo e lontane dalle realtà indigene, caratterizzarono pensatori e movimenti di segno anche molto diverso tra loro.

### **Libertari da tempo immemore**

Una buona guida per entrare in dialogo con quei pensatori e quei movimenti appena evocati è il libro di Ángel J. Cappelletti, *Prehistoria del anarquismo*.

smo<sup>1</sup>. Telegraficamente, in una sorta di rapida rassegna, occorre citare alcuni filosofi della Grecia classica come Zenone e Aristippo o pensatori come La Boétie e le sue riflessioni sulla servitù volontaria elaborate nel XVI secolo. Va menzionato, inoltre, il *Tao Te King* di Lao Tsé, che costituisce l'esempio di una prospettiva politica proto-anarchica ancor prima che un testo di carattere mistico e religioso<sup>2</sup>. Il fenomeno del millenarismo<sup>3</sup>, in molte delle sue manifestazioni dell'Europa medievale, rappresenta anch'esso un precedente interessante dal punto di vista del duro scontro con la Chiesa ufficiale. Jan Hus e gli hussiti, come gli anabattisti, si fecero promotori della difesa di un'idea di comunità articolata dal basso, opposta al sistema gerarchico ecclesiastico, mentre il francescanesimo, almeno nelle sue origini, intraprese ed espresse una relazione con la natura che oggi potremmo definire libertaria. Anche all'interno dell'Islam emersero numerose correnti antiautoritarie ed egualitarie che si scontrarono con i governi di turno<sup>4</sup>. Sono infine riscontrabili approcci libertari in movimenti inglesi come quello dei *diggers*, che intorno alla metà del XVII secolo si dedicarono a occupare e coltivare le terre di cui erano stati spossessati, e quello dei *levellers* che, nello

1. Cfr. Cappelletti, 2006.

2. Morris, 2008: 43.

3. Cohn, 1970.

4. Cfr. VV AA, 2017b. Sulle confluenze e i dialoghi tra anarchismo e islam, cfr. Prado, 2010, e Veneuse, 2009.

stesso secolo, contestò i poteri costituiti difendendo l'idea di una società egualitaria.

Per concludere, mi si permetta ora di citare tre esempi significativi di realtà che in qualche modo possono rimandare agli ideali anarchici e alle pratiche libertarie. Il primo riguarda alcune espressioni della pirateria e risulta particolarmente stimolante in quanto rivela la facilità con cui realtà estremamente interessanti possono rimanere nell'oblio o essere rimosse. In alcune manifestazioni della pirateria si realizzarono modelli sociali assai peculiari dove i protagonisti entrarono in forte conflitto con il potere. Per certi versi si trattava di realtà in cui imperavano la solidarietà e la fraternità, le decisioni venivano prese collettivamente, si condividevano rischi e guadagni – con un'equa redistribuzione dei profitti, anche tra i feriti – e si disprezzava l'ideale dell'accumulazione della ricchezza<sup>5</sup> dimostrando un sincero spirito d'accoglienza verso genti di diversa origine nazionale e «razziale»<sup>6</sup>. I capitani non godevano di privilegi speciali e potevano essere destituiti in qualsiasi momento. Inoltre era frequente che venissero prese misure punitive contro coloro che si fossero resi partecipi di azioni segnate dallo sfruttamento<sup>7</sup>. Non era raro che i pirati fossero antichi schiavi: la pirateria offriva prospettive di libertà sconosciute in altri ambiti sociali. Nel mondo piratesco infine, sebbene con numeri poco rilevanti, non man-

5. Do or Die, 2005: 8.

6. Linebaugh e Redijer, 2012: 162 e seguenti.

7. Do or Die, 2005: 21 y 25.

carono le donne, le quali solitamente approdavano a questo orizzonte per evitare i ruoli cui sarebbero state relegate dalle convenzioni dell'epoca<sup>8</sup>. Molti dei pirati dei Caraibi finirono con l'assumere stili di vita indigeni nel quadro di piccole realtà comunitarie di piccole isole, senza farsi ammaliare dall'accumulazione di ricchezza<sup>9</sup>.

Il secondo esempio rimanda all'impronta, ancora oggi riscontrabile, di molte forme di organizzazione politica e sociale osservate durante l'epoca medievale in Europa occidentale. Kropotkin si riferì al comune medievale nei termini di «una federazione di arti e mestieri, ognuna delle quali era costituita da una lega di lavoratori e cittadini che a loro volta, come città libere, si federavano in forma regionale e continentale con altre città»<sup>10</sup>. Ma è anche il caso, diverso da quello delle città, dei *consigli aperti* e delle *comuni franche*. In entrambi erano le assemblee a prendere le decisioni relative alla sfera pubblica e ai beni comuni in base a quella che soleva essere una combinazione tra proprietà familiare e proprietà comunale. Nel quadro di realtà come que-

8. Do or Die, 2005: 38-39.

9. È opportuno sottolineare che la pirateria del Mediterraneo si esprime diversamente da quella dei Caraibi. Si fa riferimento soprattutto a modalità che – presso Algeri, Tunisi e Salè, nella costa atlantica dell'attuale Marocco –, per quanto spesso più democratiche dei sistemi politici in voga nell'Europa del XVI secolo, non avevano tuttavia nessuna dimensione utopica e libertaria. Cfr. Lamborn Wilson, 2003.

10. Cit. in Montes García, 2015: 17.

ste si facevano valere formule di solidarietà e mutuo appoggio producendo, per quel tempo, una notevole libertà per le donne nonché lo spiegamento delle milizie popolari<sup>11</sup>. Nonostante il processo di secolarizzazione del XIX secolo e nonostante gli effetti dell'industrializzazione liberale, in diversi luoghi della penisola iberica resistono ancora oggi forme simili di consigli e spazi comunali<sup>12</sup>.

In terzo e ultimo luogo è doveroso citare l'esempio costituito dai gitani: insofferenti al potere, impegnati a preservare le loro regole di convivenza, permanentemente emarginati, spesso implicati in migrazioni che rompono la logica degli Stati e per questo eternamente perseguiti e puniti, mi pare che la dimensione libertaria che con tutta evidenza circonda le comunità gitane meriti uno studio dettagliato ancora da venire.

## **I pensatori anarchici e le pratiche libertarie dei popoli indigeni**

In questo paragrafo presenterò un rapido excursus relativo a ciò che a partire dal XIX secolo alcuni teorici dell'anarchismo espressero sull'eventuale presenza di pratiche libertarie nelle comunità indigene. Come avremo modo di vedere, fu un tema

11. Algarra Bascón, 2015: 22-23; sul collettivismo agrario, cfr. anche Costa, 1993.

12. Cfr. Rodrigo Mora, 2008 e Santos Vera e Madina El-guezábal, 2012.

molto dibattuto negli ambienti anarchici e il più delle volte si accompagnò a una critica della società industriale e delle sue illusioni<sup>13</sup>. È opportuno sottolineare, tuttavia, che nonostante tali studiosi riscontrassero nei popoli primitivi e nelle loro pratiche ragioni che consentivano loro di sostenere le teorie anarchiche, non identificavano in quelle comunità realtà da riprodurre e imitare, poiché rinviavano alla condizione di popoli che in virtù di una pregiudizievole applicazione del concetto di «progresso» venivano irrimediabilmente etichettati come «arretrati»<sup>14</sup>.

Per cominciare possiamo fare riferimento ai fratelli Élie ed Élisée Reclus. Il primo, autore di un testo intitolato *Les primitifs* (1885)<sup>15</sup>, sulla base di informazioni raccolte da viaggiatori e missionari della seconda metà del XIX secolo, sottolineò che nonostante la loro arretratezza i cosiddetti «selvaggi» non parevano inferiori ai cosiddetti «civilizzati», né moralmente né intellettualmente. A tal proposito, inoltre, pose l'attenzione sul fatto che quanto sappiamo relativamente a quei popoli lo abbiamo appreso, per lungo tempo, dal punto di vista dei colonizzatori<sup>16</sup>. Da parte sua, anche Élisée si interessò alla questione indigena mostrandosi sorpreso nel trovare intorno al 1860, presso la Sierra Nevada di Santa Marta, in Colombia, una repubblica idilliaca

13. Jarrige, 2016: 36.

14. Montañez Pico, 2018: 11.

15. Morris, 2008: 35.

16. Reclus, 2017.

che pareva realizzare il modello dei falansteri e le proposte di Owen<sup>17</sup>. Inoltre, in un testo sui Kru della Liberia li descrisse come un popolo che rifiutava il potere autoritario, si opponeva categoricamente al traffico degli esseri umani e metteva in pratica forme di proprietà collettiva<sup>18</sup>.

Piotr Kropotkin sostenne che non è la competizione o il conflitto – almeno non solo – a caratterizzare la natura delle società umane, spesso segnate in modo consistente, invece, da elementi di solidarietà, cooperazione e mutuo appoggio<sup>19</sup>. E rispetto ai popoli primitivi, evidenziò come questi mostrassero condotte solidali nella loro vita quotidiana e nell'attenzione verso i disabili; ne segnalò il carattere socievole e amicale; portò l'attenzione sulla presenza di forme di lavoro collettivo nelle loro comunità e infine sottolineò come spesso non fossero dotati di capi<sup>20</sup>. È anche interessante far notare che quando Kropotkin illustrò le sue tesi sul mutuo appoggio non si servì solo di esempi relativi ai cacciatori-raccoglitori e a molti altri popoli «primitivi», ma fornì altri esempi che riguardavano quanto accadde in molte città del medioevo europeo o nelle stesse società contemporanee. Infine avvalorò le sue tesi facendo ricorso anche ad argomentazioni di tipo biologico, mostrando numerosi esempi di specie animali che migliorano la loro condizione in virtù

17. Colectivo Alas de Xue, 2000: 74.

18. Reclus, 2014: 194-196.

19. Morris, 2004.

20. Kropotkin, s.d.: 90-97.

della solidarietà e della cooperazione. Per quanto Kropotkin non si dimostrò del tutto estraneo all'idea positivista secondo cui le società si sviluppano in direzione di una presunta «civilizzazione», portò tuttavia l'attenzione sul fatto che in tutte le società umane esiste una tendenza al mutuo appoggio<sup>21</sup>.

Sulla scia delle ricerche kropotkiniane relative ai precedenti libertari nell'Europa medievale, l'anarchico tedesco Gustav Landauer dedicò una parte del suo impegno ad attribuire soggettività rivoluzionaria a quanti richiedono un'organizzazione comunale interconnessa, come si verifica nel caso di determinate espressioni del popolo ebraico, caratterizzate da una spinta spirituale comune<sup>22</sup>. Da parte sua, e più vicino nel tempo, Murray Bookchin identificò quelli che a suo intendere erano i tratti più interessanti delle prime società tribali: l'equità, l'assenza di dominazione e coazione, la proprietà comune e il mutuo appoggio. Vero è che per Bookchin la priorità stava nel prendere nota di cosa significassero tutti quei tratti e non cercarne una ideale imitazione

21. Walt e Schmidt, 2009: 301. Estraneo al mondo libertario – ma molto vicino ad esso -, William Morris, interessato al comunismo primitivista, si dedicò allo studio di determinate manifestazioni di progetti anarchicheggianti, soprattutto nella storia tedesca medievale, e cercò di mostrare come le esperienze passate potrebbero servire d'esempio per il futuro (Seaman, 2003). Inoltre, Morris, marxista libertarieggiante, si pronunciò in favore della decentralizzazione economica e rifiutò sempre le formule di carattere autoritario (Frye, 1982: 311).

22. Mellado López, 2017: 170.

che riproducesse la condizione delle società di cacciatori-raccoglitori<sup>23</sup>. Per concludere, gli anarco-primitivisti – e tra questi non possiamo evitare di citare John Zerzan – sostengono che prima dell'introduzione dell'agricoltura gli esseri umani vivevano in piccole comunità nomadi di carattere egualitario prive di gerarchie. Sarebbe stata l'irruzione della tecnologia, accompagnata dall'apparizione delle strutture del potere astratto, che avrebbe portato alla divisione del lavoro e dunque alle gerarchie. La civiltà che ne risultò – la nostra – avrebbe infine determinato lo sviluppo di un sistema di addomesticamento, controllo e dominazione<sup>24</sup>.

## **Cosa dice l'antropologia**

Sono molti gli antropologi che si sono interessati ai popoli indigeni e alle loro pratiche libertarie. A tal proposito basti ricordare i nomi di Edward Evans-Pritchard, Marcel Mauss e, in un certo momento, anche quello di Alfred Radcliffe-Brown. Buona parte delle loro ricerche fu orientata allo studio delle società senza Stato e alla messa in discussione del pregiudizio, assai diffuso, secondo cui gli indigeni sarebbero condannati a un'esistenza priva di futuro in virtù della loro incapacità di sfruttare in modo efficace l'ambiente naturale<sup>25</sup>.

23. Morris, 2008: 39.

24. VV AA, 2018c.

25. Clastres, 1980: 130.

Le riflessioni di questi e altri antropologi riguardarono società di diversi tipi<sup>26</sup> diffuse nei cinque continenti. A volte si trattava di società che facevano riferimento ai tempi passati mentre altre riguardavano società ancora presenti. In alcune occasioni riguardavano società di cacciatori-raccoglitori e in altre no. Barclay, per fare un esempio, ci ricorda che esistono società basate sull'agricoltura – come quelle riscontrate in Islanda, tra i berberi o tra i Santal dell'India –, organizzate in confederazioni decentralizzate che somigliano molto all'ideale libertario<sup>27</sup>. Inoltre, c'è anche chi ha individuato l'impronta dell'anarchismo in seno agli stessi imperi, sebbene si trattasse comunemente di società gerarchizzate, stratificate e divise secondo l'asse verticale del potere politico, con aristocrazie e caste religiose o militari<sup>28</sup>. Comunque stiano le cose, occorre rifuggire facili accostamenti. Clastres, ad esempio, ha evidenziato come un'economia di caccia, pesca e raccolta non esiga necessariamente una vita nomade. L'assenza di agricoltura, dunque, è compatibile con la sedentarietà, a dimostrazione del fatto che se molti popoli non hanno sviluppato sistemi agricoli non è stato per incapacità ma per mancanza di necessità.

26. Cfr. Broome, 2010; Clastres, 2009; Dentan, 1979; Evans-Pritchard, 1971; Graeber, 2007; Leacock e Lee, 1987; Lee, 2003; Lizot, 1976; Maddock, 1974; Middleton e Tait, 1958; Overing, 1975; Reig, 2018; Shepard, 1973; Turnbull, 1962; White, 1959, e Zerzan, 1994.

27. Barclay, 1990: 93 e seguenti.

28. Clastres, 1980: 81.

Lo stesso Clastres ha puntualizzato che molte delle comunità che vivevano di agricoltura hanno deliberatamente deciso di farne a meno per dedicarsi in modo quasi esclusivo alla caccia<sup>29</sup>. Per il resto, sembra assodato come ci siano gruppi di cacciatori-pescatori-raccoglitori – nomadi o meno – che presentano le stesse caratteristiche dei loro omologhi dediti all'agricoltura<sup>30</sup>.

Chiarito questo, per andare al dunque, occorre chiedersi per quale ragione sia da assumere come naturale il giudizio dominante secondo cui l'accesso all'agricoltura sarebbe il segno di un indubitabile progresso. Di pari passo, dunque, occorre chiedersi anche per quale ragione si ritiene che manchi qualcosa alle società che non ne fanno uso. Non ci sono forse solidi motivi per concludere – come fa Richard Broome – che tali società trovano di che soddisfare i loro bisogni senza ricorrere all'agricoltura?<sup>31</sup> Il punto è che esistono innumerevoli dati che ci invitano a confermare la tesi di Paul Shepard, secondo il quale le società agricole si caratterizzerebbero per la loro «omocentricità», il cui sintomo è il delirio d'onnipotenza, espresso da un certo disinteresse nei confronti di quelle piante e quegli animali ritenuti privi di utilità economica e connotate dalla loro propensione a sviluppare forme di schiavitù<sup>32</sup>. Tale prospettiva, come conseguenza, deter-

29. Clastres, 2011: 171.

30. Ibid, 2011: 172.

31. Broome, 2010: capitolo 1.

32. Shepard, 1973: 19-20.

minerebbe inoltre una spiacevole «umanizzazione della superficie terrestre e la cancellazione di tutto ciò che odora di selvaggio»<sup>33</sup>. Lo stesso Shepard, infine, richiama l'attenzione sulla convenienza di allontanarsi dall'idea che accedere alle pratiche agricole inneschi un processo virtuoso, così come – aggiungo io – lo intendono i difensori dello «sviluppo»<sup>34</sup>.

Per lungo tempo, il presupposto di molte delle teorizzazioni che sono state elaborate in merito a tali comunità è stato il concetto di «comunismo primitivo», caratterizzato, secondo la prospettiva marxiana, da uno scarso sviluppo delle forze produttive, dall'autosostentamento, dalla proprietà collettiva dei mezzi di produzione, da una distribuzione egualitaria della ricchezza e da un ragionevole soddisfacimento dei bisogni. A questo concetto si associò spesso anche quello di «anarchia ordinata» (curioso termine: come se l'anarchia non dovesse essere, per definizione, ordinata).

Sono molti gli studi, inoltre, che hanno fatto riferimento ai popoli primitivi, o selvaggi, come caratterizzati dall'assenza di scrittura, dall'impiego di tecnologie molto semplici, dalla mancanza di specializzazioni e dal peso che riveste la parentela nello stabilimento delle relazioni sociali<sup>35</sup>. Normalmente, tali elementi andavano a corroborare la convinzione che si trattasse di società non evolute, incomplete,

33. Shepard, 1973: 237.

34. Ibid, 1973: 26.

35. Maddock, s.d.

nonostante fosse evidente come molte di queste comunità riuscirono a sopravvivere, con innegabile efficacia, all'avanzata della civilizzazione occidentale<sup>36</sup> o nonostante fosse altrettanto evidente come il passaggio da una vita «primitiva» a una vita «civilizzata», in molti casi, implicò un arretramento per quanto riguardava le questioni della libertà, dell'uguaglianza e della fratellanza<sup>37</sup>. Alla luce di tutto ciò, resta la convinzione che abbiamo inevitabilmente commesso l'errore di giudicare quei popoli in base ai nostri indicatori statistici e ai valori che li informano; fatto che ci ha portato a disprezzarli poiché ci hanno obbligato a mettere in questione la nostra stessa concezione della storia come progresso lineare<sup>38</sup>.

## **Uguaglianza, lavoro, ecologia**

È certamente indubbio che le caratteristiche che attribuirò a quelle comunità indigene dalle pratiche libertarie non sono universali dal momento che non tutte le riproducono uniformemente. Purtuttavia, ritengo abbia senso identificare alcune di queste caratteristiche generali. La prima è senz'altro quella che riguarda la natura egualitaria di tali comunità. Alla luce di un radicato desiderio di condivisione e del rifiuto di strutture autoritarie infatti, pare molto diffusa

36. Montes García, 2015: 45.

37. Maddock, s.d.

38. Clastres, 2010: 29.

la limitazione di condotte competitive<sup>39</sup> e di contro una forte propensione all'eguaglianza<sup>40</sup>. Inoltre è stata messa in evidenza anche una certa predisposizione a prendersi cura degli altri in un'ottica che fa riferimento alla cosiddetta economia del dono<sup>41</sup>. Quest'ultima è da intendersi anzitutto in termini di reciprocità piuttosto che di carità, a maggior ragione in un contesto dove la condivisione risponde a una legge morale, oltre che a una norma di condotta ritenuta appropriata<sup>42</sup>, e si pone agli antipodi dai criteri imprenditoriali dell'interesse che normalmente regolano i mercati<sup>43</sup> e che, come minimo, agiscono in base a logiche di contro-prestazione<sup>44</sup>. Se in tali comunità egualitarie la povertà poteva esistere, certo non si potrebbe dire altrettanto della miseria.

In conclusione, per quanto il panorama non fosse esattamente idilliaco, esistono prove che ci suggeriscono come non si avesse a che fare – diversamente da quanto più volte è stato detto – con condizioni di vita sconfortanti. Va ricordato inoltre, che nell'«età della pietra» si lavorava meno ore rispetto a quante se ne lavorarono in fasi successive, ivi inclusa la nostra<sup>45</sup>. Ancora al giorno d'oggi, il popolo dei boscimani necessita di meno di tre ore al giorno

39. Barclay, 2013.

40. Morris, 2014: 224.

41. Mauss, 2012 e Graeber, 2004: 17.

42. Service, 1979: 18.

43. Ibid, 1979: 22.

44. Gelderloos, 2014: 27.

45. Harris, 1988: VII.

per ottenere una dieta ricca in proteine e alimenti essenziali<sup>46</sup>. In riferimento alla sopraccitata «età della pietra», Sahlins ha calcolato cifre che oscillavano tra le quattro e le cinque ore di lavoro quotidiano dedicate al conseguimento del cibo<sup>47</sup>. D'altra parte, in comparazione con il paleolitico, non sembra che le conquiste del neolitico abbiano determinato un maggior beneficio in termini di riduzione del tempo di lavoro<sup>48</sup>. Pare assodato che in molte di queste comunità primitive gli uomini potessero decidere liberamente quando e come lavorare. Allo stesso modo, anche le donne avevano la libertà di poter decidere quali erano i compiti quotidiani da svolgere e secondo quali modalità<sup>49</sup>. Marvin Harris, infine, ha avanzato l'ipotesi che l'uomo dell'età della pietra soffriva di meno malattie rispetto a quello di molti periodi successivi, sulla carta più sviluppati, e che consumasse una dieta ricca in proteine e povera in fecole<sup>50</sup>. Per tali motivi, solo in tempi recenti gli esseri umani avrebbero raggiunto una statura uguale o superiore a quella degli abitanti di quell'epoca. Gli uomini dell'età della pietra, inoltre, mostravano una speranza di vita superiore a quella registrata in tempi recenti in molte zone dell'Africa e dell'Asia, con tassi di mortalità, tra i cacciatori, che non si rivelavano più alti rispetto a

46. Ibid, 1988: 8.

47. Sahlins, 1978: 17.

48. Ibid, 1978: 35.

49. Harris, 1988: 83.

50. Ibid, 1988: VI-VII.

quelli successivamente riscontrati tra gli agricoltori<sup>51</sup>. Fatta eccezione per quel che riguarda i sessi – un difetto, d'altra parte, onnipresente -, la divisione del lavoro era minima. Ogni individuo era polivalente e ci si aspettava che tutti i maschi sapessero fare tutto ciò che competeva agli uomini, così come lo stesso discorso valeva per le donne<sup>52</sup>. In questo senso, ogni individuo, o almeno ogni individuo dello stesso sesso e dello stesso gruppo d'età, poteva essere sostituito nel lavoro da un altro<sup>53</sup>. Privi del desiderio di accumulazione e di generazione di eccedenti (considerati inutili<sup>54</sup>), le condizioni di tali comunità erano – e in molti casi sono – molto diverse da quelle che caratterizzano la «civiltà». Questa, infatti, ha dimostrato come lo scambio egualitario vada ad esaurirsi nel momento stesso in cui l'attività produttiva è indirizzata a soddisfare i bisogni di persone che non lavorano, determinando, per aggiunta, il terrore del debito<sup>55</sup>.

Per concludere, non pare ragionevole affermare che i popoli primitivi, o la maggior parte di essi, mostrarono una notevole imperizia in quel che riguarda la produzione tecnologica. Clastres ci ha ricordato come sia sufficiente dare uno sguardo a un museo di antropologia per rendersi conto del rigore che molte delle cosiddette comunità primitive misero nella fab-

51. Ibid, 1988: 14-15.

52. Clastres, 2010: 52.

53. Barclay, 1990: 41.

54. Clastres, 2010: 53.

55. Clastres, 2011: 168.

bricazione di una molteplicità di strumenti legati alla vita quotidiana<sup>56</sup>. Lo stesso Clastres giunse alla conclusione che se le società primitive preferirono mantenere un modello basato sulla sussistenza non fu certo per mancanza di abilità tecnica<sup>57</sup>. L'economia di sussistenza non implicava la ricerca ansiosa di alimenti e non rimandava a una incapacità, bensì, piuttosto, a un «rifiuto dell'inutile eccesso»<sup>58</sup>. Al di là di ciò, in molte comunità di cacciatori-raccoglitori era viva la consapevolezza che i piccoli oggetti, facilmente trasportabili, fossero preferibili a quelli di grandi dimensioni<sup>59</sup>.

## **Opulenza e ambiente naturale**

Alla luce di quanto detto, le comunità di cui ci stiamo occupando sarebbero dunque da considerarsi come società opulente, nella misura in cui furono in grado di soddisfare in modo semplice i bisogni dei loro componenti, e nell'intesa che tale opulenza fu anzitutto strettamente legata a una consapevole limitazione dei desideri piuttosto che al proposito di dedicarsi a una folle produzione. A tal proposito, José Carlos Montes García ci ricorda che «non desiderare significa non necessitare»<sup>60</sup>. In questo senso, Sahlins

56. Ibid, 2011: 163.

57. Clastres, 2011: 164.

58. Ibid, 2011: 166.

59. Sahlins, 1978: 12 e Service, 1979: 10.

60. Montes García, 2015: 48.

si è riferito alle comunità primitive in termini di «società dell'abbondanza»<sup>61</sup>. In definitiva, non si tratta del fatto che tali comunità non fossero capaci di aumentare la loro produzione e di generare un surplus: il nocciolo della questione è che non desideravano farlo<sup>62</sup>. Vigeva, in fondo, una sorta di autarchia anti-commerciale il cui proposito era anzitutto quello di preservare l'autonomia e la libertà<sup>63</sup>. I membri di queste comunità primitive non erano – e in alcuni casi non sono – poveri, almeno non se assumiamo che la povertà dipenda dalla relazione che intercorre tra i mezzi e i fini, e che rimanda a uno status sociale strettamente vincolato ai codici della civilizzazione occidentale<sup>64</sup>. Nelle comunità primitive, inoltre, nessuna autorità poteva privare qualcuno del suo sostentamento, di modo che pare azzardato pensare che esistesse una distinzione tra poveri e ricchi<sup>65</sup>. Un vecchio motto, «da ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo le sue necessità», sembra così trovare conferma in molte di quelle società, dove a trarne beneficio erano soprattutto gli anziani, i bambini e i disabili<sup>66</sup>. Sullo sfondo di tutto ciò, è inevitabile riconoscere l'influenza fondamentale della logica del dono, del regalo e della condivisione<sup>67</sup>.

61. Clastres, 2010: 32 e Clastres, 1980: 130.

62. Clastres, 1980: 130-131.

63. Clastres, 2010: 40.

64. Sahlins, 1978: 37.

65. Ibid, 1978: 93.

66. Ibid, 1978: 94.

67. Ibid, 1978: 210.

Occorre poi ricordare che molte delle comunità di cui ci stiamo occupando hanno mostrato un rispetto ancestrale verso qualcosa che l'uomo bianco, invece, aggredisce di continuo. Il selvaggio, infatti, non saccheggia: prende esclusivamente ciò di cui ha bisogno, poiché l'economia primitiva non ha altro obiettivo se non quello di soddisfare le necessità<sup>68</sup> della comunità nel quadro di una relazione equilibrata con l'ambiente<sup>69</sup>. Gli indigeni dell'America del Nord mostravano un'attitudine di riverenza verso la natura che, evidentemente, permetteva loro di intrattenere relazioni ecologiche con animali e piante<sup>70</sup>. Ma tale fenomeno mostra una rilevanza universale ed è stato riscontrato tanto nell'America del Sud quanto in Africa, tanto nelle isole del Pacifico quanto in Australia. Risulta facile riconoscere il valore che per queste popolazioni riveste una terra da difendere al cospetto dell'avidità dei colonizzatori. Come ha spiegato Wilbur R. Jacobs, la terra determina i raggruppamenti sociali e lo status allo stesso tempo in cui rappresenta, ovviamente, il mezzo di vita: «se esiste una prova della sopravvivenza dei popoli nativi dev'essere quella che identifica quanta terra ha conservato la loro resistenza all'invasione straniera»<sup>71</sup>. Non sembra necessario ricordare qui il buon senso di un'argomentazione molte volte formulata da John Zerzan, secondo cui

68. Clastres, 2012: 51.

69. Sioui, 1995: 8-11.

70. Jacobs, 1973: 28.

71. Jacobs, 1973: 169.

«la dominazione nella nostra società è legata alla dominazione della natura»<sup>72</sup>. Da parte sua, Beltrán Roca aggiunge anche che con la conquista della domesticazione e dell'agricoltura, l'essere umano si sentì superiore alla natura e si aprì la strada alla dominazione degli uomini e alla distruzione dell'ambiente naturale: «non è un caso che la dominazione dell'uomo sulla donna, del bianco sul nero, del colonizzatore sul colonizzato, dell'adulto sul giovane, del padrone sull'operaio, del governante sul governato, ecc, utilizzi la biologia come fonte di legittimità»<sup>73</sup>.

## **Potere e democrazia**

Stando al lavoro degli antropologi che si sono dedicati all'osservazione delle comunità primitive si ricavano parecchie obiezioni all'idea per cui il progresso della società sarebbe misurabile in base alla presenza delle istituzioni politiche o, più concretamente, dello Stato. Inoltre, si ricavano anche parecchi dubbi rispetto all'idoneità del termine «civilizzazione» che, secondo il punto di vista dominante, separerebbe le società occidentali – e magari anche gli imperi come quello inca o azteca –, dalla condizione dei selvaggi che popolarono il continente americano fino al 1492<sup>74</sup>. Le comunità di cui ci

72. Cit. in Roca, 2008b: 23.

73. Roca, 2008b: 23.

74. Clastres, 2011: 43.

stiamo occupando non vanno considerate come società *senza Stato*, ovvero come società manchevoli, bensì come società che hanno rifiutato esplicitamente l'istituzione statale. Per questa ragione, piuttosto che riferirsi ad esse in termini di «società senza Stato» sarebbe più opportuno definirle come «società contro lo Stato»<sup>75</sup>. Da questo punto di vista, lungi dal configurarsi come un destino ineluttabile, lo Stato non sarebbe altro che uno dei tanti modi possibili di organizzazione politica. Alla luce di tale presupposto, risulta evidente quanto sia poco saggio cercare di comprendere le società senza Stato come uno stadio inferiore rispetto a una presunta realizzazione logica e naturale dell'istituzione statale. In linea con tale assunto, Claude Roy ha sottolineato lo sforzo di Pierre Clastres nel voler richiamare l'attenzione su come l'Occidente abbia etichettato le società primitive in base a una mancanza: senza scrittura, senza storia, senza organizzazione ecc, quasi che queste fossero in attesa di un incomprensibile completamento<sup>76</sup>.

Dopo aver studiato diverse comunità indigene dell'America del Sud, Pierre Clastres era giunto alla conclusione che il «capo» di queste fosse dotato di grande prestigio ma mancasse invece di potere. Non solo non impartiva ordini ma non era nemmeno in condizione di trasformare i membri della sua comunità in sudditi obbedienti. La parola del capo costituiva la massima garanzia e non rappresentava mai

75. Abensour, 2012: 8.

76. Cit. in Clastres, 2009: 298.

una minaccia per la comunità, così come il suo silenzio significava il contrario<sup>77</sup>. L'operato del capo era costantemente sottoposto a vigilanza, in modo da evitare che il suo prestigio potesse trasformarsi in brama di potere. Si trattava, in altre parole, di «prevenire che il potere si separasse dalla vita sociale»<sup>78</sup> e di garantire che fosse sempre al servizio della comunità<sup>79</sup>. Il potere di cui disponeva un capo, in ogni caso, non aveva un carattere autoritario<sup>80</sup>. A tal proposito, Jacobs ricorda che anche nelle relazioni tribali esistenti tra gli indigeni nordamericani, i capi non potevano contare su un potere autoritario. Sempre Jacobs sottolinea come le lingue parlate dagli indigeni di cui si era occupato non presentavano termini che esprimessero concetti quali il dispotismo, l'autoritarismo o la dittatura<sup>81</sup>. Giunti fin qui si rende necessario distinguere tra società dotate di potere non coercitivo e società dotate di potere coercitivo<sup>82</sup>. Se in quest'ultime, di cui facciamo parte già a partire dall'infanzia, ci viene insegnato a obbedire e comandare<sup>83</sup>, nelle prime – cui rientrano molte società indigene – l'autorità non è riconosciuta<sup>84</sup>: le decisioni vengono prese in base al cri-

77. Clastres, 2009: 86 e Sioui, 1995: 12.

78. Morris, 2008: 40.

79. Clastres, 2011: 176.

80. Clastres, 2009: 86.

81. Jacobs, 1973: 215.

82. Abensour, 2012: 9.

83. François Bott, cit. in Clastres, 2009: 292.

84. Cfr. ad esempio, Lee, 2003: 110.

terio del consenso e l'emergere di eventuali leadership viene sottoposta a dura critica; inoltre gli ordini impartiti dall'alto sono oggetto di rifiuto<sup>85</sup>. Si tratta dunque di società che garantiscono l'autonomia decisionale di ogni individuo<sup>86</sup>, ben lontane da forme di governo centralizzato<sup>87</sup>. In questo senso, vi sono popoli primitivi nei quali le regole di condotta hanno un valore che potremmo definire puramente indicativo, privo di coercizione<sup>88</sup>. E nei quali – come ricorda ancora una volta Wilbur R. Jacobs in riferimento agli indigeni nordamericani – i padri educano i loro figli attraverso una disciplina assai mite, dal momento che si esprime semplicemente sotto forma di consigli affettuosi<sup>89</sup>. Quel che risulta chiaro da tutte queste considerazioni, o per lo meno dalla maggioranza di esse, è che risultavano comunemente escluse le donne, con conseguenze indelebili, come è facile immaginare, sull'argomento generale

Secondo Clastres è piuttosto raro che gli accademici si pongano la domanda circa l'origine del potere politico, poiché darebbero per scontata la divisione tra dominatori e dominati, ritenendola connaturata alla società in quanto tale<sup>90</sup>. Lungo la prospettiva di Clastres, tuttavia, non sarebbe la divisione tra ricchi

85. Graeber, 2004: 28-29.

86. Morris, 2014: 222.

87. Maddock, 1974: 17.

88. Barclay, 2013.

89. Jacobs, 1973: 215.

90. Clastres, 1980: 148.

e poveri a rendere necessaria l'apparizione dello Stato ma, al contrario, sarebbe lo Stato il presupposto di tale divisione, in base alla separazione che questo determina tra chi comanda e chi obbedisce<sup>91</sup>. Per dirlo altrimenti, sarebbe la divisione politica a generare la divisione economica e non il contrario<sup>92</sup>. Di conseguenza la condizione fondamentale per evitare il sorgere del potere politico consisterebbe nelle dimensioni ridotte delle comunità, sia dal punto di vista della popolazione che per quanto riguarda il territorio. Nel merito, la situazione ottimale sarebbe che queste società si autoregolassero demograficamente<sup>93</sup>. Al contrario l'istituzione statale esige una continua crescita demografica, l'integrazione, l'unificazione e, soprattutto, l'uniformazione<sup>94</sup>. In questo senso, secondo Clastres, la città non sarebbe altro che una creazione dello Stato: quando il potere si manifesta necessita di un luogo in cui stabilirsi, con i suoi magazzini, i suoi posti di polizia e i suoi templi. Là dove c'è lo Stato c'è anche la città<sup>95</sup>. In estrema sintesi, Clastres sostiene che il momento di rottura tra le società arcaiche e quelle storiche non risale al passaggio che dal neolitico portò alla comparsa dell'agricoltura bensì a quella rivoluzione politica che, sebbene incluse l'intensificazione dell'agricoltura, si caratterizzò in

91. Clastres, 2012: 15-16.

92. Ibid, 2012: 18.

93. Ibid, 2012: 36.

94. Ibid, 2012: 20.

95. Ibid, 2012: 26.

primo luogo per la comparsa dello Stato<sup>96</sup>. Quest'ultimo, infatti, implicò la divisione di una società fino a quel tempo unita e determinò la separazione tra governanti e governati: «la società non è più un Noi indiviso, un'unica totalità, bensì un corpo frammentato, un essere sociale eterogeneo»<sup>97</sup>.

David Graeber, da parte sua, ha tenuto a sottolineare che molte delle forme di autogoverno e di deliberazione collettiva scomparirono proprio nel momento in cui lo Stato fece la sua comparsa<sup>98</sup>, circostanza che ci obbliga dunque a concludere come quest'ultimo non sia portatore di democrazia ma piuttosto ne costituisca la tomba. Nell'intendimento di Graeber, infatti, le pratiche democratiche hanno la meglio proprio in quelle comunità dove la vita pubblica è organizzata senza fare ricorso all'apparato statale, soprattutto in considerazione del fatto che la sua assenza ne facilita il compito<sup>99</sup>.

## **Non ci sono società perfette**

Come ho già avuto modo di chiarire, non tutte queste virtù più sopra passate in rassegna si sono rivelate alla stessa maniera nelle diverse società indigene. Va detto inoltre che molte di queste società presentavano anche enormi difetti, così da giungere

96. Morris, 2008: 40.

97. Clastres, 2010: 85.

98. Graeber, 2008: 163.

99. Ibid, 2008: 155.

alla conclusione, piuttosto scontata, secondo cui nessuna società umana è perfetta.

Al momento di individuare i difetti più frequenti, possiamo anzitutto fare riferimento al fatto che nessuna delle comunità citate poteva considerarsi pienamente egualitaria. Come più volte accennato, pare assai diffusa una certa preminenza degli uomini sulle donne – ritornerò subito su ciò – ma anche degli anziani sui giovani e dei «normali» sui «deviati»<sup>100</sup>. Rispetto a quest'ultimo punto, ad esempio, non possiamo fare a meno di menzionare la crudeltà con cui i popoli di cacciatori prescindevano da coloro che non erano in grado di muoversi da soli o di trasportare i beni necessari<sup>101</sup>. Graeber ha fatto notare come esistano grandi differenze tra le diverse comunità e ha sottolineato che così come esistettero società di cacciatori-raccoglitori nelle quali non mancarono i nobili e gli schiavi, allo stesso modo esistettero anche società agrarie estremamente egua-

100. Gelderloos, 2014: 36. In molte società era ammesso e tollerato il cambiamento di genere.

101. Sahlins, 1978: 34 e 36. Nel contesto di un'argomentazione significativa, Sharif Gemie aggiunge come un problema – è necessario discuterne – che le società oggetto della nostra attenzione non sono consapevolmente anarchiche, cosa che, dalla prospettiva di questo autore, facilita la loro manipolazione da parte di gruppi autoritari; cfr. Gemie, 2013: 319 e 322. Di contro emergerebbe, così sembra, la pretesa che una professione di fede «anarchica» conferisce un'aura di protezione che a mio parere, senza che sia innegabile, non è in alcun modo autoevidente.

litarie<sup>102</sup>. Non solo: i gruppi umani compaiono e scompaiono, spesso sostituiti da altri che esibiscono tratti diversi.

Nella ricerca dei difetti di tali società, non risulta difficile riconoscerne i due principali: la guerra, o in termini più generali la violenza, e la discriminazione di cui sono comunemente vittime le donne. Anche se frequentemente è stato sostenuto che in tali comunità la guerra si giustificava in virtù della necessità di far fronte al rischio della comparsa dello Stato, il peso di tale fenomeno, onnipresente, illustrava allo stesso tempo la difficoltà – o forse l'impossibilità – di accettare l'esistenza dell'altro. Per esistere e mantenersi unita ogni comunità ha bisogno della «figura del nemico, in cui può leggere l'immagine unitaria del suo essere sociale»<sup>103</sup>. A fondamento della guerra, in altre parole, starebbe la distinzione tra ciò che siamo noi e ciò che sono gli altri; tale distinzione è più evidente quando è minore il controllo materiale che si detiene su ciò che ci circonda e quando è minore la sicurezza che caratterizza le nostre condizioni di vita<sup>104</sup>. Ciononostante, non mancano esempi di popoli indigeni che consideravano tutti gli esseri umani come eguali. Senza andare troppo lontano, ad esempio, Taiaiake Alfred suggerisce che questa era un'idea comune tra molti indigeni dell'America del Nord<sup>105</sup>.

102. Graeber, 2004: 54.

103. Clastres, 2010: 86.

104. Lerma Guijarro, 2017: 298-299.

105. Alfred, 1999: 20.

Per quanto riguarda la condizione delle donne, è facile identificare una chiara maggioranza di società patrilineari, pur non mancando società matrilineari<sup>106</sup>. Ci sono anche esempi di società nelle quali tutte le attività di sussistenza potevano essere realizzate indistintamente da uomini e donne<sup>107</sup>. D'altra parte, la maggioranza delle comunità di cui ci stiamo occupando erano, e sono, monogame: la poligamia, per quanto residuale, beneficiava esclusivamente, e in modo significativo, i «leaders»<sup>108</sup>. Conviene ricordare, infine, che tra gli Inuit le donne godevano delle stesse prerogative degli uomini, e la loro libertà e influenza erano maggiori, in ogni caso, di quelle che si registrano in molte società contemporanee<sup>109</sup>.

Nonostante ciò le donne godevano generalmente di minori diritti rispetto a quelli riconosciuti agli uomini. Ricorderò, ad esempio, che tra i Mapuche, prima dell'arrivo degli spagnoli, «non vi era autorità al di fuori della famiglia; famiglia estesa, complessa, poligamica, patriarcale»<sup>110</sup> e la ricchezza era solito che venisse misurata secondo il numero di donne a disposizione di ogni uomo. Purtroppo, erano le donne a incaricarsi delle attività commerciali<sup>111</sup>. Un ruolo minore delle donne lo troviamo nel comunismo africano, caratterizzato dalla fre-

106. Harris, 1988: 102.

107. Gelderloos, 2014: 40.

108. Clastres, 1980: 137.

109. Barclay, 1990: 44.

110. VV AA, 2016b.

111. VV AA, 2016b.

quente presenza della poligamia, e ciò a dispetto di particolari forme di protezione ad esse rivolte e in alcune società di modelli familiari di tipo matrificale<sup>112</sup>. In molti casi si attaccava il nemico per conquistarne le donne<sup>113</sup> e abbiamo testimonianza di forme brutali di dominazione maschile con frequenti castighi alle spose e stupri di gruppo tra le donne catturate<sup>114</sup>. In questo senso la dominazione maschile sembra avere una stretta relazione con la guerra<sup>115</sup>. In conclusione, tale quadro generale può essere ben definito da un'espressione di Rita Segato la quale, dopo aver sottolineato che in tutta evidenza esistette un patriarcato precoloniaie, lo descrive tuttavia come un «patriarcato di bassa intensità» o «di basso impatto»<sup>116</sup>.

## **Presenza e contemporaneità**

Ha senso oggi interrogarsi sull'esistenza di queste comunità? Per cominciare risponderò ricordando che tali comunità non sono state né esperienze marginali né hanno avuto carattere universale. Tuttavia, se proprio dovessimo scegliere tra una delle due soluzioni appena proposte, senz'altro dovremmo sbi-

112. Mbah e Igariwey, 1997: 33.

113. Clastres, 2010: 73.

114. Harris, 1988: 55.

115. Ibid, 1988: 67.

116. Segato, 2015: 21.

lanciarci più favorevolmente verso la seconda. Graeber ha sottolineato che il mondo è stato ed è tuttora testimone di molteplici iniziative di carattere libertario, ma che molto probabilmente, essendo queste poco bellicose, le possibilità che avremo di conoscerle saranno sempre meno. Normalmente, infatti, facciamo la loro conoscenza solo quando si registra qualche tipo di violenza<sup>117</sup>. Tali società, d'altra parte, sono andate scomparendo di pari passo con l'avanzare della cosiddetta «civilizzazione» e per questa ragione è sempre più difficile imbattersi in comunità umane che non siano già state segnate dall'impronta dell'uomo bianco<sup>118</sup>.

Eppure queste comunità continuano ad esistere. Mi si permetta di illustrarne due esempi. Il primo riguarda popoli di cacciatori-raccoglitori come i nativi dell'Australia, i boscimani del Kalahari e gli Ona o i Yahgan<sup>119</sup> dell'America Latina, i quali continuano a sopravvivere nonostante le vessazioni cui sono sottoposti. A tal proposito occorre chiedersi se il fatto che queste comunità siano costrette a vivere in ambienti ostili come il deserto o la tundra sia frutto di una libera scelta o al contrario – come sembra – sia dovuto alla persecuzione occidentale<sup>120</sup>. Si tenga presente inoltre che i beni di cui queste comunità dispongono – quasi sempre di dimensioni ridotte, così da essere facilmente trasportabili – sono

117. Graeber, 2004: 34.

118. Clastres, 2010: 14.

119. Montes García, 2015: 47.

120. Ibid, 2015: 48.

normalmente prodotti da loro stessi nel quadro di un'organizzazione sociale collettivista, caratterizzata da tempi di lavoro limitati – di molto inferiori rispetto a quelli dedicati all'ozio e alle attività ricreative –, dallo scarso senso della proprietà privata e dalla consapevolezza che ciò che li rende poveri è, allo stesso tempo, anche ciò che li rende liberi<sup>121</sup>.

Maggiore interesse, probabilmente, lo riveste il secondo esempio, tratto da un libro esemplare: *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (L'arte di non essere governato. Una storia anarchica delle alte terre del sud-est asiatico), di James C. Scott<sup>122</sup>. In questa opera l'autore analizza le pratiche anti-autoritarie dispiegate dalle cosiddette «genti delle colline», un insieme di comunità asiatiche che hanno resistito alla minaccia dello Stato e ai tentativi di conquista avanzati soprattutto dall'impero cinese e dai trafficanti di schiavi, e che sono riuscite a preservare la loro notevole diversità culturale e linguistica<sup>123</sup>. Tali comunità, ubicate nelle alte terre del Vietnam, della Cambogia, del Laos, della Thailandia e della Birmania, oltre che in alcune aree collinari della Cina, occupano l'area più ampia del globo in cui è possibile trovare popolazioni che non rientrano nella logica degli stati-nazione<sup>124</sup> e che sono dunque riuscite a

121. Ibid, 2015: 49.

122. Scott, 2009.

123. Gelderloos, 2014: 60.

124. Scott, 2009: IX. Sulle forme di resistenza contadina, cfr. anche Scott, 1985.

evitarne l'oppressione, qui intesa soprattutto in termini di schiavitù, servizio militare obbligatorio, tasse, lavoro forzato, epidemie e guerra<sup>125</sup>.

Le comunità studiate da Scott hanno potuto contare, evidentemente, su alcune circostanze ambientali favorevoli, quali ad esempio il territorio impervio, e su alcune caratteristiche interne, come il nomadismo, la condizione etnica e le loro peculiari strutture di parentela<sup>126</sup>. Secondo Scott sono stati fondamentali per la sopravvivenza di tali popolazioni la grande mobilità che le caratterizza e la capacità di modificare le proprie dimensioni, oltre che la pratica della caccia, della raccolta e della coltivazione del foraggio. Scott menziona anche i vantaggi di strutture sociali fortemente egualitarie, caratterizzate dalla proprietà collettiva della terra e infine la grande distanza che solitamente separa queste comunità dai centri statali di potere<sup>127</sup>. Lo stesso Scott, in linea con un'argomentazione molto cara a Clastres, attribuisce a questi popoli la deliberata scelta di non dotarsi di Stati propri e di non integrarsi in Stati altrui; una scelta che avrebbe determinato la loro perenne persecuzione, attuata attraverso differenti modalità. Tra queste, nel quadro delle logiche imperiali, occorre menzionare anche le strade, i ponti, le ferrovie, gli aeroporti, i telegrafi, il telefono, le armi e le tecnologie informatiche<sup>128</sup>.

125. Ibid, 2009: IX.

126. Ibid, 2009: X.

127. Ibid, 2009: 279.

128. Scott, 2009: 11.

Il fatto che queste comunità siano prive di una storia e di una genealogia scritta, a profitto di una storia e una genealogia orale, ha consentito un margine di manovra maggiore e ha limitato le possibilità di intervento di istanze superiori<sup>129</sup>. Il contesto ricorda in qualche modo quello che ha interessato i gitani in Europa, che sono privi di una lingua scritta normata ma che dispongono di una ricca tradizione orale (vengono in mente, allo stesso modo, i cosacchi, gli arabi delle paludi e i boscimani<sup>130</sup>). I gitani, anch'essi privi di una storia «fissa», hanno fatto normalmente a meno dei cosiddetti «luoghi della memoria», come le tombe, le bandiere, le rovine e i monumenti<sup>131</sup>. Resta il fatto che molti osservatori sono giunti alla conclusione che le comunità montane del sudest asiatico studiate da Scott sarebbero «popoli senza storia», come se la mancanza di una memoria scritta ne implicasse inevitabilmente l'assenza e non fosse invece il prodotto di una scelta deliberata e intelligente, contraria alla logica degli stati. Una scelta, inoltre, che sembrerebbe destinata a permettere la preservazione degli usi e dei costumi locali oltre che a ostacolare volontariamente il confronto con le istituzioni<sup>132</sup>. Non si tratta, dunque, di popoli alla cui condizione si possa attribuire il prefisso «pre-»: non sono comunità precedenti l'agricoltura, le città, la religione, la scrittura o le valli.

129. Ibid, 2009: 234.

130. Ibid, 2009: X.

131. Ibid, 2009: 235.

132. Ibid, 2009: 237 y 276-277.

Secondo Scott, infatti, le scelte delle comunità da lui osservate sono consapevoli e meditate. Tali comunità, dunque, non vanno interpretate come ferme a uno stadio che precede un successivo progresso<sup>133</sup>. Per molte delle ragioni esposte, tuttavia, questi gruppi umani si trovano sfortunatamente – questo sì – in un processo di evidente dissoluzione o – che è lo stesso – in un processo di integrazione a un mondo nel quale, per dirla con John Dunn, «la sicurezza e la prosperità dipendono dalle abilità e dalle buone intenzioni»<sup>134</sup> di coloro che dirigono gli stati e altre istituzioni affini.

### **L'eredità delle comunità indigene con pratiche libertarie**

Una delle eredità che ci lasciano – e che in tal caso mantengono vive – le comunità con pratiche libertarie è quella di una profonda e lucida coscienza riguardo al passato. Credo che Marvin Harris sia riuscito a definire la questione nel migliore dei modi:

«Con l'apparizione dello Stato, gli uomini che sfruttavano la generosità della natura dovettero ora ripagarla con tasse, tributi o lavoro extra. Furono privati delle loro armi e delle loro specifiche tecniche di guerra che vennero assegnate a soldati specialisti e a poliziotti control-

133. Ibid, 2009: 337.

134. Cit. in Scott, 2009: 324.

lati da burocrati, militari, religiosi e civili. Per la prima volta apparvero sulla terra re, dittatori, sommi sacerdoti, imperatori, primi ministri, presidenti, governatori, sindaci, generali, ammiragli, capi di polizia, giudici, avvocati e carcerieri, insieme a prigionieri, galere, penitenziari e campi di concentramento. Sotto la tutela dello Stato, gli esseri umani impararono per la prima volta a fare reverenza, a umiliarsi, a inginocchiarsi e a salutare umilmente. La comparsa dello Stato significò, in molti sensi, la discesa dal mondo della libertà a quello della schiavitù»<sup>135</sup>.

Tuttavia, non si trattò solo di questo: Sahlins ha sottolineato come sulla base di argomentazioni di supposto rigore biologico, spesso legate al concetto di «selezione naturale», si è cercata una legittimazione alle regole del mercato e della concorrenza, a beneficio di determinate forme di pensiero e di organizzazione proprie dell'Europa e degli Stati Uniti<sup>136</sup>. Allo stesso modo, alcune concezioni socio-biologiche sono state decisive per trasformare la selezione naturale in sfruttamento sociale<sup>137</sup>. Di fronte a ciò, la lezione di Clastres sta dunque nell'aver mostrato come vi siano società che fioriscono senza che al loro interno si faccia valere la divisione tra oppressori e oppressi, tra agenti di coazione e vittime<sup>138</sup>. Alla luce di tale quadro, infine, la cono-

135. Harris, 1988: 84

136. Sahlins, 1976: XIV.

137. Ibid, 1976: 73 e 91.

138. Gledhill, 1994: 14.

scenza delle realtà dei popoli primitivi e, parallelamente, quella della comparsa dell'istituzione statale, possono aiutarci a comprendere la direzione che occorre prendere per ottenere l'estinzione di quest'ultima.

L'eredità con cui stiamo provando a misurarci include una questione che è stata ben tratteggiata da Kenneth Maddock nel momento in cui afferma qualcosa di innegabile, ovvero che molte delle nostre concezioni relative alle comunità di cui ci stiamo occupando non sono altro che «miti sociali», i quali tuttavia hanno almeno il pregio di ricordarci che è ancora possibile concepire la vita umana in modo diverso da come ci viene imposto<sup>139</sup>. Quei miti, infatti, riflettono spesso valori estinti nel nostro presente o nel migliore dei casi condannati alla marginalità in luoghi assai lontani da noi. Valori che possono servire da stimolo per provare a trasformare radicalmente le nostre relazioni. Non si tratta di rinunciare in modo assoluto ai benefici che si possono trarre dalla «civiltà» ma piuttosto di riordinarli a favore – quando ciò sia possibile – di un'esistenza diversa, in grado di incorporare in modo significativo molti di quegli elementi di autogestione, democrazia diretta, federalismo e mutuo appoggio che abbiamo sacrificato. Non si tratta nemmeno di riprodurre mimeticamente lo stile di vita e le forme di organizzazione sociale dei cosiddetti «selvaggi», nonostante sia evidente come esistano risposdenze tra la vita di molti popoli primi-

139. Maddock, s.d.

tivi e i desideri di molti abitanti delle società del nord, i quali mostrano sempre più interesse verso l'instaurazione di una relazione equilibrata con la natura, il godimento del tempo libero e il dispiegamento di condotte basate sulla solidarietà<sup>140</sup>. Peccato che ancora una volta la maggior parte dei popoli indigeni dediti a pratiche libertarie abbiano contribuito ben poco, se non per niente, rispetto a una questione cruciale: quella della liberazione, in tutti gli ambiti, delle donne.

140. Shepard, 1973: 277.



## **V. La relazione tra l'anarchismo e i popoli indigeni che hanno pratiche libertarie**

In questo capitolo cercherò di esaminare la relazione che unisce gli anarchici d'oltremare a quei popoli indigeni che svilupparono pratiche di natura libertaria. Se in termini generali il dibattito sulla relazione tra indigenismo e anarchismo è degno d'interesse, ciò si deve al fatto che i rimandi tra l'uno e l'altro saltano immediatamente alla vista, così come allo stesso tempo, i relativi fraintendimenti.

Al fine di analizzare tale relazione è doveroso tenere presenti alcune questioni. Mi si permetta dunque di esporre una prima tesi generale: nel periodo di cui ci stiamo occupando (1870-1930), gli anarchici d'oltremare si schierarono spesso dalla parte dei diritti dei popoli indigeni (ad esempio battendosi contro lo sfruttamento delle imprese nordamericane o europee) anche se la maggior parte di loro si dimostrò incapace di riconoscere le pratiche libertarie che essi adottavano. Nel migliore dei casi si riteneva che tali pratiche rimandassero a un passato lontano o che fossero scomparse in seguito al contatto con

il mondo occidentale. La cosa certa è che la relazione tra anarchici e comunità indigene fu più efficace laddove i primi identificarono nel mondo rurale e contadino un luogo fondamentale per la rivoluzione a venire. Non ci è dato sapere, nei vari contesti presi in esame, quale grado di partecipazione ebbero gli indigeni nei movimenti anarchici. Tuttavia è facile supporre che, a parte alcune eccezioni significative, la loro presenza fu piuttosto scarsa. I movimenti anarchici, d'altra parte, avevano un carattere fondamentalmente urbano e riempivano le loro fila con militanti provenienti dall'Europa e dagli strati più occidentalizzati della popolazione locale. Devo qui sottolineare qualcosa di ovvio: in queste pagine non ci interessa analizzare la percezione delle comunità indigene e delle loro possibili pratiche libertarie che oggi giorno possono avere un particolare gruppo o un particolare sindacato anarchico del Paraguay, della Nigeria o del Bangladesh, per quanto sia fattibile che tale percezione non sia necessariamente mediata da pregiudizi ideologici. Di fatto, do per scontato che la relazione su cui oggi riflettiamo in molti casi – anche se sicuramente non in tutti – risulta consapevole e fluida.

È nuovamente necessario ribadire una considerazione già espressa all'inizio del secondo capitolo: anche se per scrivere questo libro ho passato in rassegna un ampio catalogo di opere che riguardano più di trenta contesti geografici, mantengo alcune riserve rispetto all'affidabilità e al rigore dei dati rinvenuti. Il fatto che un testo dedicato all'anarchismo in un Paese o nell'altro non faccia riferimento ai po-

poli indigeni o non consideri che questi abbiano dispiegato pratiche di natura libertaria significa forse che gli anarchici locali non intrattennero relazioni con essi? Di contro, il fatto che uno storico dedichi la sua attenzione ai popoli indigeni all'interno di una monografia sull'anarchismo di un determinato luogo implica necessariamente che gli anarchici locali mostrarono un inconfutabile interesse nei loro confronti? Come ho già avuto modo di sostenere, sarò felice di contare sul fatto che quanto vado esprimendo in questo libro sia oggetto di verifica da parte di studiosi che possono vantare maggiori conoscenze rispetto alle mie.

Partendo da questo presupposto, nelle pagine che seguono esaminerò quattro diversi tipi di relazione che rendono conto del legame tra gli anarchici d'oltremare e i popoli indigeni. Il primo riguarda letteralmente una «relazione impossibile». Il secondo ci porta in quei luoghi dove gli anarchici non mostrano alcun interesse – o un interesse del tutto marginale – ai popoli indigeni. Il terzo indaga la condizione di quei popoli indigeni le cui eventuali pratiche libertarie si ritiene fossero il retaggio di un passato più o meno lontano. Il quarto rimanda invece a esempi di simbiosi tra anarchici e indigeni. Dedicherò anche un breve spazio a una condizione caratteristica di buona parte del continente africano che, come vedremo, ci porterà fuori dall'ambito cronologico qui in esame. Infine concluderò con una rapida considerazione di alcune espressioni libertarie a carattere spontaneo che riguardano il continente europeo.

## Relazioni impossibili

Passerò qui in rassegna un primo tipo di relazioni, o meglio, di non-relazioni, che rendono conto di due situazioni diverse. La prima riguarda quei contesti in cui non si registrò la presenza di popoli indigeni e in cui fu dunque impossibile che gli anarchici potessero instaurare relazioni con essi. È il caso, ad esempio, di tre anarchismi americani come quello portoricano, cubano e uruguayano.

La seconda situazione riguarda invece quei contesti in cui sebbene ci fossero popoli indigeni che dispiegarono pratiche di natura libertaria, non si registrò tuttavia la presenza di movimenti anarchici meritevoli di tale definizione. A parte il caso del «comunismo africano», di cui mi occuperò più avanti, possiamo ad esempio citare quello di alcune comunità berbere presenti sul territorio marocchino o algerino. Brahim Filali ha sottolineato come i membri di tali comunità abbiano da sempre mostrato un atteggiamento di rifiuto nei confronti del governo. Una tesi simile ricorre anche nei lavori di Mohamed Saïl<sup>1</sup>. In molte di quelle comunità, organizzate secondo criteri etnici, si hanno sistemi di governo che, sebbene strutturati gerarchicamente, sono costruiti secondo formule federative. Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, inoltre, i mezzi di produzione erano in mano alla collettività, anche se coesistevano con formule di proprietà privata. In ogni caso, non vi erano salariati e il lavoro veniva realizzato collettivamente sulla base del

1. Saïl, 2009: 158-159.

mutuo appoggio e del rifiuto dello sfruttamento. È pur sempre vero che tutto ciò si attuava nel contesto di un sistema patriarcale in cui la mitologia e la religione svolgevano ruoli decisivi<sup>2</sup>. Fillali conclude che per un berbero è facile comprendere il significato del federalismo anarchico ma non lo è, al contrario, comprendere la democrazia liberale<sup>3</sup>. Per finire occorre ribadire che parallelamente allo sviluppo di tali comunità non parve esserci alcun movimento anarchico in grado di apprezzarne il valore.

## **Popoli indigeni lasciati nell'oblio**

I casi del Cile e dell'Argentina sono forse quelli che meglio esemplificano la seconda situazione, relativa ai movimenti anarchici che a malapena si accorsero dell'esistenza dei popoli indigeni e delle loro pratiche libertarie. In *Cile* si instaurarono relazioni tra anarchici e contadini – non necessariamente indigeni – che smentiscono come il movimento anarchico locale avesse un carattere esclusivamente urbano. Ad unirli era soprattutto la consapevolezza di come i contadini venivano violentemente depredati delle loro terre<sup>4</sup>. Tali relazioni, tuttavia, si svilupparono piuttosto tardivamente, verso l'inizio della terza decade del XX secolo<sup>5</sup>. Víctor Muñoz Cortés riferi-

2. Fillali, 2005: 2-5.

3. Ibid, 2005: 5.

4. Allende, 2014: 73-74.

5. Muñoz Cortés, 2013: 196.

sce che le relazioni degli anarchici con le comunità Mapuche furono superficiali, forse perché i primi non si spinsero fino alle terre dell'Araucania e come in Argentina si stabilirono in luoghi per lo più distanti dalle comunità indigene<sup>6</sup>. Conviene sottolineare, tuttavia, che è opinione alquanto diffusa quella che, pur con molte contraddizioni, riconosce ai mapuche pratiche di natura libertaria. Secondo José Bengoa i mapuche «realizzarono una società di persone libere e amanti della libertà; una società che non richiese la formazione di uno Stato onnipotente e schiavizzante; una società che, sebbene in ragione della sua dimensione e della sua densità avrebbe potuto tranquillamente trasformarsi in sistema gerarchico, rifiutò tale sistema e fece dell'indipendenza dei loro lignaggi familiari una cultura»<sup>7</sup>. Gli spagnoli, infatti, non trovarono alcun tipo di potere centralizzato presso i mapuche: né re né gruppi che esigessero tributi e assegnassero lavori obbligatori<sup>8</sup>.

Nemmeno in una monografia come quella che Eduardo Colombo dedicò all'anarchismo argentino trova spazio una riflessione sulle relazioni che gli anarchici intrattennero con i popoli originari<sup>9</sup>. A tal proposito, si ricordi che anche in *Argentina* gli anarchici si stabilirono quasi sempre lontano dalle zone in cui vivevano i popoli indigeni<sup>10</sup>. Ciononostante,

6. Ibid, 2013: 199.

7. Cit. in VV AA, 216.

8. VV AA, 2016b.

9. Colombo, 2000.

10. Laforcade, 2010: 324.

risulta singolare che, in relazione a questo, non pare si sia registrato nell'anarchismo argentino uno sforzo simile a quello che condusse alla riconfigurazione della figura del *gaucho* a beneficio dei settori sociali marginali – urbani, e con la periferia come cuore – in grado di fornire un'immagine diversa dell'identità nazionale<sup>11</sup>. In ogni caso, tutto ciò non significa che gli anarchici non abbiano svolto ruoli importanti nell'organizzazione del mondo contadino<sup>12</sup>. Non mancarono infatti alcuni tentativi della *Federazione Operaia Regionale Argentina* (FORA) tesi a sindacalizzare i contadini<sup>13</sup> e a stabilire relazioni con le comunità indigene<sup>14</sup>.

Vi sono casi simili a quelli cileno e argentino. Anzitutto possiamo ricordare quello degli *Stati Uniti*, dove l'espansione verso le terre dell'Ovest – intesa come replica locale di una più generale espansione coloniale in Occidente<sup>15</sup> – non trovò l'attenzione degli anarchici locali che si dimostrarono ben poco interessati a ciò che stavano subendo le comunità indigene. In *Colombia*<sup>16</sup>, in *Vene-*

11. Cfr. Delgado, 2012.

12. Vitale, s.d.: 9.

13. Walt e Schmidt, 2009: 283.

14. Colectivo Alas de Xue, 2000: 103.

15. Petri, 2018: 70

16. In Colombia si registrò un appoggio innegabile alle comunità indigene sottoposte a regimi semifeudali; cfr. Colectivo Alas de Xue, 2000: 103. Tuttavia, non sono frequenti le citazioni degli indigeni nei lavori sull'anarchismo locale; cfr., ad esempio, Gómez-Muller, 2009.

zuela<sup>17</sup>, in *Paraguay*<sup>18</sup> e in *Brasile*<sup>19</sup> si ebbero situazioni più o meno simili a quelle descritte in Cile e in Argentina. Anche se le opere di Lucien van der Walt relative al *Sudafrica* non contengono riferimenti ai popoli originari di quel Paese<sup>20</sup>, se ne trovano invece in quelle di Steve Biko, dove ai popoli neri viene riconosciuta una cultura della solidarietà e del mutuo appoggio oltre che il rifiuto del concetto di «povertà» e la difesa di modelli comunitari molto lontani dall'individualismo imperante<sup>21</sup>. Per concludere, citerò altri due esempi che rimandano a due aree geografiche molto differenti tra loro come l'*Egitto*<sup>22</sup> e la *Corea*<sup>23</sup> ma che anche in questo caso sono accomunate dal fatto che nessun lavoro che si

17. Montes de Oca, 2016.

18. In Paraguay si fece valere un'attiva presenza anarchica nel mondo contadino. Cfr: VV AA, 2016a.

19. Per quanto riguarda il Brasile non occorre ricordare che, in uno dei racconti inclusi nell'antologia di Prado, Hardman e Leal, quando si fa riferimento a una comunità rurale chiamata Acraciópolis e s'intuisce che può essere una comunità indigena, immediatamente si scopre che la popolano europei o discendenti di europei, ingegneri e operai dotati delle relative competenze. Cfr. Prado, Hardmann e Leal, 2011: 41 e seguenti. In questa antologia, significativamente, non compaiono in alcun momento i popoli originari, che nemmeno sono menzionati in Toledo e Bioni, 2010.

20. Walt, 2010a, e Walt, 2010b.

21. Bico, 2006: 46-48.

22. Gorman, 2010.

23. Hwang, 2010.

è occupato degli anarchismi locali ha preso in considerazione le popolazioni indigene.

## **Le pratiche libertarie in un lontano passato**

Sono numerosi i luoghi nei quali la presenza dei popoli indigeni e delle loro pratiche libertarie fu presa in considerazione, sebbene con l'idea che queste rimandassero a un passato lontano piuttosto che a concrete realtà contemporanee. Citerò qui alcuni esempi che possono servire ad illustrare questa prospettiva. Cominciamo dal continente americano.

In *Quebec* è stata segnalata – dentro e fuori il mondo anarchico – la natura antiautoritaria ed egualitaria di molte comunità autoctone. A tal proposito, Georges E. Sioui ha sottolineato che «il mutuo riconoscimento tra i membri, necessario e onnipresente nelle società dal pensiero circolare, permette di applicare la legge del consenso in opposizione all'autorità coercitiva che si registra nelle società dal pensiero lineare»<sup>24</sup>. Coerentemente a quanto già accennato, in tali società i «capi» non disponevano di alcun potere coattivo che li rendesse capaci di imporre una decisione o di punire i dissidenti. Quell'egualitarismo politico, da cui purtuttavia restavano escluse le donne, era accompagnato anche da un egualitarismo economico<sup>25</sup>. Da questo punto di

24. Cit. in Dupuis-Déri, s.d.: 4.

25. Dupuis-Déri, s.d.: 4.

vista si è parlato di una sorta di «anarcoindigenismo» precursore<sup>26</sup>.

In *Colombia* e in *Venezuela* è ancora vivo il ricordo dei *cimarrones*, che diedero vita a comunità molto aperte, disposte ad accogliere chiunque si volesse aggregare. Si trattava di società autosufficienti, che non presentavano grandi conflitti sociali al loro interno, poco propense all'instaurazione di gerarchie e dove si registrarono condotte sessuali non reggimentate<sup>27</sup>. È assai importante recuperare la storia dei *cimarrones* poiché ci obbliga a riconoscere che gli esperimenti di società alternative non furono sempre opera di indigeni autoctoni, ma anche espressioni di altro tipo, in questo caso comunità formate da popolazione nera che fuggiva dalla schiavitù, per quanto talvolta in combinazione con elementi indigeni<sup>28</sup>. Casi simili si rivelarono anche nella rivolta guidata da Tupac Amaru II nel vice regno del Perù, nel 1780, e nella rivoluzione haitiana del 1804<sup>29</sup>.

Per quanto riguarda il *Brasile* è assai frequente il riferimento a precedenti storici di taglio libertario e in modo particolare alla formazione dei *quilombi*. A tal proposito, il quilombo più importante, per certi versi protosocialista e autogestionario<sup>30</sup>, fu senz'altro quello che passò alla storia con il nome di «re-

26. Ibid, s.d.: 4.

27. Izard, 1988: 28, 49-50 e 54.

28. Ibid, 1988: 40.

29. Flórez-Flórez, 2007: 255.

30. Cappelletti, 1990: CXIII.

pubblica di Palmares» e che vide la luce nel corso del XVII secolo. Tuttavia, non mancano iniziative più recenti come quella intrapresa dagli ex-schiavi di Canudos alla fine del XIX secolo, i quali – di nuovo con un progetto più o meno autogestito – occuparono diversi latifondi<sup>31</sup>. Con precedenti simili, non ci si deve sorprendere se il Brasile poté contare su esperimenti sociali come quello della Colonia Cecilia nel XIX secolo o su iniziative che cercarono di promuovere forme di organizzazione libertaria tra le comunità indigene, come ad esempio quella che vide protagonista il francese Paul Berthelot<sup>32</sup>. A tal proposito, in *Messico* – cui mi dedicherò nel prossimo paragrafo –, i testi anarchici riferiscono di progetti comunemente definiti come «utopie» sviluppati da religiosi quali Francisco Severo Maldonado, José María Alpudre o lo stesso prete Hidalgo, oltre che da pensatori come Juan Nepomuceno Adorno<sup>33</sup>.

Ad ogni modo, risulta alquanto significativo che nella lunga lista di colonie che presero corpo in diversi luoghi del continente americano durante il XIX secolo e all'inizio del XX – si veda il primo volume di *Utopías libertarias americanas* –, buona parte di queste create da socialisti utopisti o anarchici, non si faccia riferimento a comunità abitate, in toto o anche solo in parte, da indigeni<sup>34</sup>. Occorre

31. Ibid, 1990: CXIV.

32. Ibid, 1990: CXVIII. Sfortunatamente non ho trovato altre informazioni rispetto a questa iniziativa.

33. Ibid, 1990: CLXXVI.

34. Gómez Tovar, Gutiérrez e Vázquez, 1991: 79-98.

chiedersi se ciò sia un bene o un male. Nel primo caso dovremmo riconoscere una volontà di non intrusione, anche solo per omissione, mentre nel secondo dovremmo ammettere un drammatico disconoscimento di ciò che rappresentavano i popoli originari.

Citerò ora alcuni esempi che vengono dall'Asia. Nel *Rojava*, la regione nord della Siria che conta una popolazione a maggioranza curda, ancora oggi è facile individuare il tentativo di difendere modi di vita di società ancestrali di carattere «naturale», non segnate dalla logica del mercato e della burocrazia e non ascrivibili a progetti individualisti facilmente assorbibili dagli stati<sup>35</sup>. Per quanto riguarda l'*India* si evidenziano alcuni pensatori molto eclettici piuttosto che movimenti, perlomeno fino a tempi recenti. Nel 1919, Mookerji sottolineò la consistente presenza di pratiche di autogoverno locale nella storia del Paese<sup>36</sup>. In alcune particolari espressioni dell'anarchismo si rivelò l'idea, molto cara ai *narodniki* russi, che la vera anima dell'India fosse radicata nel «villaggio asiatico»<sup>37</sup>, fondamento di una società alternativa che non avrebbe dovuto passare

Alle comunità esistenti in America del Nord, anzitutto vincolate con il socialismo utopico e con gruppi religiosi, si interessa Armand (2014), il quale dedica anche qualche riflessione marginale a quelle riscontrate in altri ambiti geografici.

35. Ayboga, Flach e Knapp, 2017: 129-130.

36 Ramnath, 2011: 183.

37. Ibid, 2011: 71.

per il capitalismo importato dall'occidente. In altre si fece valere l'effetto di alcune riletture dell'induismo<sup>38</sup>. Da parte loro, Gandhi e Tagore criticarono la civilizzazione industriale, esprimendo un certo disprezzo verso l'istituzione statale e il conseguente nazionalismo, mentre si impegnarono nella costruzione di comunità alternative. Come ci si poteva aspettare, per tali ragioni, furono spesso definiti come reazionari dalla sinistra produttivista e materialista<sup>39</sup>. La critica tagoriana al capitalismo ebbe un carattere fundamentalmente morale ed estetico concretizzandosi nella difesa di un processo di accumulazione non materiale, nel disprezzo verso il consumismo, nella costruzione di cooperative e nel dispiegamento di progetti di sviluppo locale: tutte scommesse che parevano affondare le loro radici in determinati elementi della vita indiana ancestrale<sup>40</sup>. Per quanto riguarda Gandhi, cercò di rafforzare il carattere rurale della società, si orientò verso la difesa delle formule di decentralizzazione, sottolineò la necessità di articolare progetti non dettati esclusivamente dalla logica economica e rifiutò l'istituzione statale pensando dovesse essere sostituita da associazioni cooperative volontarie<sup>41</sup>. Sebbene influenzata da Kropotkin e da Tolstoj, il carattere religioso della scommessa di Gandhi – che prevedeva il mantenimento del sistema delle caste e il rifiuto

38. Ibid, 2011: 72 e 74.

39. Ibid, 2011: 163.

40. Ibid, 2011: 169.

41. Ibid, 2011: 172.

della lotta di classe – lo allontanò inequivocabilmente dall'anarchismo convenzionale<sup>42</sup>.

In *Cina* si è verificata una ricerca costante dei precedenti libertari nelle comunità ancestrali<sup>43</sup>. È stato suggerito, ad esempio, che tanto nel confucianesimo quanto nel taoismo si riconosceva la necessità di ridurre al minimo l'intervento governativo nella società, cosa che avrebbe propiziato, secondo alcuni, lo sviluppo dell'anarchismo<sup>44</sup>. Si è anche provveduto a recuperare il contributo di pensatori che in un lontano passato avrebbero immaginato utopie agrarie il cui fondamento teorico sarebbe rinvenibile nei testi di Tolstoj. Inoltre è stato osservato che l'introduzione dell'economia monetaria e l'irruzione delle potenze occidentali avrebbero sbarrato la porta a molti degli elementi salutari della vita del Paese<sup>45</sup>. In filigrana spunterebbe la credenza nell'esistenza di una remota età dell'oro della quale bisognerebbe restaurare la condizione primitiva e spontanea degli esseri umani<sup>46</sup>. In Cina vi è un'ampia tradizione di anacoreti, eccentrici e ribelli individualisti che avrebbero sviluppato ciò che Jean Levi descrive come «attitudini antisociali» verso lo Stato<sup>47</sup>.

Per quanto riguarda il *Giappone* è stata riscontrata

42. Ibid, 2011: 174.

43. Dirlik, 2010: 135.

44. Ibid, 2010: 142.

45. Dirlik, 2010: 143.

46. Levi, 2009: 22-23.

47. Ibid, 2009: 25.

l'esistenza di due forme di organizzazione popolare di carattere potenzialmente libertario: il *myuden* e l'*uji*. La prima consisteva nella gestione collettiva delle risaie e rappresentò una tradizione che si mantenne viva fino al XII secolo. La seconda, probabilmente portata nell'arcipelago da immigrati provenienti dalla Cina, apparve forse tremila anni fa e si caratterizzò nei termini di un procedimento di coltivazione della terra collettivista<sup>48</sup>. Nelle *Filippine* è assai diffusa l'idea che prima dell'arrivo degli spagnoli l'arcipelago fosse vissuto nella prosperità, nell'abbondanza e in una relativa pace; una visione in alcuni casi confermata dagli stessi colonizzatori<sup>49</sup> e che trova riscontro anche in altri luoghi. Per quanto riguarda la *Nuova Zelanda*, concluderò questo breve percorso ricordando che Maddock, dopo aver sostenuto l'idea secondo la quale è solo tra i «popoli primitivi» che può trovarsi la libertà, l'uguaglianza e la fratellanza, non sembra riconoscere l'esistenza di manifestazioni di tal genere in quelle terre<sup>50</sup>. Pur considerando i maori vittime di un genuino sistema di *apartheid*<sup>51</sup>, oltre che difendendone il diritto a disporre liberamente delle loro terre<sup>52</sup>, Maddock ritiene infatti che non si possano individuare pratiche di carattere libertario tra i membri di quelle comunità.

48. García, 2013: 22-25.

49. Umali, 2013: 394.

50. Boraman, 2007: 16.

51. Ibid, 2007: 99.

52. Ibid, 2007: 105.

## **La relazione tra anarchismo e popoli indigeni che hanno pratiche libertarie**

È soprattutto in Messico e nell'America andina in generale che si sono registrate le relazioni più lampanti tra i popoli indigeni con pratiche libertarie e i movimenti anarchici che si svilupparono alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX. In questo paragrafo dedicherò particolare attenzione ai casi significativi del Messico, del Perù e della Bolivia, concludendo inoltre con qualche riferimento anche all'Ecuador.

Come premessa, occorre ricordare che in tutto il mondo andino è possibile osservare un'attitudine di forte rispetto nei confronti dell'ambiente, ben lontana dalle logiche capitalistiche, che riconosce un grande valore all'ozio e al godimento del lavoro<sup>53</sup>. Si tratta di una caratteristica tuttora presente, plasmata in buona parte dalla filosofia del «buon vivere». Rita Segato descrive perfettamente tale spirito quando sostiene che le regole di queste comunità indigene pongono «al centro della vita le relazioni umane e l'ambiente; non orientano la loro esistenza secondo le linee guida dei calcoli costi-benefici, della produzione, della competizione e della capacità di accumulazione, e generano così modi di vita disfunzionali rispetto al mercato globale e progetti storici che, senza basarsi su modelli d'avanguardia, sono drammaticamente divergenti dal progetto del Capitale»<sup>54</sup>. Ci sono dunque sufficienti motivi per concordare con

53. Vasquez, s.d.

54. Segato, 2015: 41.

Aníbal Quijano quando afferma che le uniche rivoluzioni democratiche verificatesi in America Latina sono state quelle risalenti a molte decadi addietro in Messico e in Bolivia: rivoluzioni popolari, antimperialiste, anticolonialiste e antioligarchiche, ovvero contro il colonialismo del potere<sup>55</sup>.

### *Messico*

Nell'anarchismo messicano è possibile riscontrare una lunga storia di rivendicazione delle particolari forme di organizzazione e delle molte lotte delle comunità indigene. Plotino Rhodakanaty, ad esempio, riconobbe nelle pratiche mutualistiche tipiche dei calpul alcuni principi dell'anarchismo, giungendo così alle stesse conclusioni espresse da Kropotkin quando affermava che «tutti i popoli del mondo condividono una medesima genesi comunalista e anarchica»<sup>56</sup>. Lo stesso Ricardo Flores Magón<sup>57</sup>, ispiratore di ciò che fu poi definito come «magonismo» – la corrente anarchica messicana con maggior seguito –, sottolineò che nelle comunità indigene «non vi erano giudici, né sindaci, né carcerieri, né altri tarli di questo genere. Tutti avevano diritto alla terra, all'acqua per le irrigazioni, ai boschi per la legna e al legname per costruire i *jacales* [case rurali]»<sup>58</sup>. Da questo punto di vista, e in

55. Quijano, 2014b: 825.

56. Colectivo Alas de Xue, 2000: 101.

57. Flores Magón, 2005. Cfr. Hart, 1978 e Hernández Padilla, 1988.

58. Cit. in Muñoz, Palomo e Recio, 2010: 112.

modo più dettagliato, l'organizzazione comunitaria indigena si fonda su quattro elementi principali: il territorio, il lavoro, il potere e il godimento. «Nella partecipazione degli uomini e delle donne a questi quattro elementi si manifesta l'appartenenza responsabile a una collettività e quella collettività riconosce coloro che si mettono in evidenza nel loro servizio, riconoscendo loro prestigio»<sup>59</sup>. Un'ulteriore modalità per definire l'organizzazione degli indigeni individua altre tre dimensioni: «La proprietà comune della terra e il libero accesso di tutti i suoi abitanti alle risorse naturali (boschi, acque e giacimenti); il lavoro in comune, riferito sia alla coltivazione collettiva della terra che alle forme di mutuo aiuto inter-familiare, e l'odio verso l'autorità, oltre che il riconoscimento della sua inutilità»<sup>60</sup>. Sullo sfondo di quest'ultimo elemento è facile scorgere una ferma convinzione: quella per cui non bisogna aspettarsi nulla dalle istituzioni.

Ma nell'anarchismo messicano emerge soprattutto un'idea fondamentale: quella secondo cui le forme di organizzazione e di vita – contemporanee o passate – delle comunità indigene apportano un seme decisivo rispetto all'articolazione della rivoluzione che verrà<sup>61</sup>. Lungo tale prospettiva, Diego

59. Maldonado, 2003: 11.

60. Maldonado, 2003: 11 e Sandoval Vargas, 2011: 154.

61. Conviene sottolineare, tuttavia, che all'interno dell'anarchismo messicano non mancarono voci che, lungi dall'apprezzare le società indigene, riconoscevano queste come genti «primitive» e irresponsabili; cfr. Maldonado, 2003: 13.

Abad de Santillán sottolinea come agli occhi di Ricardo Flores Magón le pratiche di mutuo appoggio di molte comunità rappresentavano un precedente e una base materiale per il dispiegamento dell'auto-gestione agraria<sup>62</sup>. Per i *magonisti* le comunità indigene erano un esempio vivente di come gestire la proprietà collettiva della terra, dei boschi e dell'acqua<sup>63</sup>. Per dirla con lo stesso Flores Magón «si vede dunque che il popolo messicano è adatto per giungere al comunismo poiché lo ha praticato, almeno in parte, da secoli; ciò spiega perché, sebbene la maggioranza sia analfabeta, essa capisca che piuttosto che prendere parte a farse elettorali per eleggere dei carnefici sia preferibile prendere possesso della terra, cosa che sta facendo con grande scandalo della borghesia ladra»<sup>64</sup>. Nell'ottica del *magonismo*, il fatto che il popolo messicano non fosse preparato per una rivoluzione anarchica era confutato dall'idea che le forme stesse di organizzazione indigena esprimevano<sup>65</sup>. Difatti, ciò che infine si rivelò fu la difesa della proprietà collettiva attraverso il lavoro collettivo e il consumo collettivo<sup>66</sup>. Allargando gli orizzonti, inoltre, l'organizzazione comunitaria qui in oggetto costituì il maggior ostacolo all'espansione del capitalismo, fino a tal punto che l'obiettivo principale di quest'ultimo fu proprio

62. Abad de Santillán, 2011: 8.

63. Trejo, 2010: 244.

64. Cit. in Trejo, 2010: 244.

65. Sandoval Vargas, 2011: 156.

66. Trejo, 2010: 256.

quello di farla finita con le società indigene. Nell'idea di buona parte dell'anarchismo messicano l'organizzazione di tali comunità fu vista come la base per una vita senza capitalismo<sup>67</sup>.

Per concludere, occorre ricordare che i fratelli Flores Magón, Ricardo ed Enrique – anche il *magonismo* fu un movimento prettamente maschile – fecero professione di fede indigena. Lasciamo la parola ad Enrique: «Ricardo e io siamo *indigeni*, proletari. Nati e cresciuti tra i poveri, siamo testimoni delle grandi ingiustizie, della tirannia e dello sfruttamento che hanno sofferto le masse. Per questo siamo anarchici comunisti»<sup>68</sup>. I *magonisti* fecero propria la lotta dei popoli *maya*, *yaquis*, *zoque-popolucas* e *nahuas*, così come quella degli indigeni della Bassa California. Ciononostante, è anche vero che prima di riconoscere le pratiche libertarie a loro contemporanee presero spunto dalla memoria orale del comunalismo indigeno<sup>69</sup>. Per dirla altrimenti: nonostante l'anarchismo messicano mostrò un chiaro legame con varie rivolte agrarie e fu decisivo per la loro articolazione, non sempre pare evidente che riconoscesse le pratiche libertarie tra gli indigeni o che ci fosse una relazione concreta di reciproca influenza tra popoli originari ed anarchici. Sebbene si congetturasse il desiderio di costruire comunità di taglio libertario e si postulasse a tal proposito l'autonomia dei contadini, non sembra altret-

67. Sandoval Vargas, 2011: 98.

68. Cit. in Maldonado, 2003: 4.

69. Beas e Ballesteros, 2012: capitolo 5, 3.

tanto corretto ritenere che si riconoscesse che quelle comunità esistevano già nella realtà.

### ***Perù***

Anche in Perù è stata riscontrata una volontà di recupero di ciò che un tempo praticavano gli indigeni. Molte volte si è sottolineato come questi lavoravano la terra e ne raccoglievano il frutto collettivamente. E molte volte ciò è stato riconosciuto come una sorta di comunismo che agli occhi degli anarchici peruviani si traduceva in una gestione delle terre in conformità con le necessità di consumo di ciascuno, dove il lavoro veniva realizzato in modo collettivo e senza scambio monetario, portando come risultato a un benessere economico che rendeva impossibile la miseria<sup>70</sup>. Non mancarono poi le rivendicazioni del passato *Inca*, nella convinzione che, se nel presente gli indigeni sono visti come «una razza degenerata, innacculturabile, incivilizzata, odiosa, viziosa, abietta, irrazionale e fanatica», questo non è in virtù di qualche tratto etnico e biologico ma per effetto della conquista coloniale<sup>71</sup>. Si deve ricordare che durante la dominazione spagnola, tra buona parte della popolazione indigena, si sviluppò un'immagine positiva di ciò che erano stati gli *Inca*, che avrebbero offerto un modello di vita alternativo rispetto a quello basato sullo sfruttamento e lo sterminio<sup>72</sup>. Coerentemente

70. Pareja Pflücker, 2015: 212-213.

71. Ibid, 2015: 208-209.

72. Kapsoli Escudero, 2013: 15.

con tale immagine, l'organizzazione agraria «comunista» dell'impero Inca avrebbe reso impossibile la miseria e, con essa, i delitti e i crimini, in un quadro in cui gli indigeni scappavano dalle sofferenze provocate dagli spagnoli<sup>73</sup>.

È importante sottolineare che già nel XX secolo, e sull'onda della rivoluzione messicana<sup>74</sup>, in Perù si produsse una genuina ibridazione tra anarchici e indigeni che traevano ispirazione dagli *inca*. Questa ibridazione si verificò soprattutto all'interno del movimento *Tahuantisuyo*, dove si ebbe l'appoggio degli anarcosindacalisti ai congressi indigeni<sup>75</sup> e la presenza attiva degli indigeni nelle organizzazioni anarchiche<sup>76</sup>. Le idee del principale pensatore anarchico locale, Manuel González Prada – il quale sostenne che «molti peruviani sono anarchici senza saperlo; professano la dottrina ma si spaventano al suono del suo nome»<sup>77</sup> –, esercitarono un'influenza notevole sulla teoria che Juan Carlos Mariátegui sviluppò in relazione all'economia incaica del passato. Quest'ultima, caratterizzata dal comunismo agrario, si fondeva sull'idea che «la vita viene dalla terra» e, secondo le parole di César Ugarte, si esprimeva nella «proprietà collettiva della terra coltivabile dal *ayllu*, ovvero l'insieme delle famiglie imparentate, per quanto divisa in lotti individuali intrasferibili; la pro-

73. Ibid, 2013: 210.

74. Pareja Pflücker, 2015: 201.

75. Ibid, 2015: 205.

76. Hirsch, 2010: 263.

77. González Prada, s.d.: 16.

prietà collettiva delle acque, delle terre da pascolo e dei boschi delle tribù, ovvero la federazione di *ayllu* stabiliti intorno a una stessa terra; la cooperazione comune nel lavoro e la appropriazione individuale dei raccolti e dei frutti»<sup>78</sup>. Tali comunità, inoltre, secondo Mariátegui, si trasformarono spesso in cooperative. Gli indigeni, generalmente, non vivevano immersi in un mondo segnato dalla speculazione né si vedevano obbligati a commerciare, contrattare e trafficare. E tutto ciò nonostante il loro contesto fosse caratterizzato, come in tanti altri luoghi, da un regime autocratico e teocratico.

### ***Bolivia***

Anche l'anarchismo boliviano cercò di recuperare la dimensione libertaria dell'organizzazione sociale o di alcune delle sue manifestazioni, passate o presenti, dei popoli originari. Un anarcosindacalista, Max Mendoza, scrisse: «La cultura *aymara-quechua*, per me era già da intendersi quale organizzazione sociale di tipo socialista o anarchica o come la si voglia chiamare, perché era nella sua piena fioritura culturale; la conquista degli europei non fece altro che azzerare tutta quella cultura»<sup>79</sup>. Lisandro Rodas scrisse: «quando rimasi confinato a Todos Santos non conoscevo le montagne, ma ci andai con uno della missione e convissi lì tra loro. Non c'era governo, non c'era dio, nè autorità di nessun tipo.

78. César Antonio Ugarte, cit. in Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, in Mariátegui, s.d.

79. Cit. in Rodríguez García, 2014: 306.

Il più anziano è automaticamente il capo e tutti sono d'accordo; lui non abusa di nessuno, non discrimina e tutti godono degli stessi diritti...»<sup>80</sup>.

Il legame tra le comunità *aymara* e l'anarchismo si configurò spesso in una visione della legge che portava a giudicarla come una bugia dello Stato tesa ad occultare il potere dei *caciques* locali. Proprio in virtù di quella legge, infatti, gli indigeni furono trasformati in cittadini solo per attuarne il saccheggio e lo sfruttamento con altri mezzi<sup>81</sup>. Per gli indigeni il passato significa «civilizzazione e rispetto, dignità e comunità, ma anche arretramento e stagnazione procurate dalla civilizzazione che invase e scompigliò l'autonomia storica delle società amerindie. Qui l'unione tra la dottrina anarchica e l'esperienza dell'oppressione si rende più evidente», sostiene Silvia Rivera Cusicanqui<sup>82</sup>. Sullo sfondo, evidentemente, è possibile scorgere l'immenso discredito che viene riservato al concetto di «civilizzazione», intesa come l'abbandono delle pratiche secolari quali l'uso comune delle terre, a profitto di una vera schiavitù<sup>83</sup>.

In Bolivia, nelle prime decadi del XX secolo, per via della sottomissione a un regime di razzismo e demonizzazione messo in atto da buona parte della classe dirigente<sup>84</sup>, gli indigeni trovarono un alleato negli anarchici. Gli *aymara* furono presenti nella *Fe-*

80. Cit. in Rodríguez García, 2014: 307.

81. Rivera Cusicanqui, 2011: 15-16.

82. Ibid, 2011: 18.

83. Cusicanqui, 2011: 22.

84. Viñas Porter, 2015: 181 e Rivera Cusicanqui, 2007.

*derazione Operaia Locale* di La Paz e nella *Federazione Operaia Internazionale*, create rispettivamente nel 1908 e nel 1912. In entrambe si rese evidente che gli anarchici boliviani erano pienamente coscienti che gli indigeni rappresentavano il gruppo sociale fondamentale per il tema dell'emancipazione generale. Il risultato fu una suggestiva indigenizzazione delle proposte anarchiche<sup>85</sup>. Dal punto di vista dell'anarcosindacalismo, d'altra parte, si difese il recupero delle terre collettive, la costruzione di scuole rurali e la creazione di autorità locali proprie<sup>86</sup>.

### ***Ecuador***

In base alle fonti cui ho avuto accesso, l'ibridazione tra il mondo indigeno e l'anarchismo fu meno solida in Ecuador. Ci fu, nonostante tutto, una notevole presenza indigena nella *Federazione dei Lavoratori Regionali*, creata nel 1922<sup>87</sup> e nella configurazione dei sindacati agrari. Il giornale *Germinal* si interessò con frequenza al ruolo degli indigeni nella trasformazione sociale<sup>88</sup>. La denuncia della drammatica situazione degli indigeni fu, in ogni caso, assai frequente<sup>89</sup>, come lo fu la consapevolezza del significato dei mutamenti registrati nei secoli precedenti. Lasciamo la parola a Narciso Véliz: «Questa civilizzazione bianca è quella che sterminò,

85. Vásquez, s.d.

86. Rodríguez García, 2014: 64.

87. Pazmiño, 2010.

88. Vasquez, s.d.

89. Páez, 1096: 43.

a ferro e fuoco, la razza americana e scambiò nel Nuovo Mondo una civilizzazione saggia, semplice e umana con una civilizzazione assurda, fatale e controproducente»<sup>90</sup>.

## **Il comunalismo africano**

Il riferimento al «comunalismo africano» risponde qui, prima di tutto, al proposito di sciogliere un equivoco: la sua relazione con i movimenti di taglio anarchico ha un carattere piuttosto recente, di modo che ci porterebbe fuori dal periodo di nostro interesse (1870-1930). Si tenga presente, inoltre, che in gran parte del continente africano l'anarchismo si fece strada tardivamente, quasi in epoca contemporanea. Ciononostante, la questione riserva un certo interesse per noi poiché rivela l'esistenza di pratiche libertarie profondamente radicate in questo continente.

Il termine «comunalismo» serve tanto per descrivere forme di organizzazione di cacciatori-raccoglitori, quanto per tratteggiare, in modo più generale, comunità umane che funzionano in modo indipendente le une dalle altre, dispiegano pratiche autogestionarie e assumono regole democratiche. Il fenomeno è di solito accompagnato dall'assenza delle classi e dello sfruttamento, dal libero accesso alla terra e ad altre risorse, dall'uguaglianza nella distri-

90. Testo di Narciso Véliz, del 1922, cit. in Páez, 1986: 128.

buzione della ricchezza e dallo stabilimento di forti legami di famiglia e parentela. Il comunalismo, inoltre, si fonda sulla preminenza delle relazioni orizzontali e sul peso assegnato agli anziani<sup>91</sup>, nella convinzione che le relazioni basate sulla sola autorità sono deboli<sup>92</sup>. Tali caratteristiche, riscontrabili in popoli come gli *igbo*, i *nuer*, i *logoli* o i *tallensi*<sup>93</sup>, si sono spesso mantenute vive in un continente nel quale non fiorirono i modelli feudali e nel quale, nonostante le apparenze, la schiavitù ebbe scarsa presa<sup>94</sup>. Inoltre, si sono mantenute vive proprio grazie all'assenza dell'istituzione statale, alla decentrazione e alla debolezza del potere autoritario<sup>95</sup>. Samir Amin ha sostenuto che molte delle caratteristiche appena menzionate sono relazionate con il comunismo primitivo così come descritto da Marx<sup>96</sup>. Voglio nuovamente sottolineare, tuttavia, che la rivendicazione che l'anarchismo africano ha espresso relativamente alle pratiche comunaliste, sebbene frequente, pare essere molto recente.

Mbah e Igariwey ci ricordano che alcuni governi africani hanno abbracciato politiche che, in un grado o nell'altro, pretendevano basarsi sull'eredità comunalista. Tale fu il caso della Nigeria sulla scia dell'indipendenza del 1960, nel quadro di un pro-

91. Shepard, 1973: 134.

92. Mbah e Igariwey, 1997: 28-29.

93. VV AA, 2014.

94. Mbah e Igariwey, 1997: 33.

95. Ibid, 1997: 34-35 y 38.

96. Ibid, 1997: 34.

gramma di sfruttamento agrario che in qualche modo ricordava i *kibbutzim* israeliani: i contadini dovevano vivere con le loro famiglie in villaggi collettivi, condividendo i mezzi di produzione e distribuendo in modo equo i beni generati<sup>97</sup>. Sulla carta, qualche tentativo simile, appena abbozzato nella pratica e in un panorama di carattere evidentemente autoritario, prese forma anche in Libia<sup>98</sup>. In questa lista occorre aggiungere le iniziative intraprese da Julius Nyerere in Tanzania<sup>99</sup>. I due autori sopra menzionati segnalano che la maggioranza dei problemi delle economie africane contemporanee è frutto della colonizzazione occidentale e dello smantellamento delle forme di organizzazione sociale comunalista<sup>100</sup>. Risulta dunque facile riconoscere, in tutto questo, l'attuale proliferazione di «stati falliti» o ancor di più la prova che in realtà tutti gli stati sono falliti.

## **Il Sud nel Nord: Andalusia e Russia**

Mi si permetta di chiudere questo capitolo con alcune riflessioni più approfondite relative a una questione già accennata: quella che riguarda la possibilità che nello stesso contesto europeo – non d'oltremare –, abbiano preso forma comunità umane che hanno

97. Ibid, 1997: 47.

98. Ibid, 1997: 48.

99. Ibid, 1997: 49.

100. Ibid, 1997: 79.

spontaneamente messo in atto pratiche libertarie pur senza essere passate, o senza averlo fatto in modo significativo, dal setaccio dell'anarchismo ideologico-dottrinale. La discussione che sto per proporre ne evoca un'altra che sfortunatamente, per quanto molto interessante, non sono in condizioni di affrontare: ovvero se è possibile parlare o meno, e in che modo, di «popoli originari» in Europa.

Nonostante la lista dei casi che meriterebbero attenzione sia ragionevolmente ampia, concentrerò la mia analisi sugli esempi, a mio avviso suggestivi, che ci offrono determinate espressioni dell'«anarchismo» andaluso e dell'«anarco-comunismo» russo. In entrambi i casi ci imbattiamo in movimenti che, sebbene formalmente incardinati nel corpus dell'anarchismo ideologico-dottrinale – quello dell'anarchismo europeo –, rivelerebbero sullo sfondo pratiche spontanee ed esistenziali che ci obbligano a concludere che molti dei suoi membri sono influenzati prima da queste piuttosto che dalla lettura di Bakunin e di Kropotkin. Di conseguenza, ci troviamo al cospetto di un fenomeno singolare in virtù del quale quelle che in questo volume vengono riconosciute come pratiche di molte comunità indigene radicate lontane dall'Europa sarebbero riscontrabili, totalmente o parzialmente, anche in quest'ultima.

Nel caso andaluso<sup>101</sup> sono molteplici i motivi che

101. Cfr. Bernaldo de Quirós, 1974; Calero, 1976; Díaz del Moral, 1967; Kaplan, 1977; Mintz, 1994 e Moreno Navarro, 1993. Pere Bosch i Gimpera ha suggerito che nella penisola che oggi definiamo iberica ci sono due spazi differenti. Se il

ci consentono di affermare che l'anarchismo del XIX secolo si adattò a forme tradizionali di organizzazione, frutto di un processo in cui lo «spontaneismo» della condotta era il riflesso della libera volontà di sviluppo autonomo, lontano da stati e istituzioni, delle società interessate<sup>102</sup>. Stando così le cose, non è che l'anarchismo andaluso introducesse nuove forme di organizzazione e di azione: piuttosto si adattò alla condizione di quelle precedentemente esistenti, le quali suggerivano ad esempio che la politica era una attività amorale, che serviva come catapulta affinché i relativi professionisti potessero realizzare se stessi in un quadro di abusi, vigliaccherie e corruzione<sup>103</sup>. Le idee anarchiche e anarcosindacaliste si adattavano bene alle nozioni e alle pratiche – di cooperazione e di interscambio di lavoro e di beni – sviluppate da molti contadini andalusi. Quelle nozioni e quelle pratiche furono molto presenti in età medievale, entro il quadro di

primo, quello propriamente iberico – la frangia mediterranea in cui si trovano la Catalogna, le isole Baleari, Valencia, Murcia e l'Andalusia -, tenderebbe all'assemblearismo, all'instaurazione di reti orizzontali e alle confederazioni egualitarie, il secondo, quello celtiberico, che comprende la zona interna della meseta, si caratterizzerebbe invece per la presenza di *caudillismo* e di strutture gerarchiche e centralizzanti. Mentre l'anarchismo avrebbe attecchito nel primo di questi spazi, nel secondo si sarebbe imposto, al contrario, il socialismo autoritario. Cfr. anche Diez, 2013: 19-20.

102. Kaplan, 1977: 230.

103. Díaz del Moral, 1967: 202.

reti che vincolavano i municipi a una sorta di forma primitiva di federalismo<sup>104</sup>. Uno dei contadini di Casas Viejas, a Cadice, intervistati da Jerome Mintz disse: «Nel 1400 non esisteva la proprietà privata. Le popolazioni erano proprietarie delle terre e organizzavano scambi tra loro. Vivevano liberamente in un antico federalismo. Vi erano popoli liberi che avevano il controllo dei raccolti e vi era un'amministrazione federale. Scambiavano i surplus con altri popoli»<sup>105</sup>. Mintz aggiunge che «la semina, i terreni da pascolo, i diritti di caccia e la posa di trappole, l'immagazzinamento, l'acqua per i mulini e l'irrigazione erano condivisi tra i contadini. [...] Nelle pianure, i mietitori lavoravano in gruppi e dividevano il raccolto o i guadagni ricavati»<sup>106</sup>. Il panorama cambiò bruscamente nel XIX secolo quando molte terre comunali, divise in appezzamenti, furono vendute a profitto dei potenti latifondisti, i quali si accaparrarono anche molte proprietà della Chiesa sottoposte a secolarizzazione. Le istanze statal-governative sostennero vergognosamente, con le loro leggi e le loro forze repressive, questo processo. «Anarchici nello spirito», conclude Mintz, «i contadini a malapena avevano bisogno di stimoli per abbracciare l'anarchismo di Bakunin»<sup>107</sup>.

Con una vocazione simile, Isidoro Moreno Navarro segnala che per spiegare la forza dell'anarchi-

104. Mintz, 1999: 130.

105. Ibid, 1999: 130.

106. Ibid, 1999: 130-131.

107. Ibid, 1999: 134.

simo andaluso della fine del XIX secolo è necessario invocare la fusione tra la tradizione comunitaria, portatrice di una singolarissima cultura del lavoro, e il sindacalismo incipiente<sup>108</sup>. Lungo tale prospettiva, lo stesso Moreno Navarro ricorda che la rituale invocazione di un codice millenarista per spiegare la condizione degli anarchici andalusi sottostima la comprensione, da parte di questi, delle origini sociali della loro oppressione e trascura il carattere razionale ed efficiente della loro tattica e della loro strategia<sup>109</sup>. Lo stesso autore spiega anche che quella «cultura del lavoro» si concretizzava in uno «spirito nobile ed orgoglioso che non si piega» e che percepisce come eguali coloro che secondo le convenzioni sociali si presentano come superiori, nel quadro di ciò che andava considerata una cultura alternativa a quella dominante<sup>110</sup>.

Per quanto riguarda il panorama russo, mi trovo in dovere di prestare attenzione a una delle grandi correnti che operarono nell'anarchismo locale: l'anarco-comunismo. La descrizione di tale corrente esige di considerare, come nel caso andaluso, i precedenti propri di un Paese assai particolare. La rivendicazione di quei precedenti avvenne principalmente con due modalità: se una – la *obshina* – operò nel contesto rurale, l'altra – l'*artel* – si sviluppò in quello urbano<sup>111</sup>. L'*obshina*, la comune, era una for-

108. Moreno Navarro, 1993: 342 e 353.

109. Ibid, 1993: 347-348.

110. Moreno Navarro, 1993: 355.

111. Cfr. Aláyev, 2016; Atkinson, 1983 e Bartlett, 1990.

mula di autogoverno che rappresentava al tempo stesso un'entità economica, un modello di proprietà collettiva, un sistema di esercizio della giustizia e un organo di controllo<sup>112</sup>. Le decisioni erano solitamente prese all'unanimità, come frutto di uno sforzo collettivo diretto a rendere possibili gli accordi. Tra le funzioni della comune vi era il mantenimento delle strade e dei ponti, l'attenzione agli orfani, agli anziani e ai disabili, l'educazione e l'assistenza ai funzionari stranieri. La *obshina* raccoglieva fondi per sviluppare le sue attività e assegnava compiti ai suoi membri. Se la terra era di tutti allo stesso tempo non apparteneva a nessuno, dunque il concetto di proprietà, in senso stretto, era alieno ai contadini. Senza dubbio, resta inconfutabile che la *obshina* fu sempre un'istanza palesemente maschile e che come tale riprodusse tutte le convenzioni tipiche della società patriarcale. Agli occhi di molti contadini, tuttavia, rappresentava l'unica soluzione che potevano considerare valida: assicurava la sopravvivenza e la riproduzione di un modo di vita molto singolare e delegava a una struttura collettiva buona parte delle regole di quel modo di vita<sup>113</sup>.

La difesa della comune rurale e di determinate strutture cooperative cittadine fece sì che l'anarco-comunismo intrattenesse relazioni molto solide con il movimento dei *narodniki*, che aveva profonde radici nella Russia della fine del XIX secolo e degli inizi del XX. Tanto gli anarco-comunisti quanto i po-

112. Shanin, 1986: 74.

113. Danilov, 1990: 299.

pulisti *naródniki* ritenevano possibile una transizione al socialismo che non esigesse prima il dispiegamento del capitalismo. Quella transizione avrebbe dovuto nutrirsi del desiderio di preservare, seppure riformandole, molte delle istanze di base di una società in cui il rifiuto dello Stato e l'ammirazione per le rivolte agrarie del passato continuavano a esercitare un'influenza rilevante. In questo senso, l'influenza dei classici dell'anarchismo sull'anarco-comunismo russo risultò piuttosto limitata. Gli anarco-comunisti rappresentarono inoltre un movimento che assunse posizioni molto critiche rispetto a ciò che significavano le città e le industrie, contrariamente ai loro principali rivali, gli anarcosindacalisti, che dal punto di vista dei primi si erano piegati a forme di vedere e di organizzare il mondo del tutto aliene al tessuto della società russa.

Ad ogni modo non si trattava solo della comune rurale. Conviene segnalare anche il peso dell'economia familiare rivendicata da Aleksandr Chayánov, nonostante l'innegabile esistenza di codici egoistici presenti nell'istituzione familiare. Quell'economia implicò in Russia un fermento di resistenza contro l'introduzione del capitalismo. Escludeva il lavoro salariato e il profitto e si tradusse in una riduzione della giornata di lavoro – in alcun modo si faceva uso della capacità teoricamente disponibile<sup>114</sup> – che funzionò come un'istanza efficace per superare momenti di crisi<sup>115</sup>. In linea con tale

114. Sahlins, 1978: 88.

115. Garcia, 2017: 22-29.

visione dei fatti, rappresentò inoltre un panorama propizio per l'instaurazione di una cultura della povertà che, lontana dalla miseria, comportava valori di limite ed equilibrio<sup>116</sup>. In tale contesto, Chayánov difese un socialismo contadino non basato sulla crescita unilaterale della dimensione della produttività delle unità agricole e ritenne che i contadini dovevano prendere le decisioni e approfittare della loro saggezza empirica. L'impronta degli usi economici rivendicati da Chayánov è facilmente percepibile oggi in molte delle manifestazioni di ciò che si è soliti chiamare «economia informale», orientata alla sussistenza, basata sulle relazioni personali, fondata sul mutuo appoggio e onnipresente in numerose comunità umane dell'Africa, dell'America Latina e dell'Asia<sup>117</sup>.

116. Ibid, 2017: 29.

117. Garcia, 2017: 39-40.



## VI. Modernità e anarchismo

L'anarchismo è figlio – anche se dissolto – della modernità. Non ho qui intenzione di punire il lettore con qualche raffinata analisi sul significato del concetto di modernità, dunque mi accontenterò semplicemente di ricordarne alcuni tratti costitutivi così da evidenziare, allo stesso tempo, quelli che risultarono centrali per l'anarchismo del XIX secolo. E con il proposito, in sottordine, di segnalare che in alcuni casi la sua eredità è arrivata fino ad oggi.

Come prima cosa voglio anticipare che il primo segno della modernità è la produzione di un ordine mondiale segnato da divisioni e gerarchie entro le quali si evidenziano di sicuro, e in posizione principale, quelle che riguardano le donne. Il consolidamento di tale ordine fu implementato soprattutto dall'istituzione statale e dal sistema capitalistico, che assegnarono ogni priorità all'interesse individuale, difendendolo attraverso il ricorso a vari apparati repressivi. In secondo luogo la modernità postulò la subalternità della natura rispetto alla figura dell'uomo, nell'intendimento che tale uomo non

fosse altro che l'europeo o l'occidentale, il quale, grazie al concorso della scienza e della tecnica, ha la presunzione di ergersi a paladino di un progresso costante e lineare<sup>1</sup>; un uomo, dunque, cui viene riconosciuta una chiara superiorità rispetto al resto degli esseri umani e ovviamente degli animali.

## Nei meandri della modernità

Procederò con qualche breve riferimento ad alcune delle questioni appena accennate. Rispetto alle divisioni e alle gerarchie che caratterizzano la modernità vorrei sottolineare due aspetti principali. Il primo riguarda la trasformazione che diversi apparati repressivi come gli eserciti, la polizia, le chiese, le scuole e più di recente, i mezzi di comunicazione hanno subito nel corso del tempo. A tal proposito è possibile osservare che la repressione esplicita e materiale esercitata dalle istituzioni è andata via via cedendo il passo a formule meno brutali e tuttavia più efficienti di esercizio del potere. Di qui, secondo Steve Biko, il riconoscimento che «l'arma più potente nelle mani dell'oppressore è la stessa mente dell'oppresso»<sup>2</sup>. Il secondo elemento riguarda la costante emarginazione materiale e simbolica delle donne, tanto nell'ambito politico quanto in quello sociale ed economico. Spesso condannate alla condizione di meri oggetti sessuali, le donne hanno

1. Quijano, 2014b: 800.

2. Biko, 2006: 101-102.

sempre visto ignorato il loro lavoro, disprezzata la loro concezione del mondo, silenziata la loro partecipazione alla letteratura<sup>3</sup> e annullata la loro voce. Le società moderne, nonostante la loro pretesa di completa neutralità a riguardo, si sono rivelate indubbiamente androcentriche. In esse la storia delle donne ha tanto poco peso quanto quella dei popoli colonizzati.

Un ulteriore elemento degno di nota che caratterizza la modernità, come già accennato, riguarda la subordinazione della natura agli interessi umani o per essere più precisi agli interessi dell'uomo europeo. Tale subordinazione può esser fatta risalire alla concezione biblica secondo cui la natura sarebbe stata creata per il bene dell'uomo, il quale non è dunque tenuto a farsi scrupoli nello sfruttarla. A questo proposito, Winona LaDuke ha evidenziato come le società degli indigeni americani mostrassero un approccio ricco e diversificato e andassero interpretate come «naturali nel senso che funzionavano in accordo con la natura e l'ambiente circostante del quale facevano letteralmente parte»<sup>4</sup>. Anche nel mondo andino, così come in molte società africane, è stato individuato un rispetto reverenziale nei confronti dell'ambiente naturale accompagnato, in questi contesti e in altri ancora, da una ferma condanna verso i processi di espropriazione, riduzione in servitù e sterminio<sup>5</sup>.

3. Flórez e Flórez, 2007: 262.

4. Cit. in Smith, 2013: 68.

5. Segato, 2015: 30.

Occorre citare, inoltre, il ruolo dell'ideologia del progresso, che si sarebbe concretizzata nella credenza secondo cui – grazie alla scienza, alla tecnica e alle virtù del lavoro – le società sono destinate a un inarrestabile miglioramento, anche in ambito sociale. Ancora una volta, il mito eurocentrico dell'evoluzione e del progresso si contrappone alla sacralità del sistema circolare della vita indigena<sup>6</sup>, così da legittimare lo sfruttamento, l'affarismo, la modernizzazione e lo sviluppo, nella convinzione che i popoli sottomessi non avrebbero potuto resistere all'avanzata del progresso: sarebbero scomparsi nella lotta o più facilmente adeguati alla nuova realtà<sup>7</sup>. Le diversità, infatti, avrebbero dovuto essere cancellate in virtù di un nuovo corso storico in cui si riconoscevano e classificavano le società come più o meno avanzate. Quest'ultime, alla luce del progetto coloniale, avrebbero dovuto estinguersi come conseguenza della loro arretratezza e del loro inutile contributo al processo di civilizzazione. Inoltre, la sottomissione di tali popoli sarebbe stata giustificata con il ricorso a una definizione del lavoro in termini di emancipazione: il motto «il lavoro rende liberi», in bella mostra nei campi di sterminio, non fu certo ideato dai nazisti. L'«uomo bianco» si presentava in qualità di maestro al cospetto dei neri

6. Trigger, 1995: XI.

7. Jacobs sottolinea una dimensione ulteriore di questo fenomeno quando richiama l'attenzione su come si obbligarono gli indigeni nordamericani a comprare beni di cui con ogni evidenza non avevano bisogno; cfr. Jacobs, 1973: 218.

o degli indigeni, considerati eterni alunni nel quadro di relazioni segnate da estrema arroganza, dove gli europei e gli occidentali si ergevano a paladini del benessere e del progresso<sup>8</sup>. A questo scopo l'armamentario retorico occidentale si fornì di innumerevoli artifici linguistici:

«Nella pratica e nella cultura popolare, i periodi di diseguaglianza estesa tendono ad essere visti come periodi di prosperità o climax culturale. Termini come “collasso”, “declino” o “dissoluzione” tendono a essere applicati anche dagli archeologi e da altre persone per descrivere periodi di tempo in cui le gerarchie trovano una conclusione. Il linguaggio sul “climax” e il “declino” culturale rimanda a nozioni vittoriane di progresso identificato con lo Stato, opposto a nozioni più attive che parlano di società contro lo Stato. Prospettive alternative rivelano le complesse e a volte conflittuali lotte dell'umanità contro le rigide azioni del potere nelle società verticali. Molti dei cosiddetti “collassi” del passato furono periodi di grandi affermazioni delle autonomie locali contro la centralizzazione di poteri egemonici»<sup>9</sup>.

Vi è un'altra caratteristica inerente alla modernità: l'impiego, premeditato e interessato, di concetti e categorie che hanno la pretesa di essere universali e che al contrario, sono vincolati a contesti specifici. Ad esempio, si tenga presente che l'idea di Europa, frutto di un lungo processo di invenzione

8. Biko, 2006: 26.

9. Collettivo Cucharín Negro, 2017: 32.

di una tradizione, è stata spesso identificata con l'idea stessa di «governo», «giustizia», «cultura» e «scienza»<sup>10</sup>. Ma si pensi anche al ruolo di concetti come quelli di cittadinanza, stato, società civile, sfera pubblica, diritti umani, uguaglianza di fronte alla legge, individuo, distinzione tra pubblico e privato, soggetto, democrazia, sovranità popolare, giustizia sociale, razionalità scientifica, e così via<sup>11</sup>. Risulta evidente come molti di questi concetti non trovino ragion d'essere, o quantomeno mostrino significati differenti e talvolta trascurabili, in altre regioni del pianeta. In realtà non si tratta solamente di questo: mentre il colonizzatore europeo imponeva i suoi concetti, infatti, il più delle volte era anche impegnato a negarne le implicazioni materiali<sup>12</sup>. In questo scarto si creava lo spazio per una dimensione cupa, indelebilmente legata alla modernità, segnata da genocidi, ecocidi, sessismi e razzismi<sup>13</sup>.

Mi si lasci concludere con un'osservazione sul concetto di superiorità. La presunta superiorità occidentale – tra l'altro del tutto priva di riscontro nel XVI secolo, come testimoniato da molte comparazioni – avrebbe giustificato la colonizzazione e di conseguenza fatti di violenza inaudita, spesso conclusi con lo sterminio di interi popoli. Tale idea di superiorità si traduce così nella necessità impellente della negazione dell'altro, inteso come colui che è

10. Petri, 2018: 28.

11. Chakrabarty, 2000: 4.

12. Ibid, 2000: 4.

13. Cfr. Mignolo, 2011.

privo di conoscenza e capacità inventiva al cospetto del carattere indubitabilmente innovatore dell'europeo<sup>14</sup>. E rivela anche l'incapacità di saper cogliere e apprezzare altre forme sociali e culturali per accettarne l'influenza. In molti casi si sarebbe detto che i territori colonizzati o da colonizzare erano deserti o nella migliore delle ipotesi popolati da nomadi, dunque da genti che non avevano la possibilità di rivendicare titoli su quelle terre<sup>15</sup>. In questo senso, Aníbal Quijano ha parlato di una struttura etno-razziale per riferirsi alla concezione che a partire dal XVI secolo avrebbe caratterizzato il pensiero delle gerarchie europee rispetto ai non-europei<sup>16</sup>.

Alla luce di quanto espresso, il mondo sarebbe organizzato intorno a un centro denso di capacità e una periferia che ne risulterebbe priva<sup>17</sup>. Secondo Blaut, le caratteristiche di tale centro sarebbero la capacità inventiva, la razionalità, l'intelletto, il pensiero astratto, il ragionamento teorico, la mente, la disciplina, la maturità, il carattere sano, la scienza e il progresso, mentre quelle della periferia consisterebbero nella predilezione per l'imitazione, nell'irrazionalità, nella preminenza delle emozioni e degli istinti, nel pensiero concreto, nel ragionamento empirico e pratico, nell'interesse per il corpo e la materialità, nella spontaneità, nell'infantilismo, nel carattere insano, nella

14. Blaut, 1993: 12.

15. Ibid, 1993: 25.

16. Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007a; 17.

17. Blaut, 1993: 12.

stregoneria e nella stagnazione<sup>18</sup>. I riverberi di tale sistema binario della superiorità e dell'inferiorità si esprimerebbero attraverso dicotomie come quelle che fanno riferimento all'antitesi Occidente/Oriente, civilizzato/primitivo, scientifico/magico-mitico, razionale/irrazionale e moderno/tradizionale<sup>19</sup>. Lo stesso Blaut ha sottolineato che l'eurocentrismo non è un semplice pregiudizio di cui ci si può liberare facilmente, così come ad esempio di potrebbe fare con alcuni tratti legati al razzismo, al sessimo o alla religione. Si tratta, piuttosto, di un modo di concepire il mondo che permea potentemente la scienza, il discorso accademico e l'opinione degli esperti sempre sulla base, ovviamente, che il loro fondamento «sono i fatti»<sup>20</sup> e che tale concezione è dunque oggettiva ed esterna al mondo<sup>21</sup>.

## **Quel che abbiamo fatto con gli indigeni**

Ciò che caratterizzò il primo contatto tra il mondo europeo e i popoli indigeni fu senz'altro la violenza. «Quando i nostri antenati britannici si impossessarono di questa terra la definirono “vasta e inoccupata”; in realtà conquistarono il popolo aborigeno con la forza delle armi, le malattie, la fame e la distruzione della società. Ereditammo un impero co-

18. Ibid, 1993: 17.

19. Quijano, 2007: 211.

20. Blaut, 1993: 9.

21. Segato, 2015: 50.

loniale che in buona misura fu edificato con la forza e con una profonda e permanente credenza nella superiorità del popolo britannico e delle sue istituzioni»<sup>22</sup>. Oltre a quello che in molti casi fu un chiaro progetto di sterminio – tenuto conto, si adduceva, dell’irrazionalità e dell’inutilità degli indigeni e delle loro forme di vita e di organizzazione – si aggiunsero i danni irreparabili inflitti agli ecosistemi, fatto che rese estremamente difficile preservare le diverse forme di vita autoctone. Lo sfruttamento e lo sterminio, inoltre, furono accompagnati dalla volontà di imporre un punto di vista europeo su ciò che sono, o che dovrebbero essere, la felicità e il benessere, denigrando i punti di vista altrui<sup>23</sup>. Nei termini di Alberto Memmi, «gli europei hanno conquistato il mondo perché la loro natura li predisponeva a quel fine, mentre i non-europei furono colonizzati perché la loro natura li condannava a ciò»<sup>24</sup>.

Il colonizzatore elaborò un’immagine esplicitamente denigratoria del colonizzato dipinto come lascivo, pigro, sporco, violento, traditore<sup>25</sup>, selvaggio, superstizioso, fanatico e meritevole di disprezzo<sup>26</sup>. Espressione di quanto di più negativo esiste, il colonizzato restava lontano da chi, liberato, emetteva tali giudizi, in virtù della permanente memoria di ciò che significava la civiltà europea, sempre dipinta

22. A. Barrie Pittock, cit. in Jacobs, 1973: 185.

23. Sioui, 1995: 71-73.

24. Memmi, 2017: 104.

25. Jacobs, 1973: 20.

26. Fanon, 2002: 202.

come dominante e superiore, di fronte alla barbarie caratteristica della storia degli indigeni<sup>27</sup>. A tal proposito, la responsabilità degli storici fu ben inquadrata da Thoreau: «Nello scrivere le loro storie di questo Paese si sono sbarazzati di quel rifiuto dell'Umanità [gli indigeni] ...che sporcava e contaminava la costa e l'interno... Accade con frequenza che lo storico, per quanto si consideri più umano dell'impostore, dell'uomo delle montagne o del cercatore d'oro che sparano contro l'indigeno come se si trattasse di una bestia selvaggia, mostra nella pratica e in modo concreto, maneggiando una penna al posto del fucile, altrettanta disumanità»<sup>28</sup>. Alberto Memmi ha poi completato il discorso illustrando come il colonizzato abbia la tendenza a nascondere il suo passato, le sue tradizioni e le sue radici, poiché le considera infamanti<sup>29</sup>.

Come se tutto ciò non bastasse, occorre anche ricordare che in molti casi gli storici fecero ricorso a un diffuso uso della lingua declinata al plurale, descrivendo tutti i membri di una comunità colonizzata come se fossero uguali<sup>30</sup>. Per ragioni evidenti, privato com'era della sua libertà<sup>31</sup>, il colonizzato non poteva decidere della sua vita, anche perché si riteneva fosse incapace di autogovernarsi<sup>32</sup>. Allo

27. Ibid, 2002: 203.

28. Henry D. Thoreau, cit. in Jacobs, 1973: 35.

29. Memmi, 2017: 138.

30. Ibid, 2017: 104.

31. Ibid 2017: 105.

32. Ibid, 2017: 114.

stesso modo, gli storici trascuravano spesso i numerosi e consistenti dati che rendevano conto del carattere solitamente pacifico e non violento degli indigeni, soprattutto se comparato con quello di molti bianchi. Tra le conseguenze che ciò comportò sui colonizzati, secondo Fanon, occorre menzionare il forte complesso di inferiorità, la nevrosi e una manifesta alienazione<sup>33</sup>. Proseguendo con Fanon, possiamo oggi anticipare alcuni rischi che ne potrebbero derivare. Il primo riguarda l'eventualità che il discorso contestatario si traduca in una mera inversione di termini della prospettiva colonizzatrice, condividendone – non senza paradossi – il sistema di valori. Un altro rischio prende la forma di un'attenzione troppo concentrata sui problemi specifici delle culture colonizzate e che lascia dunque disattesa l'attenzione sulla trama economica sottostante, indelebilmente segnata, dalla logica del capitalismo<sup>34</sup>. E a detrimento di una considerazione profonda sulla situazione terribile che attanaglia le donne.

Bisogna tener presente che la colonizzazione fu spesso concepita non come un diritto ma come un dovere morale che imponeva di educare i nativi al fine di incamminarli sulla strada del progresso (sempre basandosi sul presupposto che i loro diritti di proprietà sulle terre non fossero legittimi<sup>35</sup>). Le radici del «problema indigeno» affondavano nella

33. Cit. in Coulthard, 2014: 140.

34. Coulthard, 2014: 143.

35. Petri, 2018: 109.

supposizione che gli indigeni fossero direttamente responsabili del loro mancato progresso economico, fatto per cui i colonizzatori si ritennero obbligati a sottometerli<sup>36</sup>. A partire da tali questioni sono state implementate molte delle politiche che gli stati post-coloniali hanno inteso elaborare nei confronti delle comunità indigene. I discorsi di tolleranza e dialogo messi in campo da molti governi, tuttavia non riescono a nascondere il fatto che si continua a perseguire un progetto di distruzione della vitalità e dell'autonomia delle forme di vita indigena, spesso attuato attraverso politiche di reinsediamento, attacchi ai diritti delle donne in materia di accesso alla terra e contro forme tradizionali di autogoverno<sup>37</sup>. Per non parlare, evidentemente, delle politiche di controllo delle risorse (petrolio, gas, minerali) che dietro l'apparenza di negoziati equilibrati, cancellano le ultime possibilità di controllo della terra alla portata delle comunità indigene<sup>38</sup>. Si ha a che fare, in tutti questi casi, di violenti processi che mirano a trasformare modelli di organizzazione non-capitalistici in modelli esplicitamente capitalistici<sup>39</sup>, spesso in complicità con promesse – quasi sempre

36. Rodríguez García, 2014: 16. Nello stesso mondo libertario non mancarono esempi di militanti i quali ritenevano che gli indigeni vivessero in uno stato di barbarie che richiedeva una redenzione «attraverso la cultura letterata e l'ingresso nella civilizzazione». Cfr. Rodríguez García, 2015: 305.

37. Coulthard, 2014: 4.

38. Ibid, 2014: 7.

39. Ibid, 2014: 8.

non mantenute – di premiare la sottomissione degli indigeni con «educazione, sicurezza economica, lavoro e una maggior attenzione su ciò che li riguarda»<sup>40</sup>. Citando Fred Eggan, Maddock ha evidenziato come nella misura in cui gli indigeni iniziavano a comprendere ciò che il colonizzatore stava facendo, erano soliti passare da un adattamento passivo a una visibile preoccupazione, pienamente giustificata, per il loro futuro<sup>41</sup>. Alla base di tutto vi era l'idea che ciò che veniva offerto loro fosse quel tipo di progresso che avrebbe portato beneficio soprattutto ai colonizzatori, a maggior ragione se non vi era la possibilità di scegliere diversamente e all'usurpatore restava tutta l'autorità decisionale su quel che era giusto. Si trattava di un progresso la cui evoluzione doveva restare sempre sotto il controllo del colonizzatore<sup>42</sup>.

Nel 1974, Clastres ricordò che la dottrina ufficiale del governo brasiliano in tema di indigeni era la seguente: «I nostri indigeni, proclamano i responsabili, sono esseri umani come gli altri. Ma la vita selvaggia che conducono nei boschi li condanna alla miseria e alla disgrazia. È nostro dovere aiutarli a liberarsi della servitù. Hanno diritto a elevarsi per raggiungere la dignità di cittadini brasiliani per partecipare attivamente allo sviluppo della società nazionale e per godere dei suoi benefici»<sup>43</sup>. Più di re-

40. Maddock, 1974: 1-2.

41. Ibid, 1974: 18.

42. Ibid, 1974: 181.

43. Clastres, 1980: 50.

cente, Viveiros de Castro ha ricordato che in Brasile, e occorre pensare che sia così anche in altri luoghi, il proposito in atto è quello di *trasformare* l'indigeno in povero, con l'idea di ri-trasformarlo poi in un non-povero, ovvero in un cittadino. In tale concezione si possono osservare un'infinità di strumenti sviluppati dal *tanatocapitalismo* etnocida ed ecocida. «Ma un indigeno è qualcosa di diverso da un povero. Non desidera essere trasformato in qualcuno «uguale a noi». Ciò che desidera è continuare ad essere diverso da noi. [...] Ciò che desidera è che noi riconosciamo e rispettiamo la sua differenza»<sup>44</sup>.

Si impone una conclusione: anche se i processi di decolonizzazione, bene o male, si sono formalmente conclusi decenni fa con la formazione degli stati-nazione «indipendenti», continuiamo a vivere in un mondo che per eliminare le impronte coloniali che sopravvivono ovunque attende una nuova *decolonizzazione*. E ciò in quanto il capitalismo contemporaneo risignifica, «in un modello post-moderno, le esclusioni provocate dalle gerarchie epistemologiche, spirituali, razziali/etniche e di genere/sessualità messe in atto dalla modernità»<sup>45</sup>. Di conseguenza, e lo ripeto, pare doveroso concludere che la decolonizzazione del mondo in nessun modo può ritenersi completata. Occorre una seconda decolonizzazione.

44. Viveiros de Castro, 2017b: 7.

45. Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007a; 14; Grosfoguel, 2002.

## L'eredità moderna dell'anarchia

Ho già fatto notare come l'anarchismo sia un concetto legato alla modernità. Lo è nella misura in cui per quanto rappresenti una critica alla modernità capitalistica non pare accompagnarsi al riconoscimento di altre forme di conoscenza, riproducendo spesso le stesse logiche inerenti al capitalismo<sup>46</sup>. Se mi è qui consentito esprimere un'affermazione azzardata, occorre ribadire che la priorità assegnata dall'anarchismo alla scrittura non ha certo facilitato le relazioni con le molte comunità indigene immerse in una cultura orale. La scrittura, da parte sua, comporta l'imposizione, spesso subdola, di forme di astrazione tanto più discutibili quanto tendenzialmente inconsapevoli e mascherate<sup>47</sup>. Al di là di ciò l'anarchismo, complice di aver accolto le presunte virtù del progresso e dello sviluppo economico, stregato dalla bontà della scienza, della tecnologia e del lavoro<sup>48</sup>, sostenitore della superiorità della ci-

46. Motta, 2014: 259.

47. Cfr. per esempio, le opinioni a tal proposito di Russell Means, in Means, 2010.

48. La maggior parte degli anarchici che si mossero negli anni presi qui in esame vissero immersi in una chiara idealizzazione delle virtù emancipatrici della scienza e della tecnologia. Ma, al di là di questo, sia pure con alcune eccezioni, assunsero una relazione contraddittoria con il lavoro, nella misura in cui, apparentemente consapevoli della condizione di sfruttamento e alienazione che lo contraddistingueva, non per questo smisero di considerarlo un dovere, in certo modo

viltà occidentale<sup>49</sup>, oltre che promotore – nonostante le migliori intenzioni – della marginalità delle donne, si è spesso dimostrato antropocentrico e ha rifiutato allo stesso tempo molte espressioni della spiritualità che non si accordavano ai canoni prestabiliti<sup>50</sup>. Parlo al passato poiché sembra innegabile che alcuni di questi pregiudizi sono andati svanendo con il passar del tempo. Detto questo, è altrettanto innegabile che l'anarchismo non condivide molti altri elementi che riguardano la modernità quali ad esempio il potere statale, il capitalismo, le gerarchie e il pensiero individualista, così come lo sfruttamento e le discriminazioni che ne conseguono. Resta il fatto che oltre alla già citata condivisione dell'emarginazione simbolica e materiale delle donne, l'anarchismo ha sempre mostrato una tacita adesione al pensiero della presunta superiorità della civiltà occidentale. Come avrò modo di sottolineare in seguito, anche se gli anarchici criticarono aspramente gli innumerevoli eccessi che caratterizzarono la colonizzazione, questa fu considerata come un processo naturale, giustificabile in virtù di quella superiorità tecnico-scientifica della civiltà occidentale; si allinearono così a posizioni che ricordano quella espressa da Marx ed Engels. Per quanto sia evidente che nell'opera di Élisée Reclus – per approfittare dell'esempio più evocativo – vi sia una critica alla «società moderna»,

avventuroso, che manteneva una relazione esplicita con il progresso della società.

49. Baudouin, 2003: 5.

50. Jiménez e Mariblanca, 2016: 7.

non lo è meno il fatto che a questa vengano attribuiti ideali superiori che in qualche modo giustificano, per dirla con Christophe Brun, una «opera civilizzatrice consapevole»<sup>51</sup>.

C'è chi, come Daniel Montañez Pico, ha concluso che dietro l'idea per cui esistono popoli moderni e premoderni, civilizzati e non civilizzati, sviluppati e sottosviluppati<sup>52</sup>, si può intravedere un proposito razzista, per quanto ci si aspetti che un anarchico rifiuti categoricamente questa etichetta, tanto quanto qualsiasi uomo cercherebbe di negare la sua condizione privilegiata in una società patriarcale<sup>53</sup>. È certamente vero che se ci aggrappiamo all'uso quotidiano che viene fatto dell'aggettivo «razzista», la sua applicazione all'anarchia e agli anarchici – o almeno all'anarchia e agli anarchici di un secolo fa – risulta discutibile. Il razzista disprezza i membri del gruppo umano oggetto della sua rabbia e con ogni evidenza desidera sottometterli<sup>54</sup>. Non sembra che ciò si possa sostenere degli anarchici. Detto questo, una cosa è asserire che la civiltà occidentale si profila come superiore, mentre un'altra è considerare come inferiori i membri dei gruppi umani esclusi da questa civiltà. Agli occhi del razzista, inoltre, il contesto e gli esseri umani che denigra si prospettano come irrecuperabili, concezione che non si accorda con la prospettiva soli-

51. Reclus, 2014: 191-192.

52. Montañez Pico, 2018: 8.

53. Ibid, 2018: 8.

54. Bico, 2006: 108.

tamente abbracciata dagli anarchici. A margine di quanto detto, occorre ricordare che sono stati molti e sono ancora oggi molti gli anarchici impegnati in coraggiose lotte antirazziste.

Nonostante i legittimi dubbi che l'aggettivo «razzista» suscita, non si può negare che il razzismo sia stato coinvolto in tutti i progetti coloniali e che «riassume e simbolizza la relazione fondamentale che unisce colonialista e colonizzato»<sup>55</sup>, circostanza che fa sì che il ricorso a tale termine non sia fuori luogo quando si parla di un progetto caratterizzato da innegabili elementi coloniali. Secondo Aníbal Quijano la razza, e con essa la gerarchia coloniale, fu ciò che permise che «i bianchi» e «gli europei» stabilissero un regime di controllo del lavoro e conferissero legittimità alle relazioni di dominio a scapito di indigeni, negri e meticci<sup>56</sup>. L'eurocentrismo non è altro che «razzismo nell'ambito della gerarchizzazione e attribuzione di valore ineguale tanto alle persone, al loro lavoro e ai suoi prodotti, quanto ai saperi, alle norme e ai modelli di esistenza tipici della società che si trovano da una parte e dall'altra della frontiera tracciata tra Nord e Sud dal processo coloniale», secondo le parole di Rita Segato<sup>57</sup>. In questo senso non si deve sottovalutare – lo ribadisco – la presenza di elementi razzisti nell'anarchismo ottocentesco e talvolta in quello successivo. Montañez Pico afferma,

55. Memmi, 2017: 89

56. Segato, 2015: 47; Quijano, 2014b: 778 e Quijano, 2014d: 641.

57. Segato, 2015: 53.

in sintesi, che le conseguenze dell'influenza di un discorso coloniale sull'anarchismo furono, e forse sono, tre: l'eurocentrismo – che elude, ad esempio, di considerare le concezioni del potere caratteristiche di ogni civiltà o spazio geografico –, il paternalismo – che obbliga a distinguere tra realtà vere, avanzate e civilizzate, e quelle caratteristiche di comunità considerate primitive e arretrate – e l'esotismo – che spesso permette di idealizzare i popoli indigeni attribuendo loro una purezza che rende difficile comprendere realtà molto complesse<sup>58</sup> –. In ogni caso, sembrerebbe che buona parte dell'anarchismo contemporaneo sia sfuggito a molte di queste trappole.

È importante giungere a una conclusione e sottolineare che, come suggerisce Federico Ferretti, non ci sono molti motivi per ritenere che gli anarchici che entrarono in contatto con le comunità indigene – nonostante la comprensione e l'empatia che tante volte dimostrarono –, lo fecero da una prospettiva capace di propiziare l'auto-emancipazione e non imponendo loro un'emancipazione dall'esterno<sup>59</sup>. Non vi sono inoltre elementi che facciano dedurre che assunsero una prospettiva come quella che lo stesso Ferretti attribuisce a Germaine Greer, secondo cui, nel caso australiano, la «aborigenità» non fu mai un problema bensì la soluzione, per cui la comunità che deve lasciarsi alle spalle la «barbarie» è con ogni evidenza quella dei colonialisti bianchi<sup>60</sup>.

58. Montañez Pico, 2018: 9-12.

59. Ferretti, 2016: 5.

60. Ferretti, 2016: 5 e Greer, 2004.

Ciononostante, e in senso opposto, non è superfluo considerare che l'anarchismo si trova ragionevolmente ben equipaggiato – come forse dimostrano molte delle prospettive teoriche abbracciate negli ultimi anni – per affrontare tali questioni. È, in ogni caso, meglio equipaggiato di altre cosmovisioni per far valere una nozione integrata dei mondi umani<sup>61</sup> e per tratteggiare strumenti che rafforzino il rispetto dell'altro e il dispiegamento di un internazionalismo egualitario<sup>62</sup>. L'anarchismo, inoltre, contribuisce a una visione del mondo che valorizza la decentralizzazione, difende l'autonomia dei diversi soggetti e, lungi da imposizioni, riconosce in tutti gli ambiti il principio della libera autodeterminazione. Nulla di tutto ciò lo esime, tuttavia, dall'ineluttabile compito di accogliere molte di quelle concezioni anticoloniali che si sono forgiate nei paesi del sud del mondo. Si tratterebbe, in altre parole, di combinare tradizioni che provengono, a volte da dentro, a volte da fuori, dalla volontà di criticare la modernità<sup>63</sup> a partire dalla convinzione che niente di male c'è nel fatto che l'«anarchismo europeo» si faccia trasportare dalla saggezza e dai modi di vita dei popoli indigeni che hanno abbracciato, e abbracciano, pratiche libertarie.

61. Purkis, 2014: 149.

62. Ferretti, 2016: 4.

63. Motta, 2014: 260.

## VII. Opposizione anticoloniale e anarchismo

Circa un paio di anni fa, un collega costaricano mi chiese consigli bibliografici relativi al discorso anticoloniale elaborato dall'anarchismo. Oltre al suggerimento di un classico come quello di Benedict Anderson – *Sotto tre bandiere*<sup>1</sup> –, che analizza l'influenza dell'anarchismo su personaggi come il cubano José Martí o il filippino José Rizal, mi trovai in grande difficoltà a soddisfare la sua richiesta. La tesi che in modo cauto proverò a difendere qui di seguito è che il mondo anarchico dispiegò, dalla seconda metà del XIX secolo, un'opposizione spontanea al colonialismo – o, almeno, agli «abusi» in cui questo solitamente si traduceva –, specificando che quell'opposizione non si vide accompagnata, come peraltro accadde anche con Marx e i suoi seguaci, da un «discorso anticoloniale» meritevole di tale definizione. Nel migliore dei casi ciò che emerse furono testi che, per quanto molto numerosi, erano anzitutto pamphlet di denuncia piuttosto che

1. Anderson, 2007.

sinceri tentativi di tratteggiare una teoria critica relativa al colonialismo. L'anarchismo costituì un movimento a chiara vocazione internazionalista, che postulò la solidarietà delle classi popolari e una rivoluzione sociale di carattere globale<sup>2</sup> oltre a sviluppare di pari passo strategie antimilitariste e anti-razziste. Eppure tutto ciò non condusse né a una teoria del colonialismo né a una sua contestazione esplicita tale da implicare la messa in questione del progetto occidentale di colonizzazione del pianeta. Di fatto, l'elaborazione teorica di tale contestazione dovette attendere la seconda metà del XX secolo. Ad ogni modo conviene sottolineare ancora una volta che l'ambito in cui ora mi muovo è particolarmente paludoso e occorre procedere con molta prudenza al momento di enunciare pregi e difetti.

## **La debolezza delle teorizzazioni**

A eccezione di Élisée Reclus, il geografo francese, la «questione coloniale» non pare essere granché presente nei testi degli anarchici del XIX secolo, molto più interessati alla «questione nazionale». E nemmeno pare trovare molto riscontro nei lavori della Prima Internazionale<sup>3</sup>. Similmente a quanto rinvenibile nella maggior parte dei testi di Marx, ciò che si riscontra è piuttosto una critica dei metodi impiegati dalle grandi potenze del momento – massa-

2. Walt e Schmidt, 2009: 297.

3. Baudouin, 2003: 4.

cri, sfruttamento, spoliazioni, coazione –, non accompagnata tuttavia da una critica alla presunta bontà e al buon senso dell'intervento coloniale nei paesi «arretrati»; atteggiamento giustificato, nel caso di Marx, dall'idea che fosse prima necessario generare le condizioni indispensabili alla futura rivoluzione<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda Reclus, ad esempio, egli sembra accettare la dominazione coloniale francese in Algeria, ritenendo che questa avrebbe generato benefici tanto per i colonizzatori quanto per i nativi<sup>5</sup>. In merito alla posizione di Reclus, sebbene egli sostenga il progetto coloniale invitando a far uso di pratiche equilibrate che neghino la schiavitù, il lavoro forzato, lo sfruttamento degli esseri umani e l'uso strumentale della religione<sup>6</sup>, è in ogni caso evidente come ci siano sufficienti motivi per albergare dubbi rispetto alla forza e alla profondità della contestazione anticoloniale. *Patriotisme et colonisation*, libro di un altro anarchico francese, Jean Grave, pubblicato nel 1903, si accontenta di ripudiare il militarismo che accompagna ogni progetto coloniale senza tuttavia criticarne la legittimità<sup>7</sup>. Si rende dunque necessario affermare che gli anarchici ottocenteschi non misero in discussione il diritto degli europei a trasferirsi in altri spazi geografici e a colonizzarli con il sostegno della scienza e della tecnologia; un diritto

4. Ibid, 2003: 6.

5. Ibid, 2003: 6.

6. Ibid, 2003: 9 e 15.

7. Grave, 1903 e Baudouin, 2003: 13.

che partiva inequivocabilmente dalla presunzione che la civiltà che li sosteneva fosse superiore alle altre<sup>8</sup>. Nei fatti non mancarono anarchici – come in precedenza non erano mancati socialisti utopisti<sup>9</sup>– coinvolti in progetti coloniali cui certamente assegnarono un valore particolare. Alla fine dei conti, la stessa espansione internazionale dell’anarchismo accompagnò, in un modo o nell’altro, l’espansione parallela del colonialismo.

Enzo Traverso ci ricorda che durante la seconda metà del XIX secolo la critica all’imperialismo<sup>10</sup> ebbe maggiore risonanza e fu più radicale nel mondo anarchico che in quello marxista. Seguendo Anderson, lo stesso Traverso sottolinea – col sostegno di un’argomentazione che dobbiamo accogliere con qualche cautela – che

«di fronte a un socialismo marxista urbano, occidentale e proletario, essenzialmente radicato nell’Europa industrializzata, protestante e liberale (anzitutto in Germania), l’anarchismo estendeva la propria influenza nell’Europa centrale e meridionale. Gli anarchici salutavano le rivolte

8. Baudouin, 2003: 15.

9. Ibid, 2003: 4.

10. È molto comune che si sovrappongano i concetti di «imperialismo» e «colonialismo». Riprendendo Edward W. Said, ritengo che l’imperialismo rimandi alle attitudini di dominazione che dispiega una metropoli che governa un territorio lontano, mentre il colonialismo – conseguenza dell’imperialismo – rende conto dell’instaurazione di insediamenti e colonie in quel territorio. Cfr. Said, 1994: 8 e Said, 1995.

contadine nei paesi poveri e difendevano i diritti dei “popoli senza storia”. A differenza di Marx, che viveva in esilio a Londra, capitale dell’impero britannico e osservatorio privilegiato del capitalismo internazionale, gli anarchici seguivano il movimento delle grandi migrazioni transoceaniche. Questo spiega senza dubbio le affinità che alla fine del XIX secolo condussero José Rizal, scrittore e promotore del nazionalismo filippino, e il cubano José Martí a stabilire contatti con gli anarchici spagnoli, italiani e francesi, prima che con i socialisti di fede marxista»<sup>11</sup>.

## **Da Marx al Komintern**

Il fatto che la critica agli imperi e alle pratiche colonialiste che questi misero in atto abbia trovato maggior riscontro nel mondo anarchico piuttosto che in quello marxista può essere spiegato da due ragioni. La prima si limita a ricordare che in termini generali, almeno fino alla prima guerra mondiale, l’anarchismo si configurò come un progetto rivoluzionario più consistente e pervasivo rispetto al marxismo. A tal proposito sono stati molti gli storici che hanno segnalato come all’inizio del XX secolo la maggioranza delle forze politiche che si richiamavano all’opera del pensatore tedesco aveva un carattere sostanzialmente riformista e moderato. La seconda ragione, invece, sottolinea come nell’opera di Marx non solo non si registri una critica al colonia-

11. Traverso, 2016: 164-165.

lismo ma al contrario sia presente un suo elogio; una prospettiva, d'altra parte, che come ho già anticipato non era estranea nemmeno al mondo anarchico.

Ha qui senso dedicare la nostra attenzione alle singolari concezioni di Marx sulla questione di cui ci stiamo occupando. Per Marx la colonizzazione rappresentava un passo decisivo per il progresso del pianeta nella misura in cui doveva permettere di farla finita con le strutture arcaiche proprie delle società colonizzate<sup>12</sup>, dotate di sistemi dispotici, indegni e anchilosati<sup>13</sup>, a beneficio di uno sviluppo capitalistico inteso come l'anticamera del socialismo. Marx ed Engels, detto altrimenti, ritenevano che l'imperialismo occidentale costituisse uno strumento interessante per i suoi effetti propiziatori dell'agognata espansione capitalistica; posizione che li portò a difendere le operazioni coloniali in Asia, Algeria e California<sup>14</sup>. Lungo la prospettiva di Marx ed Engels, d'altra parte, sembrava impensabile che i paesi coloniali o semicoloniali potessero trovare una loro strada che conducesse al socialismo, anche se va detto che nei suoi ultimi anni Marx flirtò con l'idea che non fossero del tutto inimmaginabili formule transitorie che non esigessero prima il concorso del capitalismo<sup>15</sup> (così come potenzialmente poteva avvenire in Russia). Inoltre, non mancano testi in cui Marx, nell'ottica di una prossimità verso

12. Baudouin, 2003: 4.

13. Coulthard, 2014: 10.

14. Walt e Schmidt, 2009: 311.

15. Shanin, 1990.

le società pre-capitaliste e di una valorizzazione delle loro forme di resistenza contro l'oppressione, mostra apprezzamento verso organizzazioni sociali come quelle degli irochesi, evidentemente contrapposte a quelle della moderna civiltà industriale<sup>16</sup>.

Sebbene con le cautele appena espresse relativamente alla sua opera tardiva, risulta evidente che in termini generali Marx mostrò un chiaro rifiuto verso la maggior parte delle lotte di liberazione. Tale disprezzo era basato sull'idea che, con eccezioni come quelle relative all'Irlanda e alla Polonia, l'autentico cambiamento storico sarebbe dovuto arrivare attraverso il contributo dei potenti stati che si erano forgiati nei paesi più industrializzati. Il fascino che lo Stato centralizzato suscitava in Marx si rivelò al di là di ogni dubbio nel suo appoggio alla fazione tedesca durante la guerra franco-prussiana del 1870-1871<sup>17</sup>. In fondo Marx disprezzava fortemente la storia dei territori colonizzati. Culthard ricorda che per Marx «la società indiana [dell'India] manca totalmente di storia, o almeno della storia conosciuta»<sup>18</sup>. Come se non bastasse – come si evince nella maggior parte dei suoi scritti che si interessano a tali questioni –, secondo Marx la natura non era che uno strumento al servizio dell'uomo, qualcosa che in fondo doveva tradursi in una scommessa senza freni a vantaggio del «progresso» economico<sup>19</sup>.

16. Rosemont, s.d.: 9 e 12.

17. Walt e Schmidt, 2009: 311.

18. Coulthard, 2014: 10.

19. Ibid, 2014: 14.

Non è necessario che rammenti qui le ridicole posizioni sostenute da Engels a beneficio degli «interessi della civiltà» quando difese l'annessione statunitense del Texas nel 1845 e l'invasione del Messico nel 1846. Dal suo punto di vista la ricca California doveva rifuggire dalle mani dei pigri messicani a profitto dei vivaci statunitensi e aprire la strada del Pacifico alla civiltà<sup>20</sup>. Lo stesso Engels salutò la conquista dell'Algeria da parte della Francia come «un importante e fortunato accadimento nel progresso della civiltà»<sup>21</sup>. Negli scritti di Marx ed Engels non mancano poi commenti spregiativi sulla condizione di questi o quegli altri popoli. Così, i montenegrini sono etichettati come «ladri di bestiame» e i beduini come «una nazione di ladri», mentre i cinesi vengono citati per la loro «stupidità ereditaria»<sup>22</sup>. Sebbene sia certo che Engels – e con lui Marx – criticò aspramente la repressione che si abbattè su molte ribellioni anticoloniali, non lo è di meno il fatto che giunse alla conclusione secondo cui la dominazione coloniale – permettendo la sostituzione delle economie tribali e contadine con la logica del capitalismo –, generasse ciò che si configurava come un'inequivocabile forma di progresso<sup>23</sup>: una forma di progresso che, in aggiunta, non doveva essere ostacolata o rallentata.

20. Schmidt, 2013: 7-8.

21. Cit. in Evren, 2014: 303.

22. Evren, 2014: 304. Cfr. anche Marx e Engels, 2002, e Marx e Engels, s.d.

23. Maddock, 1974: 186.

Alla luce di posizioni come quelle appena passate in rassegna, risulta difficile immaginare che dal magma del pensiero di Marx potesse scaturire un forte movimento di contestazione al colonialismo. Anche solo per reazione, ciò produsse invece un maggior coinvolgimento del mondo anarchico. In ogni caso, tutto cambiò bruscamente dopo il trionfo della rivoluzione bolscevica del 1917 in Russia. A tal proposito, il ruolo principale lo ebbe Lenin, il quale evidenziò che l'imperialismo rappresentava una minaccia per lo sviluppo delle forze produttive e che il carattere globale assunto dal capitalismo permetteva, ora sì, che una rivoluzione in un Paese colonizzato avesse senso, tanto più se sostenuta da processi simili nei paesi industrializzati. «Se Marx vide nel mondo coloniale e semicoloniale un oggetto stagnante della storia, Lenin promosse una lettura marxista che riconobbe in quel mondo un soggetto della storia», segnalano Walt e Schmidt<sup>24</sup>. Da quel momento l'Internazionale Comunista, il *Komintern*, realizzò un efficace sforzo per conquistare alla causa i movimenti di liberazione nazionale dei paesi colonizzati, il più delle volte nel quadro di ciò che nei fatti si tradusse come un appoggio a un nazionalismo e a un autoritarismo esacerbati. La strategia del *Komintern*, allo stesso tempo, promosse in molti luoghi l'alleanza tra i partiti comunisti e i movimenti nazionalisti locali.

Mi si permetta di aggiungere che durante gran parte del XX secolo furono i pensatori marxisti ad

24. Walt e Schmidt, 2009: 312.

assumere un protagonismo indiscusso nell'elaborazione del discorso anticoloniale e nell'ispirazione dei «movimenti di liberazione nazionale». Così come ci ricorda nuovamente Traverso, la storia del marxismo del XX secolo è in buona misura la storia di quei movimenti. Certo è che, di pari passo, molti dei pensatori cui faccio riferimento svilupparono un marxismo *sui generis* e incarnarono spesso, ancora secondo Traverso, una lettura anti-evoluzionista e anti-positivista dello stesso Marx<sup>25</sup>. Concludo sottolineando che proprio tale lettura posizionò spesso quei pensatori entro coordinate libertarie accompagnate, in tempi recenti, da critiche che evidenziano il presunto o reale eurocentrismo di Marx.

## **Anarchismo e indipendenze**

Al fine di render conto della debolezza che il discorso anticoloniale mostrò in seno all'anarchismo, occorre prestare attenzione anche a un elemento estremamente importante, ovvero quello relativo al ruolo della cosiddetta «questione nazionale» e, in modo strettamente connesso, alla posizione da assumere rispetto alle lotte di liberazione nei paesi colonizzati. David Porter ha fatto notare che per certi versi tale questione fa eco al dibattito circa l'opportunità o meno, per gli anarchici, di affiancarsi alle lotte per l'ampliamento delle libertà nei regimi autoritari, nella consapevolezza che tali lotte rispon-

25. Traverso, 2016: 166-167.

dono in buona misura a interessi e progetti di natura liberal-statalista<sup>26</sup>.

Al fine di illustrare la rilevanza del problema, conviene iniziare con il richiamo a quanto accadde a Cuba alla fine del XIX secolo nel quadro di una disputa che – pur con molte differenze – ricorda quella riscontrata in Catalogna in questi ultimi tempi. Secondo diverse fonti, le autorità spagnole mostrarono una certa tolleranza nei confronti di quei gruppi anarchici che si estraniarono dal dibattito secessionista<sup>27</sup>. Si trattava di gruppi che nutrivano forti timori rispetto alle virtù della nuova repubblica sovrana immaginata dagli indipendentisti cubani e ai possibili vantaggi derivanti da una guerra civile. Tale posizione, per quanto non fosse maggioritaria nell'anarchismo locale<sup>28</sup>, provocò acute divisioni, a causa del fatto che furono molti gli anarchici che si integrarono senza esitazioni alla lotta per l'indipendenza. Va anche detto che una volta conquistata l'indipendenza, tuttavia, furono assai frequenti le critiche del mondo anarchico verso i nuovi governanti<sup>29</sup>. Allo stesso modo, all'interno del mondo anarchico, emersero differenze d'opinione anche rispetto alla convenienza di combattere per l'indipendenza di Porto Rico, riproducendo così un dibattito simile a quello cubano<sup>30</sup>.

26. Porter, 2011: 19.

27. Fernández, 2000: 32.

28. Fernández, 2000: 36 e 43, e Shaffer, 278-279.

29. Shaffer, 2010: 293.

30. Ibid, 2010: 298.

Per l'ala critica dell'anarchismo coreano<sup>31</sup>, questo fu eccessivamente influenzato dal progetto indipendentista che agli occhi dell'ala sostenitrice, invece, non si indirizzava verso pratiche e obiettivi contrari ai principi anarchici. Secondo una parte degli anarchici coreani difficilmente avrebbe potuto prendere corpo una società libertaria in Corea finché il loro Paese non fosse esistito in quanto tale<sup>32</sup>. Risulta ad ogni modo evidente che nel momento in cui il movimento anarchico coreano si impegnò nella lotta contro la dominazione coloniale giapponese si implicò in progetti di natura nazionalista<sup>33</sup>. Anche in Cina, successivamente alla penetrazione dell'anarchismo, il nazionalismo locale mostrò alcuni elementi di natura libertaria. Da questo punto di vista, il nazionalismo cinese si profilò antimperiale e preconizzò un Paese in cui si intendeva riconoscere legittimità anche alle altre civiltà, mostrando rispetto verso il loro contributo. In sintesi, il nazionalismo cinese era portatore di un'ideale che aspirava a una trasformazione globale dell'umanità, lontana dalle logiche statali e dalle loro regole<sup>34</sup>.

Sono molti i movimenti anarchici che hanno assunto le lotte di liberazione nazionale come parte del loro programma. Si pensi ai casi dell'Armenia, della Cina, della Corea, di Cuba, delle Filippine,

31. Graham, 2009: 36-39, e Hwang e McSimoin, 2014.

32. Hwang, 2016: 214.

33. Ibid, 2010: 96-97.

34. Dirlik, 1991: 53 e 56, e Zarrow, 1990: 173-182.

della Macedonia o dell'Ucraina<sup>35</sup>. La rilevanza di tale fenomeno si è protratta sino ai nostri giorni. Basti ricordare quanto accaduto in luoghi come il Quebec<sup>36</sup> o ancora più recentemente nella già citata Catalogna. Anche tra gli anarchici neri statunitensi, d'altra parte, è stata comune la difesa di proposte che, con le opportune cautele, Ashanti Alston non esita a definire come «nazionaliste». Secondo la prospettiva di Alston, che per certi versi ricorda quelle abbracciate da molte anarco-femministe che sostengono la creazione di organizzazioni specifiche di donne all'interno del mondo libertario, è a malapena immaginabile una lotta di liberazione in cui la comunità nera non si doti anche di organizzazioni proprie che facciano fronte ai loro problemi specifici<sup>37</sup>. È indubbio che posizioni come queste hanno continuato a suscitare forti controversie dentro il mondo anarchico. Si ricordi che in Algeria il grosso del movimento anarchico – peraltro molto debole e frequentato solo da arabi e berberi<sup>38</sup> –, sebbene di sicuro avverso al repressivo regime coloniale francese, si mostrò molto critico rispetto alle politiche sostenute dal *Fronte di Liberazione Nazionale*, impegnato, secondo il loro punto di vista, a riprodurre molti degli elementi di sfruttamento ereditati dal passato<sup>39</sup>. Per fare un altro esempio si-

35. Porter, 2011: 19, e Walt e Schmidt, 2009: 317 e 321.

36. Dupuis-Déri, s.d.: 3.

37. Alston, 2016: 73.

38. Porter, 2011: 476.

39. Ibid, 2011: 22 e 33.

mile, anche in Indonesia le dispute di cui ci stiamo occupando si erano risolte con un evidente distanziamento del movimento anarchico locale dalle proposte nazionaliste che andavano prendendo piede nel Paese<sup>40</sup>.

Non credo sia ingiustificato, a questo punto, aprire uno spazio per affrontare un ulteriore e controverso fenomeno nazionalista molto simile a quelli appena menzionati, ovvero quello che riguarda l'anarchismo ebraico. A tal proposito, Yago Mellado ha fatto notare come inizialmente la lettura di gran lunga prevalente nel mondo anarchico fosse che la «questione ebraica» avrebbe gradualmente perso rilievo con l'avanzata dell'internazionalismo socialista. Con il passare del tempo, tuttavia, si fecero valere correnti chiaramente influenzate dal socialismo ebraico<sup>41</sup>. In realtà, e in sintonia con quanto accaduto altrove, l'espressione «nazionalismo ebraico» diede luogo a interpretazioni molto diverse all'interno del movimento anarchico. Tra queste si registrarono rifiuti espliciti – Proudhon, Bakunin –, il sostegno delle lotte di liberazione nazionale come anticamera dell'internazionalismo – Kropotkin –, l'accettazione del legame nazionale, ma non del nazionalismo – Landauer, Rocker – e, infine, il riconoscimento del nazionalismo ebraico – Lazare, Solatoroff<sup>42</sup> –.

40. Damier e Limanov, s.d.

41. Hwang, 2016: 214.

42. Mellado López, 2017: 149-150.

## Anarchismo e questione nazionale

Riprendo qui il filo del discorso relativo alla questione nazionale e ai movimenti ad essa legati con il proposito di approfondirne la relazione con l'anarchismo. Per cominciare ricorderò che nel mondo anarchico sembrano esserci due posizioni diverse rispetto alla questione nazionale. Da un lato, per fare un esempio, Bakunin non ebbe dubbi nell'esplicitare la sua simpatia verso le rivolte nazionaliste che si opponevano a questo o a quell'altro oppressore e nel difendere quel che oggi forse definiremmo come diritto all'autodeterminazione. Dall'altro lato, invece, troviamo posizioni che mettono in evidenza la natura strumentale delle nazioni e dei nazionalismi, considerati sempre funzionali agli interessi delle classi sfruttatrici. Si tratta di una posizione, quest'ultima, che imputa ai movimenti anticoloniali tratti spesso autoritari e statalisti e che per di più li accusa, una volta ottenuta l'indipendenza, di essersi macchiati di una sorta di «colonialismo interno». Di qui la rivendicazione di un internazionalismo che consenta invece di unire le diverse lotte antimperialiste e che non risponda agli interessi delle borghesie nazionali. Se la prima posizione, evidentemente, aggira il problema posto dalla seconda senza affrontarlo direttamente, quest'ultima rischia di configurarsi nei termini di una sottomissione acritica ai nazionalismi di Stato e alle oppressioni nazionali. Entrambe le posizioni, va comunque detto, condividono il rifiuto dell'istituzione statale, la difesa della diversità e necessariamente il desiderio di una rivoluzione sociale.

Nel mondo anarchico non sono mancate inoltre posizioni che, alla luce del processo di decolonizzazione, ritenevano la nascita di nuovi stati indipendenti come un passo avanti, a maggior ragione se la rivoluzione internazionale che si riteneva dovesse risolvere tutti questi problemi non si prospettava così vicina. In una sorta di posizione intermedia, alcuni anarchici parteciparono alle lotte di liberazione nazionale con l'intento esplicito di provare a influenzarle da una prospettiva di classe e rivoluzionaria di cui molte volte, e con tutta evidenza, erano prive. Da questo punto di vista, tale posizione cercava di criticare l'idea che le lotte per l'indipendenza dovessero necessariamente accompagnarsi a un progetto nazionalista<sup>43</sup>. Conviene qui ricordare come nel pensiero anarchico siano stati numerosi i tentativi che, a partire da Bakunin e Landauer, hanno cercato di individuare gli strumenti che permettessero di liberare le nazioni dagli stati e dalle diverse forme di oppressione e sfruttamento<sup>44</sup>. Bakunin, in particolar modo, individuò nel panslavismo una prospettiva di liberazione dall'autocrazia; liberazione che fondata su determinati valori transnazionali, offriva la possibilità di resistere alla tirannia e alla dominazione<sup>45</sup>. Lo stesso Bakunin vedeva nella nazione un fatto naturale e sociale, a differenza della prospettiva adottata tempo dopo da un altro libertario come Rudolf Rocker, secondo il

43. Walt e Schmidt, 2009: 311.

44. Ramnath, 2011: 23.

45. Ibid, 2011: 23.

quale «la nazione non è la causa, ma il risultato dello Stato. È lo Stato che crea la nazione, e non la nazione che crea lo Stato»<sup>46</sup>.

Ad ogni modo, nelle ultime decadi sembra abbia preso corpo una certa affinità tra l'anarchismo e molti dei movimenti rivoluzionari sorti nelle diverse società, soprattutto in quelle agrarie e del Sud. Il più delle volte, infatti, gli uni e gli altri condividono il rifiuto della teleologia sviluppatista, della ragione strumentale e del riduzionismo di classe, così come condividono la necessità di intraprendere una riflessione critica sul potere<sup>47</sup>. In molte delle sue versioni più recenti, inoltre, l'anarchismo implica una critica di ciò che si presume essere la modernità, una critica che prende spesso la forma, dunque, di un'autocritica. Comunque stiano le cose, concluderò con Maia Ramnath, secondo la quale non sarebbe certo vano rinforzare il volto anticoloniale dell'anarchismo e fare altrettanto con il volto anarchico dell'anticolonialismo<sup>48</sup>.

## **Frammenti della lotta contro l'imperialismo e il colonialismo**

Concluderò questo capitolo passando in rassegna alcuni fatti che giustificano la tesi esposta all'inizio secondo cui il mondo anarchico, in modo sponta-

46. Ibid, 2011: 23-24.

47. Ramnath, 2011: 28.

48. Ibid, 2011:1.

neo, ha da sempre sviluppato, con maggiore o minore forza, una critica all'imperialismo e alle colonizzazioni nonostante tali critiche comportassero, tanto sul piano teorico che su quello pratico contraddizioni certamente non trascurabili.

Per cominciare, facendo ricorso ad alcuni esempi, ricorderò il coinvolgimento degli anarchici nelle lotte di liberazione che si ebbero nel XIX secolo e agli inizi del XX in Europa centrale e orientale contro gli imperi russo, ottomano e austroungarico. Se gli anarchici spagnoli solidarizzarono spesso con le lotte per l'indipendenza di Cuba e delle Filippine, e più avanti criticarono aspramente le operazioni militari nel nord del Marocco, quelli italiani si opposero alle politiche imperiali messe in campo dal loro governo in Abissinia, Eritrea e Libia. La solidarietà con queste lotte si fece sentire anche tra gli anarchici tedeschi, belgi, britannici, francesi e portoghesi<sup>49</sup>. In Egitto e in Algeria gli anarchici locali si batterono contro i colonizzatori europei, il più delle volte mossi da un attivismo internazionalista che cercò di non soccombere all'influenza dei discorsi nazionalisti, religiosi e razziali<sup>50</sup>. In Indonesia, per riprendere un altro caso significativo, il movimento anarchico prese apertamente posizione contro la dominazione coloniale olandese, una posizione espressa nei testi di Eduard Douwes Dekker, «Multatuli», e di Ernest François Eugène Douwes Dekker<sup>51</sup>. Gli anarchici cinesi e co-

49. Anderson, 2007: 2.

50. Gorman, 2010: 3.

51. Damier e Limanov, s.d., e VV AA, 2011a.

reani, infine, si opposero alle ingerenze straniere che si registrarono nei loro paesi.

Con il passare del tempo, il coinvolgimento nelle lotte di liberazione nazionale assunse in molti contesti la forma di un'opposizione esplicita alle politiche degli Stati Uniti. Se l'antiamericanismo fu evidente nell'anarchismo messicano, occorre ricordare le origini in parte anarco-sindacaliste e anarco-comuniste – oltre che l'influenza di Proudhon e del magonismo – nella lotta di Sandino in Nicaragua<sup>52</sup>. Nel suo insieme, dunque, l'anarchismo latinoamericano si configurò nei termini di un'opposizione esplicita all'egemonia statunitense<sup>53</sup>. Com'è facile comprendere, via via che il XX secolo avanzava, quell'opposizione si estese in molti altri contesti. Lo testimoniano, per citare alcuni esempi, l'opposizione alla guerra del Vietnam e alla presenza delle basi militari nordamericane; il rifiuto di ciò che nel medio oriente rappresenta lo Stato di Israele – non è superfluo ricordare che la prima Intifada, nel 1987, presentò tratti libertari, organizzata dal basso e in forma pressoché spontanea contro il diktat dell'Autorità Nazionale Palestinese<sup>54</sup> – o il rifiuto dei successivi interventi militari degli USA in Iraq, Afghanistan e di nuovo in Iraq. Al di là di ciò, sono stati molti i contesti in cui i movimenti anarchici hanno criticato, nei diversi continenti, le politiche implementate dalle grandi multinazionali europee e

52. Walt, 2005, e Walt e Schmidt, 2009: 278.

53. Cfr. ad esempio Barrett, 1976: 154-156.

54. VV AA, 2014. Cfr. anche Gordon e Grietzar, 2013.

nordamericane, spesso nel quadro di una difesa dei diritti delle popolazioni indigene private delle loro terre<sup>55</sup>. Di pari passo, sono stati molti gli anarchici impegnati nella critica ai sistemi del socialismo ir-reale radicati in Europa centrale e orientale. Quegli anarchici furono chiaramente coinvolti nel rifiuto degli interventi militari e dell'espansionismo dell'URSS. È stata ed è anche all'ordine del giorno, l'opposizione a regimi come quelli legati a Milošević in Serbia, Gheddafi in Libia o Hussein in Iraq.

Aggiungerò, infine, che esistono due requisiti ideologici onnipresenti nella pratica dei movimenti anarchici. Il primo riguarda l'antimilitarismo militante e dunque il rifiuto dell'istituzione militare e della coscrizione. A tal proposito è bene ricordare che nonostante le diverse posizioni che si registrarono tra gli anarchici europei, quelli latinoamericani si pronunciarono all'unanimità contro la guerra mondiale iniziata nel 1914<sup>56</sup>. Il secondo requisito riguarda invece l'antirazzismo altrettanto militante, come quello che si configurò in diverse organizzazioni negli Stati Uniti e in Sudafrica<sup>57</sup>. In quest'ultimo Paese si registrò un chiaro coinvolgimento degli anarchici nella lotta contro la discriminazione razziale e, allo stesso tempo, nella contestazione dell'oppressione, in difesa di un movimento multi-

55. Cfr., ad esempio, per il caso del Perù Pareja Pflücker, 2015: 199 e 202.

56. Colectivo Alas de Xue, 2000: 222.

57. Walt e Schmidt, 2009: 297-298.

razziale, anticapitalista e antistatalista<sup>58</sup> che spinse per l'unità della classe operaia<sup>59</sup> e incorporò nelle sue fila molti militanti neri<sup>60</sup>.

58. Walt, 2010b: 33 e 64.

59. Walt, 2010a e Walt, 2010b: 89.

60. Ibid, 2010a: 175.



## **VIII. Nuovi orizzonti:**

### **Chiapas e Rojava**

La maggior parte delle riflessioni che ho elaborato in questo libro rimandano a un periodo di tempo relativamente lontano. È giunto dunque il momento di gettare uno sguardo a realtà attuali che a mio avviso esprimono fortunate sintesi nelle quali si danno appuntamento le pratiche libertarie caratteristiche di molte comunità indigene e in qualche modo anche lo stesso anarchismo. Voglio credere che queste realtà apriranno la strada a orizzonti molto suggestivi, tanto più se consideriamo che il capitalismo contemporaneo conduce irrimediabilmente a un collasso di fronte al quale potrà profilarsi solamente un progetto criminale eco-fascista.

Mi tocca ripetermi per ribadire un suggerimento a mio avviso sempre valido, ovvero quello secondo cui molte delle fonti di ispirazione dell'anarchismo di oggi, e in generale dei movimenti a vocazione emancipatrice, dovrebbero essere individuate nei Paesi del Sud, in quelle popolazioni meno colpite dal capitalismo e dai suoi innumerevoli meccanismi di

dominazione<sup>1</sup>. Tali popolazioni, infatti, appaiono più svincolate dalle logiche della produzione, del consumo e della competitività, e sono così all'altezza di compiere ciò che qui al Nord non pare essere alla nostra portata. Mi riferisco evidentemente a luoghi e contesti che non sono stati pienamente colonizzati dalla modernità europea<sup>2</sup>. Nonostante il giudizio di Sharif Gemie precedentemente citato in nota, anch'egli ritiene che i movimenti del Sud possano determinare la nascita di una nuova forma di anarchismo globale. A tal proposito sottolinea che sebbene quei movimenti non seguano né imitino i modelli radicali dell'Occidente, dispiegano pratiche compatibili con quelle rivendicazioni<sup>3</sup>. Secondo l'opinione di Gemie, inoltre, sarebbero portatori di una consapevolezza che risulterebbe assente nelle comunità indigene di pratiche libertarie, ovvero la consapevolezza del significato di ciò che fanno e, unita a questa, la capacità di influire sulla realtà esterna. Rispetto a quest'ultimo punto non occorre ricordare l'efficientissima strategia di comunicazione – con appelli molto intelligenti all'immaginario collettivo – sviluppata dall'*Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale* in Chiapas.

Devo riconoscere che ci troviamo in un momento assai singolare, in cui la rottura di molte delle regole del gioco di un capitalismo impazzito e la crisi senza fine del socialismo irrealista hanno riportato sul carro della storia movimenti che, come quello dei *naród-*

1. Hirsch e Walt, 2010b: 400.

2. Grosfoguel, 2007: 74.

3. Gemie, 2013: 324.

*niki* in Russia o quello di integrazione di comunità indigene che prevedeva Mariátegui in Perù, erano stati messi ai margini decenni addietro dall'emergere di quei due marciumi ideologici e materiali. Per Aníbal Quijano, e nelle parole di Rita Segato, il futuro non è «restaurazione o nostalgia dei vecchi costumi né ricerca all'indietro bensì la liberazione dei progetti storici bloccati – cancellati – dei popoli intaccati dal modello coloniale: società dominate che vedono ora il “ritorno al futuro”»<sup>4</sup>. E ciò a scapito di molte superstizioni, compresa quella secondo cui il capitalismo sarebbe una tappa ineluttabile nello sviluppo razionale delle società.

Sebbene l'attenzione maggiore sarà dedicata ai casi del Chiapas e del Rojava, occorre sottolineare che non sono certo gli unici specchi in cui possiamo rifletterci. Si considerino ad esempio quelli che cita Raúl Zibechi in America Latina, come gli indigeni nasa<sup>5</sup> e mapuche, ma anche quelli di molti contadini senza terra e di numerosi collettivi delle periferie urbane<sup>6</sup>. Farò riferimento inoltre al movimento *Mujeres Creando* in Bolivia, espressione di un movimento di azione diretta che coniuga elementi indigenisti, anarchici e femministi in aperta contestazione dello Stato boliviano, dell'etero-patriarcato e dell'ordine capitalista<sup>7</sup>. Molte di queste

4. Segato, 2015: 59.

5. Almendra, 2017.

6. Zibechi, 2014: 79; Zibechi, 2016: 155-158, e Meyer e Maldonado, 2010.

7. Lasky, 2011: 12.

iniziative – bisogna metterlo in chiaro – non provengono dal mondo indigeno: rimandano a forme di solidarietà comunitaria e di reciprocità che si rivelano generalmente ai margini non integrati della società<sup>8</sup>. Ricorderò, per fare un altro esempio, le richieste di costituzione di una comune propria della popolazione nera negli Stati Uniti, una comune fondata sulla democrazia diretta e sul dispiegamento parallelo di una genuina controcultura<sup>9</sup>. La prospettiva in questione dovrà servire, parallelamente, per sviluppare un progetto inter-comunalista in cui dovrebbero integrarsi popoli africani e movimenti sociali rivoluzionari, molto lontano dall'orizzonte che si è fatto strada in Africa, lastricato dall'ideale eurocentrico dello stato-nazione<sup>10</sup> e dall'impronta dei diversi imperialismi del Nord. Il collante è sempre un assoluto discredito verso un'istituzione come quella dello Stato che per molti versi continua ad essere lo Stato coloniale di sempre<sup>11</sup>. E si rivela la necessità di restare al margine della società oppressiva creando così spazi che stiano fuori dal controllo dei potenti<sup>12</sup>, nel quadro di realtà molto eterogenee e diverse, con forme di coordinazione molto flessibili e spesso talmente lasse che paiono occultare l'organizzazione che vi è dietro<sup>13</sup>.

8. Segato, 2015: 46.

9. Kom'boa Ervin, 2016: 26-28.

10. Kom'boa Ervin, 2016: 43.

11. Zibechi, 2016: 45.

12. Zibechi, 2016: 48-49.

## Lo zapatismo e il Chiapas

A partire dal 1994, con il sostegno dell'*Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale* (EZLN), si è sviluppato in Chiapas (Messico) un interessante movimento noto come *zapatismo*. Hugo Marcelo Sandoval Vargas lo riconosce nei termini di una esplicita opposizione al potere e ai progetti avanguardisti cui contrappone spazi di incontro che non egemonizzano né omogenizzano, oltre che come espressione di «rispetto, riconoscimento, solidarietà e ascolto»<sup>14</sup>. Se inizialmente i militanti dell'EZLN rispondevano alla classica immagine di una guerriglia che muoveva dalle città per liberare gli sfruttati, presto compresero che avrebbero dovuto imparare – e molto – dalle comunità indigene. La guerriglia abbandonò dunque il mito della conquista del potere, legata all'instaurazione del socialismo dall'alto e alla subordinazione delle masse<sup>15</sup>. L'autorganizzazione di queste ultime si trasformò invece in elemento fondamentale del progetto rivoluzionario, in ogni modo distante dalla pretesa di disporre di verità assolute. «Quando il ribelle inciampa nella poltrona del POTERE (così, in stampatello), la osserva attentamente, la analizza, ma invece di sedervisi si procura una di quelle lime per unghie e, con eroica cautela, comincia a limarne le gambe affinché, a suo dire, rimangano così fragili

13. Zibechi, 2016: 44.

14. Sandoval Vargas, 2013: 239.

15. Sandoval Vargas, 2013: 240.

che si rompano appena qualcuno si siede» (subcomandante Marcos)<sup>16</sup>.

È doveroso sottolineare come L'EZLN non stabilisca né imponga decisioni di alcun tipo, bensì lavori affinché queste vengano prese autonomamente dall'intera comunità, tanto che sono piuttosto gli zapatisti a imparare dai contadini e non viceversa. Lungi dal cercare di imporre il marxismo-leninismo di cui erano inizialmente portatori, i guerriglieri che più avanti diedero vita all'EZLN si assunsero infatti il duplice impegno di ascoltare gli indigeni e di imparare da loro. In altre parole, invece di «andar predicando» compresero di dover «andar domandando»<sup>17</sup>, mostrando così un esplicito rifiuto di quella visione tanto cara a Lenin secondo la quale gli operai, da soli, non sarebbero stati in grado di produrre coscienza di classe e teoria rivoluzionaria, ragion per cui, tanto l'una quanto l'altra, avrebbero dovuto essere infuse dall'esterno per mano degli... intellettuali borghesi<sup>18</sup>. Buona parte di ciò che i militanti dell'EZLN avevano bisogno di imparare, inoltre, proveniva dalle forme di vita decentralizzate e comunaliste che gli indigeni avevano sviluppato da tempo immemore<sup>19</sup>. Il risultato è stato, o avrebbe voluto essere – perché niente è perfetto – un sistema privo di burocrazie civili e militari all'interno di uno sforzo teso a farla finita con le relazioni gerarchiche

16. Cit. in Sandoval Vargas, 2013: 237.

17. Grosfoguel, 2007: 75.

18. Grosfoguel, 2007: 76.

19. Lynd e Grubacic, 2011: 13.

di razza, genere, età, sapere e potere ereditate dal passato<sup>20</sup>. Come ho già detto, quest'operazione è stata possibile in buona misura grazie al recupero di molte tradizioni di carattere comunitario<sup>21</sup>.

Voglio mettere in chiaro che lo zapatismo contemporaneo non costituisce in alcun modo un «movimento anarchico», fatto che forse preoccuperà solo qualche anarchico dogmatico e ottuso<sup>22</sup>. Ciononostante, occorre riconoscere che lo zapatismo difende un socialismo diverso da quello avallato dalla socialdemocrazia europea-occidentale e dai sistemi di tipo sovietico, cosa che senz'altro lo avvicina all'anarchismo. Potremmo dire che promuove una sorta di socialismo indigeno, un socialismo dei poveri che in buona misura si nutre delle tradizioni comunalistiche maya<sup>23</sup>. Impegnato in una lotta costante contro la corruzione e riluttante ad accettare le figure dei liberatori e dei rivoluzionari di professione, lo zapatismo rappresenta infine una esplicita volontà di vivere senza capitale e senza Stato – non c'è nulla da chiedere a questo! – e aspira a gettare la basi di una società che scongiuri la comparsa di nuove classi e nuove burocrazie<sup>24</sup>.

Se dovessi riassumere in cinque grandi caratteristiche la scommessa zapatista, individuerei senz'al-

20. Zibechi, 2014: 26.

21. Zibechi, 2014: 31.

22. Una replica a quel tipo di anarchismo la si trova in Dirik e Stanchev, 2018.

23. Hodges, 1995: 192-193.

24. Flood, 2013: 366.

tro la prima nella difesa dell' autonomia e dell' auto-gestione in seno a un movimento assembleare, orizzontale e di democrazia diretta che rinuncia – come già anticipato – a una eventuale presa del potere e a qualsiasi progetto di avanguardia separato dalla popolazione<sup>25</sup>. La seconda caratteristica prende invece la forma della ricerca di una sovranità e di una indipendenza totale sul piano economico<sup>26</sup>, sempre al di fuori dello Stato, ma con il concorso della solidarietà internazionale. L'obiettivo è superare il vincolo che nel mondo opulento unisce la vita al lavoro: c'è qualcosa di più del lavoro e della sua meccanizzazione ossessiva, qualcosa che esige di assegnare al tempo il valore che merita. La terza caratteristica è legata all'obiettivo fondamentale di sviluppare servizi comunitari di base. Se il sistema educativo zapatista ha registrato uno sviluppo lento, e trascina con sé numerose lacune, quello sanitario sembra invece molto più solido ed efficiente. L'uno e l'altro si propongono di evitare relazioni di dipendenza con le istituzioni le quali, al contrario, cercano consapevolmente tali relazioni nel tentativo di allontanare dal progetto zapatista molti contadini oltre che molti militanti<sup>27</sup>. Una quarta caratteristica, decisiva, consiste nel proposito di recuperare le terre

25. Lynd e Grubacic, 2011: 9.

26. Lynd e Grubacic, 2011: 4.

27. Lo zapatismo è lungi dall'essere un movimento perfetto. I suoi innegabili fallimenti, spesso, sono stati legati alla comparsa di persone o gruppi ambiziosi di dirigere il movimento. Cfr. Sandoval Vargas, 2013: 249.

che furono sottratte alle comunità indigene: «non lasceremo, in quanto popoli originari, che ci tolgano la nostra madre terra e le ricchezze naturali»<sup>28</sup>. La quinta e ultima assegna un ruolo centrale alle donne, in tutti gli ambiti della vita e in modo particolare nelle assemblee, considerate il luogo centrale dove si prendono le maggiori iniziative<sup>29</sup>. Questo ruolo, finalmente, libera le donne dai luoghi in cui furono evidentemente emarginate in passato<sup>30</sup>.

## **Il confederalismo democratico e il Rojava**

Al di fuori di determinati ambienti, il più delle volte legati al mondo anarchico o affine, ciò che da alcuni anni sta accadendo in Rojava risulta generalmente ignorato. La regione in cui sta prendendo piede un vero e proprio esperimento di confederalismo democratico si estende per meno di 50 mila chilometri quadrati; è situata nel nord della Siria, conta con una maggioranza di popolazione curda ed è un territorio ricco di petrolio, gas naturale e acqua dolce, motivo per cui rappresenta un bersaglio per l'avidità di varie potenze estere. Nella formazione di questo particolare fenomeno del Rojava si sono concentrati diversi elementi: gli effetti della «primavera araba», la guerra che ha squarciato la Siria, i successivi embarghi internazionali, la presenza dello Stato

28. Cit. in Fernández, Giraldo e Márquez, 2015: 55.

29. Zibechi, 2014: 72.

30. Flood, 2013: 366.

Islamico e dei suoi legami con la Turchia, la pessima relazione delle comunità curde con quest'ultima e con il governo siriano e ovviamente gli interessi di grandi potenze come gli Stati Uniti, l'Unione Europea e la Russia. Lo scenario bellico che ne è seguito ha avuto effetti di ordine diverso: da un lato ha reso difficile lo svilupparsi di molte iniziative e ha determinato la necessità impellente di costruire e mantenere forze armate più o meno convenzionali<sup>31</sup>. Dall'altro, tuttavia – a causa dell'impulso offerto all'autodifesa e nel quadro dell'abbandono di infrastrutture dagli uni e dagli altri –, ha messo le ali a un processo di emancipazione tra la popolazione locale<sup>32</sup>. La rivoluzione del Rojava ha dunque acquisito legittimità in uno scenario tetto come quello del Medio Oriente. Opponendosi alle ideologie dominanti ha implementato un orizzonte di autogestione che rompe con tutte le divisioni etniche e religiose, pone le donne in primo piano ed esprime posizioni molto differenti da quelle proposte da Israele – polizia regionale imposta dall'Occidente –, dalle petromonarchie o dai governi dittatoriali dell'uno o dell'altro schieramento. L'esperienza del Rojava è stata anche caratterizzata da numerosi esempi di solidarietà internazionalista, plasmata grazie all'attiva presenza di innumerevoli volontari stranieri.

Esistono due interpretazioni diverse rispetto a come sia potuto sorgere un progetto di confederalismo democratico come quello del Rojava. La prima

31. Kocabiçak, 2016: 64.

32. Sabio, s.d.: 28.

assegna un ruolo fondamentale alla principale forza politica curda, il *Partito dei Lavoratori del Kurdistan* (PKK) e al suo leader Abdullah Öcalan, da diverso tempo prigioniero in Turchia. Da questo punto di vista, la lettura dei testi dell'anarchico nordamericano Murray Bookchin da parte di Öcalan sarebbe stata alla base di una svolta radicale nel pensiero del leader curdo, tanto che il PKK, fino a quel momento di ispirazione marxista-leninista, è arrivato ad assumere posizioni di taglio libertario<sup>33</sup>. Nel 2005, il PKK dichiarò una tregua con l'obiettivo di dare vita a forme di confederalismo democratico<sup>34</sup> e nel 2013 riuscì a realizzarle nel contesto specifico del Rojava. La seconda interpretazione, piuttosto diffidente sulle conseguenze del frequente culto della personalità Öcalan – il quale sembrava avesse improvvisamente illuminato i suoi accoliti a tal punto che questi avrebbero seguito mimeticamente le sue istruzioni –, offre una spiegazione diversa, più legata a cambiamenti graduali nelle concezioni della resistenza curda. Lungo tale prospettiva, la stessa resistenza curda avrebbe fatto sua l'idea che fondare uno Stato proprio, unito dall'opposizione agli apparati repressivi di quattro Paesi – Turchia, Siria, Iraq e Iran –, non avrebbe provocato altro che sconfitte e amarezza. A partire da tale consapevolezza si sarebbe fatta strada, in forma pressoché spontanea, l'idea di costruire invece una società autorganizzata dal basso, lontana dall'istituzione statale. Questa scommessa, in effetti,

33. Albani, s.d.: 45.

34. Graeber e Ögünç, 2016: 21.

sarebbe sorta proprio dal rifiuto dello Stato; un rifiuto tra l'altro assai diffuso tra le comunità curde poiché legato al rifiuto di istituzioni come il servizio militare, la raccolta delle imposte, le scuole che insegnavano una lingua straniera<sup>35</sup> e più in generale la repressione. A tutto ciò si sarebbe aggiunta la rivendicazione di un passato di natura comunitaria che sarebbe coesistito, in diversi luoghi e momenti, con un altro dal profilo più autoritario<sup>36</sup>.

La cosa forse più sensata sarebbe considerare entrambe queste interpretazioni come valide e pertinenti così da arrivare alla conclusione secondo cui l'esperienza del Rojava non sarebbe altro che il prodotto di una sorta di combinazione delle due. Comunque stiano le cose, ciò che si intende sottolineare è il fatto che in Rojava è germogliata una forma di autorganizzazione comunitaria e democratica ai margini dello Stato. Secondo la posizione più diffusa, d'altra parte, lo Stato avrebbe strumentalmente fomentato rancori interetnici e si sarebbe dimostrato incapace di risolvere i gravi problemi sociali. Di qui la nascita di consigli orizzontali che diretti da due co-presidenti, una donna e un uomo, rendono possibile l'esercizio della democrazia diretta e godono di un notevole livello di autonomia. Nel Rojava si sono profilate comuni che spesso possono contare circa 300 membri, dimensioni che consentono l'esercizio di formule di democrazia diretta<sup>37</sup>. La struttura di tali

35. VV AA, 2013: 386.

36. VV AA, 2013: 388.

37. Sabio, s.d.: 86.

comuni ha un carattere federale e più precisamente confederale: i livelli superiori svolgono compiti di coordinamento e di applicazione di ciò che decidono i livelli inferiori<sup>38</sup> coerentemente con un progetto che risponde a una re-interpretazione del municipalismo libertario di Murray Bookchin. È vero che si è sviluppata una struttura che ricorda quella di uno Stato, con ministeri, parlamento e così via, ma essa è priva di elementi coercitivi<sup>39</sup>. Tanto nelle organizzazioni di base quanto in quelle di rango superiore si è cercato di mantenere un grande pluralismo, come dimostra il fatto che in Rojava operano, in piena libertà, una quindicina di partiti<sup>40</sup> e i diritti dei membri dei diversi gruppi etnici presenti sul territorio sono garantiti.

Nel nucleo del sistema economico si trovano numerose cooperative strettamente vincolate alle comuni e regolate da codici autogestionari ed egualitari. Si fondono su progetti di de-mercantilizzazione e di pieno rispetto nei confronti dei delicati equilibri ambientali. Al momento di definire il senso ultimo della scommessa cooperativista, risulta scontato ricordare che l'esperimento del Rojava si colloca ad eguale distanza tanto dal capitalismo quanto dal socialismo di Stato alla sovietica.

Così come accade in Chiapas, anche nel Rojava spetta alle donne – garanzia della maggiore sostenibilità e soggetto principale delle cooperative – un

38. Albani, s.d.: 47.

39. Graeber e Ögünç, 2014.

40. Sabio, s.d.: 78-79.

ruolo da protagoniste. È infatti emersa una chiara consapevolezza rispetto a una verità fondamentale: esiste un legame inscindibile tra la centralizzazione promossa dagli stati e i modelli della società patriarcale<sup>41</sup>. Se ne deduce quindi che nessun movimento di emancipazione può prosperare senza l'emancipazione delle donne: «forse è la prima volta nella storia che le donne hanno assunto un ruolo così importante nell'organizzazione di una rivoluzione. Lottano al fronte, operano in posizioni di comando e partecipano alla produzione»<sup>42</sup>.

Vero è che nemmeno in Rojava mancano le difficoltà. Mi riferisco anzitutto alla conservazione – nonostante tutto – di strutture statali o parastatali. E ricorderò le critiche che ha sollevato e continua a sollevare il ruolo svolto dal PKK, accusato di aver riprodotto una funzione direttiva non esente da derive autoritarie<sup>43</sup>. Per non parlare del culto della personalità riferito alla figura di Abdullah Öcalan, anche se pare innegabile che la sua condizione di detenuto temperi il rilievo del fenomeno. Va detto infine che proseguono le dispute relative a una questione assai importante: ovvero se il progetto multietnico profilatosi in Rojava sia riuscito a integrare pienamente non solo i curdi ma anche gli arabi cristiani, armeni e turchi. Le reticenze a tal proposito interessano fundamentalmente quel che si suole de-

41. Ayboga, Flach e Knapp, 2017: 24.

42. Zübeyde Sari, cit. in Ayboga, Flach e Knapp, 2017: 139.

43. Sabio, s.d.: 109.

finire la «cintura araba» dove risiedono anzitutto arabi installati dalle autorità siriane nelle decadi del 1950 e 1960 per marginalizzare e assimilare i curdi<sup>44</sup>. Detto ciò, come già accennato, in Rojava si fanno certamente valere esplicite misure di protezione dei diritti delle minoranze.

44. Graeber e Öğünç, 2014.



## **IX. Anarcoindigenismo, anarcaindigenismo, anarc@indigenismo**

Il dibattito sull'anarcoindigenismo e su alcuni concetti affini si è sviluppato anzitutto in Canada e negli Stati Uniti, sebbene sia presente in modi più o meno simili anche in altri luoghi. La sua formulazione prende le mosse dalla consapevolezza che anarchismo e indigenismo<sup>1</sup> sono due proposte diverse che tuttavia è possibile e certamente auspicabile mettere in dialogo. A queste due proposte ne andrebbe aggiunta una terza, quella del femminismo, che giustificherebbe l'irruzione di termini come «anarcaindigenismo» e «anarc@indigenismo». La fondamentale convinzione per cui gli anarchici possono operare come alleati delle comunità indigene<sup>2</sup> ha maggiore rilievo in Canada piut-

1. Probabilmente non è necessario segnalare che l'indigenismo cui faccio riferimento non ha nulla a che vedere con il progetto, verificatosi più volte nell'America Latina del XX secolo, di costruire un movimento intellettuale chiamato a europeizzare la soggettività degli indigeni. Cfr. Quijano, 2014d: 645.

2. Alfred, 2010: 2.

tosto che negli Stati Uniti, Paese in cui, molti indigeni sembrano aver accettato le versioni diffuse sull'anarchismo dalle autorità, che fanno leva come sempre sulle presunte violenze che caratterizzerebbero i gruppi anarchici<sup>3</sup>.

## **La fusione tra anarchismo e indigenismo**

Dal punto di vista anarcoindigenista è necessario che l'anarchismo, nel suo impegno critico verso ogni forma di oppressione e dominazione, ponga al centro delle sue riflessioni e delle sue pratiche la questione coloniale – insieme a quella femminista – e cerchi di conseguenza un avvicinamento all'indigenismo<sup>4</sup>. Un simile impegno si rivela tanto più urgente nel momento in cui si prende atto del fatto che tali riflessioni sono state spesso evitate da molti anarchici. Tra gli obiettivi principali dell'anarcoindigenismo vi è la messa in questione dei discorsi e delle istituzioni di natura oppressiva che perpetuano l'ingiustizia al fine di renderli visibili agli occhi della società. Si tratta inoltre di promuovere forme di sapere che sono state screditate dalle diverse istanze del potere e di costruire «concettualizzazioni attive di ricerca» a carattere critico<sup>5</sup>. Vi è dunque il proposito ultimo di alimentare nuove pratiche di resistenza e di pari passo infrangere il quasi-monopolio della riflessione teo-

3. Ibid, 2010: 1.

4. Lewis, 2012: II.

5. Cannella e Manuelito, cit. in Lewis, 2012: 17.

rica di cui fino a oggi ha beneficiato l'Europa occidentale e il nord del continente americano<sup>6</sup>. L'impegno si chiude con l'obiettivo, ineluttabile, di lasciarsi alle spalle il capitalismo grazie soprattutto alla costruzione di reali alternative<sup>7</sup>.

Sono vari gli strumenti della lotta anarcoindigenista. Uno di questi consiste nella volontà di recuperare pratiche e forme di vita tradizionali e di farlo al di fuori dell'istituzione statale e delle sue imposizioni. Agire entro i parametri dello Stato non ha altro esito che rafforzarlo<sup>8</sup> o, come sottolinea Fanon, «creare Stati, istituzioni e società che si ispirino all'Europa significa pagare un tributo a questa in un momento in cui l'umanità si aspetta da noi qualcosa di diverso da un'imitazione caricaturale e oscena»<sup>9</sup>. Ma si tratta anche di rifiutare eventuali alleanze con i diversi sistemi di oppressione, alimentare spazi autogestiti in cui non si facciano valere relazioni coatte e gerarchiche, rispettare forme di organizzazione estremamente diverse<sup>10</sup>, sviluppare pratiche d'azione diretta, configurare alternative ai sistemi statali, capitalisti, patriarcali e coloniali<sup>11</sup> e assumere tutti questi compiti senza rinunciare all'instaurazione di orizzonti globali<sup>12</sup>. Se di per sé tutti questi strumenti possono es-

6. Lewis, 2012: 31.

7. Coulthard, 2014: 173.

8. Churchill, 2007 e Churchill, 2002.

9. Fanon, 2002: 304.

10. Lasky, 2011: 2.

11. Alfred, 2005: 46; Lewis, 2012: 48 e Simpson, 2008.

12. Lasky, 2011: 11.

sere condivisi senza problemi dagli anarchici, da parte loro occorre aspettarsi uno sforzo di comprensione di ciò che per le comunità indigene rappresenta il dibattito sulla terra, questione fondamentale in una lunga storia di colonizzazione, spoliazione e furto<sup>13</sup>. Viveiros de Castro sostiene che la condizione indigena, di fatto, è fondata su una relazione primordiale con la terra:

«significa far parte di una comunità legata a un luogo specifico: questo significa integrare un popolo. Essere cittadino, al contrario, significa far parte di una *popolazione* controllata e allo stesso tempo “difesa” e attaccata da uno Stato. L’indigeno guarda verso il basso, verso l’immanenza della terra; trae la sua forza dal suolo. Il cittadino guarda verso l’alto, verso lo spirito incarnato nella forma di uno Stato trascendente: riceve i suoi diritti dall’alto»<sup>14</sup>.

Lungo la medesima prospettiva, Vine Deloria Jr. ha sottolineato che per gli indigeni la questione della terra ha una rilevanza decisiva, a tal punto che tutto è organizzato in base a questa<sup>15</sup>. Recuperare le terre rubate ha dunque un carattere prioritario, come lo ha lo smantellamento degli stati coloniali e dei modelli estrattivisti che spesso li accompagnano<sup>16</sup>.

L’anarcoindigenismo difende necessariamente il diritto all’autodeterminazione delle comunità indi-

13. Lewis, 2012: 49.

14. Viveiros de Castro, 2027b: 4.

15. Vine Deloria Jr., cit. in Lewis, 2012: 51.

16. Jiménez e Mariblanca, 2016: 9.

gene e incoraggia il pieno rispetto delle decisioni che possono prendere<sup>17</sup>, incluse quelle che esigono la restituzione delle terre confiscate: cosa che sembrano rifiutare di fare tutti gli stati, spesso disposti a riconoscere le proprie colpe del passato ma ancora oggi indelebilmente impegnati in un doppio processo: di integrazione degli indigeni da un lato – apparentemente generoso, ma subdolamente interessato – e di negazione totale della loro capacità di decidere del proprio futuro dall’altro. In tale panorama non sorprende che molte delle comunità resistenti non vedano di buon occhio un discorso come quello dominante che pretende di marginalizzare qualsiasi reazione emotiva aggressiva da parte delle vittime, come se tale reazione non fosse una risposta oggettiva e sensata alle aggressioni sofferte e come se il risentimento non fosse «l’espressione riflessa di una protesta morale»<sup>18</sup>. In realtà, la proposta anarcoindigenista non è un progetto diverso da quello che misero in opera all’inizio del XX secolo indigeni e anarchici in Perù, Messico o Bolivia<sup>19</sup>. A tal proposito, Liebner accenna a una questione interessante secondo cui la prima guerra mondiale, con il suo portato di barbarie e morte, aprì gli occhi a molti indigeni rendendoli consapevoli che quel che arrivava dall’Europa non era proprio salutare<sup>20</sup>.

17. Aragorn!, 2005: 5 e Coulthard, 2014: 127.

18. Coulthard, 2014: 108.

19. Leibner, 2017: 2-3.

20. Ibid, 2017: 9.

## **Anarcofemminismo, anarcaindigenismo**

Ho già suggerito che nella maggior parte delle sue espressioni, la proposta anarcoindigenista ingloba una terza questione: il femminismo. La prima cosa da ricordare è che dal punto di vista anarcofemminista si ritiene che per farla finita col patriarcato sia necessario fare altrettanto con lo Stato e viceversa, con il risultato che l'impegno a preservare l'istituzione statale non può avere alcun effetto positivo in materia di emancipazione delle donne. D'altra parte, l'anarcofemminismo non può evitare di sottolineare come nello stesso mondo anarchico sopravvivano molti elementi caratteristici delle società patriarcali, effetto di relazioni di genere gerarchiche, di una tradizione anarchica di natura sessista e di convinzioni legate alle priorità strategiche, che antepongono la lotta contro il sistema capitalistico a tutto il resto<sup>21</sup>.

È altrettanto vero che le stesse anarcofemministe, solitamente legate a quelle fasce di popolazione bianca che rappresentano le istanze femministe, hanno bisogno di intraprendere un esercizio di decolonizzazione del loro discorso, simile per altro a quello che deve far suo, in termini generali, l'anarchismo tutto. A tal proposito, Janet McCloud ha lanciato un preciso appello all'anarcofemminismo:

«Unitevi a noi nella liberazione della nostra terra e delle nostre vite. Abbandonate i privilegi che avete ac-

21. Lewis, 2012: 149, il quale cita Francis Dupouis-Déri.

quisito a scapito nostro con l'occupazione delle nostre terre. Fate di questo la principale priorità mentre tale occupazione perdura. Allora ci uniremo a voi per affrontare, se è necessario, i problemi di classe e di genere presenti nella vostra società. Ma se non siete disposte a farlo, non venite a dirci come dobbiamo liberarci»<sup>22</sup>.

Risulta dunque evidente che l'esercizio di decolonizzazione non deve riguardare unicamente l'anarcofemminismo nella sua specificità ma deve estendersi a tutto il femminismo in generale, così come suggeriscono molte proposte che giungono da mondi tanto diversi come il femminismo lesbico, quello nero o quello chicano, e in cui si fanno strada le «altre» donne, «razzializzate, povere, migranti, indigene, LGBTI, musulmane»<sup>23</sup>, spesso con connotazioni che sono al tempo stesso anticapitaliste, antirazziste e antipatriarcali<sup>24</sup>.

L'esercizio di decolonizzazione deve mettere in risalto lo stretto legame che unisce il colonialismo al patriarcato, con la consapevolezza che quest'ultimo rappresenta uno strumento essenziale della colonizzazione sulle comunità indigene, sviluppato attraverso la creazione di relazioni gerarchiche in società tradizionalmente egualitarie<sup>25</sup>. Le comunità indigene hanno infatti spesso interiorizzato l'eteropatriarcato, relegando donne e bambini al ruolo di

22. Cit. in Lewis, 2012: 165.

23. Medina, 2013: 53, 57 e 63 e Suárez e Hernández, 2008.

24. Ibid, 2013: 64.

25. Andrea Smith, cit. in Lewis, 2012: 152.

oggetti della dominazione maschile. Queste comunità devono cercare di preservarsi nella lotta contro la violenza strutturale e simbolica che soffrono le donne, poiché si tratta di una violenza istituzionalizzata che produce relazioni materiali di oppressione che si esprimono tramite povertà, disoccupazione, detenzioni, malattie croniche o mancanza di case. Ma si esprime anche attraverso una violenza invisibile<sup>26</sup> cui partecipano innegabilmente anche gli stessi membri maschi delle comunità. In tale scenario non si può scartare la possibilità di recuperare molte regole del gioco che si sono fatte valere in passato e che spesso assegnavano alle donne ruoli centrali nella presa di decisioni o riflettevano l'influenza di modelli matrilineari. In sintonia generale con la proposta anarcoindigenista, tale lotta deve dispiegarsi a partire da una chiara opposizione all'istituzione statale, alla violenza che questa esercita e alle strategie riformiste di trasformazione sociale<sup>27</sup>. E dovrà basarsi, ancora una volta, sulla costruzione o sul rafforzamento di comunità che contestano il colonialismo, il patriarcato e lo Stato.

## **Riassumendo**

Intendo raccogliere qui, in forma succinta, alcune delle idee principali sviluppate in questo libro. Si riferiscono sostanzialmente a cinque temi: l'influenza

26. Coulthard, 2014: 177.

27. Smith, 2008.

della modernità sull'anarchismo; l'urgenza di decolonizzare pensieri e pratiche; l'attualità dei relativi dibattiti; la necessità di trovare progetti di convergenza e, infine, il molto lodevole proposito di rilanciare, con nuove ali, la proposta anarchica.

1. Per quanto nelle ultime decadi il panorama sia cambiato, l'«anarchismo europeo» è stato spesso ostaggio dei pregiudizi legati alla modernità o almeno a una parte di questi. Spesso ha ceduto al fascino esercitato dalla scienza, dalla tecnologia e dal progresso e non ha saputo dare risposte convincenti alle storture delle società patriarcali. Soprattutto ha spesso dato per scontato che la «civiltà occidentale» fosse superiore alle altre nonostante abbia criticato in più occasioni le molte aberrazioni che la caratterizzavano. Ha dimostrato di essere un progetto tanto carico di buone intenzioni quanto basato su fondamenta fragili che, in buona misura, contraddicevano quella che doveva ritenersi una prospettiva emancipatrice. Tutto ciò è purtroppo innegabile anche se evidentemente – e per fortuna – non sono mancate le eccezioni. Una di queste, assai significativa, la esprime Huascar Rodríguez García riferendosi al caso della Bolivia: «Nonostante tutto, gli anarchici *cholos* incorporano nella loro prassi e nei loro discorsi un riconoscimento esplicito delle relazioni sociali coloniali che mantenevano l'indigeno in una situazione di sfruttamento e discriminazione»<sup>28</sup>. Ad ogni modo, dal mio punto di vista

28. Rodríguez García, 2014: 306.

non c'è alcun motivo valido che inviti a concludere che il corpus di idee e di pratiche dell'«anarchismo europeo» debba considerarsi ontologicamente preferibile alle pratiche libertarie spontanee di molte comunità indigene. Piuttosto mi sembra che il primo ne guadagnerebbe se, almeno in parte, cercasse di portare avanti e sviluppare le istanze delle seconde.

2. È un compito urgente quello che ci sfida a decolonizzare il nostro pensiero recuperando un'infinità di saperi che la prospettiva eurocentrica ha escluso o ignorato in base al pregiudizio che rimandassero a una fase mitica, premoderna e prescientifica<sup>29</sup>. Non si tratta tuttavia solo di questo: secondo la tesi di Quijano occorre favorire l'uguaglianza sociale tra individui eterogenei e diversi, sostenere organizzazioni che siano frutto di decisioni libere e autonome, redistribuire egualmente le risorse mondiali e favorire un'associazione comunalistica della popolazione planetaria<sup>30</sup>. Di pari passo, è necessario rifuggire dalla pretesa di disporre di spiegazioni definitive che rendano conto di un mondo segnato da regole che la stessa modernità stabilisce e a cui tutti devono sottoporsi. Al cospetto dell'universalità imperiale, per dirla con Walter Mignolo, bisognerebbe difendere la pluriversalità decoloniale<sup>31</sup>. L'universalismo qui in oggetto si collega –

29. Medina, 2013: 60 e Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007.

30. Quijano, 2014a: 857.

31. Mignolo, 2007: 31, Mignolo, 2000.

occorre sottolinearlo – allo stesso Marx. Per quanto sia vero che Marx si esprimeva a partire da un soggetto specifico, quello del proletariato, non è meno vero che «non problematizza il fatto che quel soggetto fosse europeo, maschio, eterosessuale, bianco, giudeocristiano, ecc. Il proletariato di Marx è un soggetto in conflitto in seno all'Europa; cosa che non gli permette di pensare al di fuori dei limiti eurocentrici del pensiero occidentale»<sup>32</sup>. Quanto detto impedisce che Marx – e con lui molti anarchici che caddero nello stesso pregiudizio – attribuisca ai popoli non europei la capacità di produrre un pensiero degno di partecipare all'eredità filosofica dell'umanità o della storia mondiale<sup>33</sup>.

D'altra parte, Silvia Rivera Cusicanqui ricorda che non può esistere un discorso o una teoria della decolonizzazione senza una pratica della decolonizzazione. Le proposte del multiculturalismo e dell'ibridazione hanno, dal suo punto di vista, diversi obiettivi:

«soppiantare le popolazioni indigene come soggetti della storia, trasformare le loro lotte e domande in ingredienti di una ingegneria culturale e statale capace di sottoporle alla loro volontà neutralizzante. Un “cambiare affinché nulla cambi” che assegni riconoscimenti retorici e subordini clientelisticamente gli indigeni a funzioni puramente emblematiche e simboliche, una sorta di “*pongueaje* culturale” al servizio dello spetta-

32. Grosfoguel, 2007: 69.

33. Grosfoguel, 2007: 70.

colo pluri-multi dello Stato e dei mezzi di comunicazione di massa»<sup>34</sup>.

Non si sottolineerà mai a sufficienza che evidentemente gli stati sorti dalla decolonizzazione hanno assunto e riprodotto l'eredità delle amministrazioni coloniali di un tempo<sup>35</sup>. «È assolutamente impossibile argomentare in ambito statale, a partire dalla radicale pluralità di concezioni della vita umana che esistono sotto il sole», nota Segato, ponendo enfasi sul carattere «coloniale/moderno» dei diritti umani<sup>36</sup>. Quijano, che da parte sua si rifà a Mariátegui, nota come una rivoluzione socialista non possa «consistere in una nuova concentrazione burocratica del potere»: avrà senso, piuttosto, «come redistribuzione tra le genti, nella loro vita quotidiana, del controllo sulle condizioni della loro esistenza sociale»<sup>37</sup>. Non pare difficile, così, mettere in relazione questa prospettiva con quella espressa da molti pensatori anarchici.

Di qui il compito prioritario, quello che chiede di rispettare e, occorre dirlo, recuperare. Lavorare, dunque, affinché ritorni, ad esempio, il «buon vivere» legato alla comunità, alla terra, al desiderio di condividere, al concetto di lavoro come festa, apprendi-

34. Rivera Cusicanqui, 2014: 62. Il *pongueaje* obbligava i contadini a lavorare la terra apportando le sementi e gli strumenti di lavoro in cambio dell'utilizzo di una porzione di terreno e di una parte, solitamente infima, dei benefici generati.

35. Segato, 2015: 19.

36. Ibid, 2015: 25.

37. Quijano, 2014b: 827.

mento e crescita, al rifiuto dell'idea di sviluppo – quel paradosso eurocentrico che postula modernità senza de/colonizzazione, nei termini di Aníbal Quijano<sup>38</sup> –, alla reciprocità e alla redistribuzione<sup>39</sup>. Coloro che ci rimproverano di idealizzare ciò che sono e fanno gli indigeni, o i neri, sono disposti a non idealizzare, di contro, la ragione occidentale? Eduardo Viveiros de Castro sottolinea infine che nel suo Paese, il Brasile, sono molti gli studi sugli indigeni che si interessano a questi esclusivamente come «parte del Brasile» e non in quanto tali, vale a dire, come indigeni o come società indigene<sup>40</sup>. Del rischio di confondere una cosa con l'altra non è salvo nessuno di noi. Potrebbe benissimo accadere, ad esempio, che le comunità indigene ci attraggano in virtù dell'immaginabile legame che si potrebbe stabilire tra la loro organizzazione sociale o la loro economia, da un lato, e le idee-chiave dell'anarchismo, dall'altro, di modo che, di nuovo, gli indigeni in quanto tali ci interesserebbero a malapena.

3. Le questioni affrontate in questo libro non sono cosa del passato: rimandano, al contrario, a realtà strettamente attuali. Lo fanno, per esempio, preservando valori dell'immaginario collettivo, nonostante tali valori siano spesso svaniti nel nulla o a volte siano invece sopravvissuti diffusamente. Non occorre ricordare, con Fanon, che quanto accade

38. Quijano, 2014a: 848 e Escobar, 1996.

39. Zibechi, 2014: 227 e Acosta, 2013.

40. Viveiros de Castro, 2017a: 397.

molto tempo fa – il dispiegamento di pratiche libertarie di questa o quell'altra comunità – potrebbe riapparire ancora oggi o domani<sup>41</sup>. Allo stesso modo, di contro, anche il tetro passato coloniale non è morto. Da questo punto di vista c'è chi ha avanzato una distinzione tra colonialismo e colonialità. Se il primo rimanda a processi materiali che emersero tra il XVI secolo da un lato e i secoli XIX e XX, a seconda dei contesti, dall'altro, la seconda rende conto di un «intreccio di forme secondo cui si sostiene la dominazione coloniale anche quando il colonialismo è concluso»<sup>42</sup>. Questo esercizio non rimanda solo alla sfera politico-economica ma include ambiti come quelli che riguardano la concezione dell'essere, la costruzione del sapere, le relazioni tra donne e uomini o i legami con la natura<sup>43</sup>. Di qui il fatto che si renderebbe necessaria una sorta di seconda decolonizzazione avente l'obiettivo di affrontare tutta una serie di relazioni razziali, etniche, sessuali, epistemologiche, economiche e di genere che la prima decolonizzazione ha lasciato intatte<sup>44</sup>.

Resta aperto, infine, un dibattito che si trascina da sempre e che riguarda la condizione stessa della natura umana. Molte delle comunità indigene che hanno abbracciato pratiche libertarie sfidano chiaramente l'idea hobbesiana secondo cui l'uomo è un lupo per gli altri uomini e insieme a questa le sue due

41. Fanon, 2002: 229.

42. Montañez Pico, 2018: 6.

43. Ibid, 2018: 7.

44. Medina, 2013: 59.

conseguenze principali: quella per cui lasciata al suo stato naturale la vita sarebbe sporca, breve e brutale; e quella secondo cui per raddrizzarci necessitiamo inevitabilmente di un potere che ci venga imposto.

4. Occorre lavorare per stabilire alleanze anarcoidigene, o anarconere, che permettano una reciproca fecondazione attraverso progetti come quelli proposti dall'anarco-indigenismo-femminismo<sup>45</sup>. O, che è lo stesso, occorre cercare luoghi di incontro tra comunità e tradizioni, fondate sull'appoggio mutuo e sulla base di una rete di soggetti autonomi che possono cambiare secondo i diversi momenti<sup>46</sup>. Lo strumento principale a tal proposito può benissimo essere quello che Grosfoguel chiama «un dialogo orizzontale liberatore, in opposizione al monologo verticale dell'Occidente». Con la consapevolezza che quel dialogo non è immaginabile mentre sopravvive la differenza coloniale<sup>47</sup> e se non mettiamo in questione le fondamenta della società patriarcale.

L'esistenza di una comunità di idee, di sentimenti e di pratiche non ci obbliga a concludere che tutto ciò che viene dal Nord – mi si conceda l'utilizzo di questa metafora – è perverso e tutto ciò che arriva dal Sud è, al contrario, salutare. Una simile assunzione non può essere accompagnata, tuttavia, da una dimenticanza: dato che l'aggressione arrivò dal Nord, è necessario che quello stesso Nord si faccia

45. Rivera Cusicanqui, 2007.

46. Lewis, 2012: 37.

47. Grosfoguel, 2007: 73.

carico dei suoi debiti e abbandoni le sue brame di superiorità. Dall'altro lato dello specchio, nella configurazione di quella comunità di cui parlo, il Sud, meno corrotto, deve rivestire un ruolo centrale.

5. Conviene ricordare al lettore che nessuna delle tesi difese in questo libro invita a buttar via il bagaglio storico dell'anarchismo europeo. Obbliga, questo sì, a rivedere alcune delle sue basi, compito che molti anarchici hanno già cominciato a fare con consapevolezza e diligenza nelle ultime decadi. Parto dalla convinzione, in ogni caso, che la rivitalizzazione dell'anarchismo dovrà prendere le mosse dall'influenza che, in un modo o nell'altro, sono chiamate a esercitare molte comunità indigene che in alcuni casi si sono impegnate a dispiegare pratiche libertarie e che in altri mantengono nel loro immaginario collettivo la risonanza corrispondente. Comunque stiano le cose, sono convinto che importano molto di più le pratiche che le etichette con cui possiamo classificarli, così come importa assicurarci una volta per tutte che l'anarchismo contemporaneo riesca a decolonizzarsi in forma piena e convincente.

Nel cuore della scommessa anarcaindigenista non può mancare una provocazione: quella che suggerisce che sono così numerosi e così consistenti gli esempi di comunità umane che hanno sviluppato e continuano a sviluppare pratiche libertarie, in tutti i tempi e in tutti i continenti, che in fondo, quel che deve sembrarci un'eccezione è il miserabile mondo del capitale, dello Stato e della società patriarcale.

## Bibliografía

ABAD DE SANTILLÁN, Diego (2011): *Ricardo Flores Magón. El apóstol de la revolución*, Anarres/Terramar, Buenos Aires.

ABENSOUR, Miguel (2012): «La voix de Pierre Clastres», in Pierre Clastres, *Entretien avec l'anti-mythes*, Sens&Tonka, Parigi.

ACOSTA, Alberto (2013): *El buen vivir*, Icaria, Barcellona.

ADAMS, Jason (2015): *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*, La Neurosis o las Barricadas, Madrid.

ALÁYEV, L. P. (2016): *Sélskaya obshina*, URSS, Mosca.

ALBANI, Leandro (s.d.): *Revolución en Kurdistán. La otra guerra contra el Estado islámico*, La Fogata/Pajarera Libertaria, s.l.

ALFRED, Taiaiake (1999): *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford University, Don Mills.

ALFRED, Taiaiake (2005): *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Broadview, Peterborough.

ALFRED, Taiaiake (2010): «Interview with Gerald Taiaiake Alfred about Anarchism and Indigenism in North America», in [http://www.alpineanarchist.org/r\\_i\\_indigenism\\_english.html](http://www.alpineanarchist.org/r_i_indigenism_english.html).

ALGARRA BASCÓN, David (2015): *El comú català*, Potlatch, Vilanova del Camí.

ALLENDE, Sebastián (2014): *Entre zapatos, libros y serruchos. Anarquismo y anarcosindicalismo en Chile (1920-1955)*, Nadar, Santiago.

ALMENDRA, Vilma (2017): *Entre la emancipación y la captura. Pueblos en Camino/Grietas/Pensaré Cartoneras/En cortito que´s pa´largo*, s.l.

ALSTON, Ashanti (2016): «Beyond Nationalism, but not without it», en Black Rose Anarchist Federation. *Black Anarchism. A Reader*, in <http://blackrosefed.org/black-anarchism-a-reader/>, pp. 72-75.

ALVES DE SEIXAS, Jacy (1992): *Mémoire et oubli. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil*, Maison des Sciences de l'Homme, Parigi.

ANDERSON, Benedict (2007): *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, Verso, Londra.

ARAGORN! (2005): «Locating an Indigenous Anarchism», in <https://theanarchistlibrary.org/library/aragorn-locating-an-indigenous-anarchism>.

ARMAND, Émile (2014): *Formas de vida en común sin Estado ni autoridad*, Innisfree, Londra.

ARTEAGA CASTILLO, Belinda (2005): *La escuela racionalista de Yucatán*, Universidad Pedagógica Nacional, México D.F.

ATKINSON, Dorothy (1983): *The End of the Russian Land Commune, 1905-1930*, Stanford University, Stanford.

AYBOGA, Ercan; FLACH, Anja; KNAPP, Michael (2017): *Revolución en Rojava. Liberación de la mujer y comunalismo entre la guerra y el embargo*, Descontrol, Barcellona.

BAKU, Hasan (s.d.): «Anarchism in Turkey», in <http://www.spunk.org/texts/places/turkey/sp001840.html>.

BARCLAY, Harold (1990): *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*, Kahn & Averill, Londra.

BARCLAY, Harold (2013): *Anthropology and Anarchism*, ChristieBooks, Hastings.

BARRETT, Rafael (1976): *Mirando vivir*, Tusquets, Barcellona.

BARTLETT, Roger (a cura di) (1990): *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills.

BAUDOUIN, Axel (2003). «Reclus, a colonialist?», in <http://journals.openedition.org/cybergeog/4004>.

BAYER, Osvaldo (2009): *La Patagonia rebelde*, Txalaparta, Tafalla.

BLACK ROSE ANARCHIST FEDERATION (2016): *Black Anarchism. A Reader*, in <http://blackrosesfed.org/black-anarchism-a-reader/>.

BEAS, Juan Carlos; BALLESTEROS, Manuel (2012): «Magonismo y movimiento indígena en México», in [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/beas/1.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/beas/1.html).

BERNALDO DE QUIRÓS, Constanancio (1974): *El espartaquismo agrario andaluz*, Turner, Madrid.

BIKO, Steve (2006): *I Write what I Like*, Picador Africa, Johannesburg.

BLAUT, James Morris (1993): *The Colonizer's Model of the World*, The Guilford Press, New York/Londra.

BORAMAN, Toby (2007): *Rabble Rousers and Merry Pranksters. A History of Anarchism in Aotearoa/New Zealand from the Mid 1950s to the Early 1980s*, Katipo Books and Irrecoverable Press, Christchurch/Wellington.

BRIGNARDELLO VALDIVIA, Andrés (2006): *Valparaíso anarquista*, FONDART, Valparaíso.

BROOME, Richard (2010): *Aboriginal Australians*, Allen and Unwin, Sidney.

CALERO, Antonio M. (1976): *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)*, Siglo XXI, Madrid.

CAPPELLETTI, Ángel J. (1990): «Prólogo», en Carlos Rama y Ángel J. Cappelletti, *El anarquismo en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

CAPPELLETTI, Ángel J. (2006): *Prehistoria del anarquismo*, Araucaria, Buenos Aires.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (a cura di) (2007a): «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», in Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 9-24.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (a cura di) (2007b): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá.

CEGNA, Alberto; di MONTE, Alberto «Abo» (a cura di) (2014): *20zln, vent'anni di zapatismo e liberazione*, Agenzia X, Milano.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN LIBERTARIA Y

EDUCACIÓN POPULAR (a cura di) (2011): *Pasado y presente del anarquismo y del anarcosindicalismo en Colombia*, Anarres/Terramar, Buenos Aires.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University, Princeton.

CHURCHILL, Ward (2002): *Indigenous Resistance to Genocide, Ecocide and Expropriation in Contemporary North America*, City Lights Publishers, San Francisco.

CHURCHILL, Ward (2007): «Indigenism, Anarchism, and the State», in [http://auto\\_sol.tao.ca/node/view/1333](http://auto_sol.tao.ca/node/view/1333).

CLASTRES, Pierre (1980): *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Parigi.

CLASTRES, Pierre (2009): *Chronique des Indiens Guayaki*, Pocket, Parigi.

CLASTRES, Pierre (2010): *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, De l'Aube, La Tour-d'Aigues.

CLASTRES, Pierre (2011): *La Société contre l'État*, Minuit, Parigi.

CLASTRES, Pierre (2012): *Entretien avec l'anti-mythes*, Sens&Tonka, Parigi.

CLÍMACO, Danilo Assis (a cura di) (2014): *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires.

COHN, Norman (1970): *The Pursuit of the Millennium*, Temple Smith, Londra.

COLECTIVO ALAS DE XUE (2000): *Una historia del anarquismo en Colombia*, Colectivo Alas de Xue/FAL/Nossa y Jara, Santafé de Bogotá/ Madrid/Móstoles.

COLECTIVO CUCHARÍN NEGRO (2017): «Bases para una arqueología anarquista: un manifiesto comunitario», in *Palimpsestos. Revista de arqueología y antropología anarquista* (nº 0, abril), pp. 31-38.

COLOMBO, Eduardo (2000): *Los desconocidos y los olvidados. Historias y recuerdos del anarquismo en la Argentina*, Nordan, Montevideo.

COSTA, Joaquín (1993). *Oligarquía y caciquismo, colectivismo agrario y otros escritos*, Alianza, Madrid.

COULTHARD, Glen Sean (2014): *Red Skin, White Masks*, University of Minnesota, Minneapolis.

CRISI, Emilio (2015): *Revolución anarquista en Manchuria (1929-1932)*, Anarres, Buenos Aires.

CUSICANQUI, Luis (2011): «La voz del campesino, nuestro reto a los grandes mistes del estado», in VV AA, *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, Piedra Rota, Tembladerani, pp. 21-24.

DAMIER, Vadim; LIMANOV, Kirill (s.d.): «Anarchism in Indonesia», in <http://libcom.org/library/short-essay-about-history-anarchism-indonesia>.

DANILOV, Viktor Petrovich (1990): «The Commune in the Life of the Soviet Countryside before Collectivisation», in Roger Bartlett (a cura di), *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills, pp. 287-302.

DELGADO, Leandro (2012): «Criollismo y anarquismo: de la deconstrucción del gaucho al descubrimiento del arrabal», in [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-11912012000200005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912012000200005).

DENTAN, Robert K. (1979): *The Semai: a Nonviolent People of Malaya*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

DÍAZ DEL MORAL, Juan (1967): *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Alianza, Madrid.

DIEZ, Xavier (2013): *L'anarquisme, fet diferencial català*, Virus, Barcellona.

DILAR, Dirik, e altri (a cura di) (2016): *To Dare Imagining: Rojava Revolution*, Autonomedia, New York.

DIRIK, Dilar; STANCHEV, Petar (2018): *Privilegios y anarquismo*, OnA, México.

DIRLIK, Arif (1991): *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California, Los Ángeles/Londra.

DIRLIK, Arif (2010): «Anarchism and the Question of Place: Thoughts from the Chinese Experience», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 131-146.

DO OR DIE (2005): *Bastions pirates. Une histoire libertaire de la piraterie*, Aden, Bruxelles.

DOCTOR, Adi H. (1964): *Anarchist Thought in India*, Asia Publishing House, Delhi.

DUJOVNE, Alejandro (2008): «Cartografía de las publicaciones periódicas judías de izquierda en Argentina, 1900-1953», in [https://www.researchgate.net/publication/46093811\\_Cartografia\\_de\\_las\\_publicaciones\\_periodicas\\_judias\\_de\\_izquierda\\_en\\_Argentina\\_1900-1953](https://www.researchgate.net/publication/46093811_Cartografia_de_las_publicaciones_periodicas_judias_de_izquierda_en_Argentina_1900-1953).

DUPUIS-DÉRI, Francis (s.d.): «Pistes pour une histoire de l'anarchisme au Québec», in <https://www.bulletinhistoirepolitique.org/le-bulletin/numeros-precedents/volume-16-numero-2/pistes-pour-une-histoire-de-l'anarchisme-au-quebec/>.

ESCOBAR, Arturo (1996): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Bogotá.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1971): *The Nuer*, Oxford University, Oxford.

EVREN, Süreyya (2014): «There Ain't No Black in the Anarchist Flag! Race, Ethnicity and Anarchism», in Ruth Kinna (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Anarchism*, Bloomsbury, Londra/New York, pp. 299-314.

FANON, Frantz (2002): *Les damnés de la terre*, La Découverte, Parigi.

FERNÁNDEZ, Cristina; GIRALDO, Santiago; MÁRQUEZ, Irving (2015): *De la revolución al caracol. El zapatismo hoy*, UOC, Barcellona.

FERNÁNDEZ, Frank (2000): *El anarquismo en Cuba*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.

FERRETTI, Federico (2016): «The murderous civilisation: anarchist geographies, ethnography and cultural differences in the works of Elie Reclus», in <http://cgj.sagepub.com/content/early/2016/08/09/1474474016662293.full>. <halshs01354105>.

FILLALI, Brahim (2005): «Morocco as “non-capitalist” and not “pre-capitalist” territory», in <https://tahri-ricn.wordpress.com/2013/06/14/morocco-does-berber-federalism-serve-as-an-indigenous-african-model-of-anarchist-federalism/>.

FLOOD, Andrew (2013): «What is Different About the Zapatistas», in Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three. The New Anarchism (1974-2012)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra, pp. 362-373.

FLORES MAGÓN, Ricardo (2005): *Dreams of Freedom. A Ricardo Flores Magón Reader*, AK Press, Oakland/Edimburgo.

FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana (2007): «Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad», in Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 243-266.

FRYE, Northrop (1982): «The Meeting of Past and Future in William Morris», in <http://morrisedition.lib.uiowa.edu/Supplementary-pdfs/frye-meeting-of-past-and-future.pdf>.

GARCIA, Renaud (2017): *Alexandre Chayanov. Pour un socialisme paysan*, Le Passager Clandestin, Neuvy-en-Champagne.

GARCÍA, Víctor (2013): *Museihushugi: el anarquismo japonés*, La Neurosis o las Barricadas, Madrid.

GELDERLOOS, Peter (2014): *La anarquía funciona*, La Neurosis o las Barricadas, Madrid.

GEMIE, Sharif (2013): «Beyond the Borders», in Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three. The New Anarchism (1974-2012)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra, pp. 318-324.

GLEDHILL, John (1994): *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto, Londra.

GÓMEZ TOVAR, Luis; GUTIÉRREZ, Ramón; VÁZQUEZ, Silvia A. (1991): *I. Utopías libertarias americanas. La ciudad anarquista americana de Pierre Quiroule*, Tuero/Fundación Salvador Seguí, Madrid.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo (2009): *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*, La Carreta, Medellín.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel (s.d.), *Obras*, Amazon Fulfillment, Breslavia.

GORDON, Eric (1978): *Anarchism in Brazil: Theory and Practices, 1890-1920*, Tulane University, New Orleans.

GORDON, Uri; GRIETZAR, Ohal (a cura di) (2013): *Anarchists Against the Wall*, AK Press/Institute for Anarchist Studies, Oakland/Washington.

GORMAN, Anthony (2010): «“Diverse in Race, Religion and Nationality... but United in Aspirations of Civil Progress”. The Anarchist Movement in Egypt, 1860-1940», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 3-32.

GOYENS, Tom (2015): «“Anarchy at the Antipodes”: Australian Anarchists and their American Connections», in [http://sydney.edu.au/business/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0004/219343/Goyens.pdf](http://sydney.edu.au/business/__data/assets/pdf_file/0004/219343/Goyens.pdf).

GRAEBER, David (2004): *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm, Chicago.

GRAEBER, David (2007): *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, Indiana University, Bloomington.

GRAEBER, David (2008): «Nunca ha existido Occidente, o la democracia surge de los espacios intermedios», in Beltrán Roca (a cura di), *Anarquismo y antropología*, La Malatesta, Madrid, pp. 119-176.

GRAEBER, David; ÖGÜNÇ, Pinar (2014): «No. This a Genuine Revolution», in <https://zcomm.org/znetarticle/no-this-is-a-genuine-revolution/>.

GRAEBER, David; ÖGÜNÇ, Pinar (2016): «Why is the World Ignoring the Revolutionary Kurds in Siria?», in Dirik Dilar, e altri (a cura di), *To Dare Imagining: Rojava Revolution*, Autonomedia, New York, pp. 21-24.

GRAHAM, Robert (a cura di) (2009): *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Two. The Emergence of the New Anarchism (1939-1977)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra.

GRAHAM, Robert (a cura di) (2013): *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three. The New Anarchism (1974-2012)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra.

GRAVE, Jean (1903): *Patriotisme et colonisation*, Les Temps Nouveaux, Parigi.

GREER, Germaine (2004): *Whitefella Jump Up. The Shorest Way to Nationhood*, Profile, Londra.

GROSGOUEL, Ramón (2002): *Colonial Subjects*, University of California, Berkeley.

GROSGOUEL, Ramón (2007): «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», in Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 63-78.

GUÉRIN, Daniel (2014): *Ni Dios ni amo*, Madre Tierra, Madrid.

HARDMAN, Francisco Foot (1983): *Nem patria, nem patrão! Vida operária e cultura anarquista no Bra-*

sil, Brasiliense, São Paulo.

HARRIS, Marvin (1988): *Caníbales y reyes*, Salvat, Barcellona.

HART, John (1978): *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860-1931*, University of Texas, Austin.

HEATH, Nick (2018): «A Historical Background to the Bulgarian Anarchist Movement», in <https://libcom.org/history/historical-background-bulgarian-anarchist-movement>.

HERNÁNDEZ PADILLA, Salvador (1988): *El magonismo. Historia de una pasión libertaria, 1900-1922*, Era, México D.F.

HIRSCH, Steven J. (2010): «Peruvian Anarcho-syndicalism: Adapting Transnational Influences and Forging Counterhegemonic Practices, 1905-1930», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 227-272.

HIRSCH, Steven J.; WALT, Lucien van der (a cura di) (2010a): *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston.

HIRSCH, Steven J.; WALT, Lucien van der (2010b): «Final Reflections: the Vicissitudes of Anarchist and Syndicalist Trajectories, 1940 to the Present», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 395-412.

HOBSBAWM, Eric J. (1974): *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcellona.

HODGES, Donald C. (1995): *Mexican Anarchism after the Revolution*, University of Texas, Austin.

HOROWITZ, Irving Louis (a cura di) (1975): *Los anarquistas* (due volumi), Alianza, Madrid.

HORROX, James (2009): *Living Revolution. Anarchism in the Kibbutz Movement*, AK Press, Edimburgo/Oakland.

HWANG, Dongyoun (2010): «Korean Anarchism Before 1945: A Regional and Transnational Approach», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 95-130.

HWANG, Dongyoun (2016): *Anarchism in Korea*, SUNY, Albany.

HWANG, Dongyoun; McSIMOIN, Alain (2014): *Revolución anarquista en Corea*, Aldarull, Barcellona.

INDIC, Trivo (1990): «The Anarchist Tradition on Yugoslav Soil», en <https://www.katesharpleylibrary.net/1c5bbd>.

IZARD, Miquel (1988): *Orejanos, cimarrones y ar-rochelados*, Sendai, Hospitalet.

JACOB, Alexandre (s.d.): «Breve bosquejo histórico del anarquismo en El Salvador», in <http://anarquismoenelsalvador.blogspot.com.es/2012/10/breve-bosquejo-historico-del-anarquismo.html>.

JACOBS, Wilbur R. (1973): *El expolio del indio norteamericano*, Alianza, Madrid.

JARRIGE, François (2016): «Gravelle, Zisly» et les

*anarchistes naturiens contre la civilisation industrielle*, La Passager Clandestin, Neuvy-en-Champagne.

JIMÉNEZ, Aitor; MARIBLANCA, Pedro José (2016): «Negros, salvajes y anarquistas», in <https://portalocaca.com/opinion/11521-negros-salvajes-y-anarquistas.html>.

KAPLAN, Temma (1977): *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*, Crítica, Barcellona.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo (2013): *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*, Los Nadie, s.l.

KINNA, Ruth (a cura di) (2014): *The Bloomsbury Companion to Anarchism*, Bloomsbury, Londra/New York.

KOCABIÇAK, Evren (2016): «The World's First Army of Women», in Dirik Dilar, e altri (a cura di), *To Dare Imagining: Rojava Revolution*, Autonomedia, New York, pp. 63-70.

KOM'BOA ERVIN, Lorenzo (2016): «Anarchism and the Black Revolution», in Black Rose Anarchist Federation, *Black Anarchism. A Reader*, in <http://blackrosesfed.org/black-anarchism-a-reader/>, pp. 10-71.

KONISHI, Sho (2013): *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, Harvard University, Cambridge.

KREBS, Edward S. (1998): *Shifu, Soul of Chinese Anarchist*, Rowman & Littlefield, New York.

KROPOTKIN, Petr (s.d.): *Mutual Aid*, Porter Sargent, Boston.

LAFORCADE, Geoffroy de (2010): «Straddling the Nation and the Working World and Syndicalism on the Docks and Rivers of Argentina, 1900-1930», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism*

*and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 321-362.

LAMBORN WILSON, Peter (2003): *Pirate Utopias. Moorish Corsairs & European Renegados*, Autonomedia, New York.

LASKY, Jacqueline (2011): «Indigenism, Anarchism, Feminism», in <http://anarchalibrary.blogspot.com.es/2011/09/indigenism-anarchism-feminism-emerging.html>.

LEACOCK, Eleanor; LEE, Richard (a cura di) (1987): *Politics and History in Band Societies*, Cambridge University/Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/Parigi.

LEE, Richard B. (2003): *The Dobe Jul'Hoansi*, Wadsworth, Toronto.

LEIBNER, Gerardo (2017): «La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915», in <http://anarquismoenperu.blogspot.com.es/2012/10/la-protesta-y-la-andinizacion-del.html>.

LERMA GUIJARRO, Alma (2017): «Arqueología anarquista: conceptos básicos», en *Palimpsestos. Revista de arqueología y antropología anarquista* (n° 0, aprile), pp. 289-310.

LEVI, Jean (a cura di) (2009): *Elogio de la anarquía por dos excéntricos chinos del siglo III*, Pepitas de Calabaza, Logroño.

LÉVY, Christine (2002): «Kôtoku Shûsui et l'anarchisme», in *Ebisu* (n° 28).

LEWIS, Adam (2012): «Decolonizing Anarchism: Expanding Anarcha-Indigenism in Theory», in <https://>

qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/7563/Lewis\_Adam\_G\_201209\_MA.pdf;sequence=1.

LEWIS, Martin W.; WIGEN, Kären (1997): *The Myth of Continents*, University of California, Berkeley.

LINEBAUCH, Peter; REDIKER, Marcus (2012): *The Many-Headed Hydra. The Hidden History of Revolutionary Atlantic*, Verso, Londra/New York.

LIZOT, Jacques (1976): *Le cercle des feux. Faits et dits des indiens yanomami*, Seuil, Parigi.

LYND, Staughton; GRUBACIC, Andrej (2011): *Wobblies and Zapatistas. Conversations on Anarchism, Marxism and Radical History*, Aakar, Delhi.

MADDOCK, Kenneth (1974): *The Australian Aborigines*, Penguin, Harmondsworth.

MADDOCK, Kenneth (s.d.): «Primitive Societies and Social Myths», in <https://libcom.org/book/html/61538>.

MALDONADO, Benjamín (2003): «El indio y lo indio en el anarquismo magonista», in [http://www.lahaine.org/b2-img08/magon\\_lo\\_indio.pdf](http://www.lahaine.org/b2-img08/magon_lo_indio.pdf).

MARIÁTEGUI, Juan Carlos (s.d.): Obras, La Biblioteca Digital, s.l.

MARSHALL, Peter (2008): *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Harper Perennial, Londra.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (s.d.): *Karl Marx and Friedrich Engels Writings not Generally Known on Race, Nationalism, Colonialism, and War, 1844-1894*, s.e., s.l.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2002.): *On Colonialism*, Aakar, New Delhi.

MAUSS, Marcel (2012): *Essai sur le don*, PUF, Parigi.

MBAH, Sam; IGARIWEY, I.E. (1997): *African Anar-*

*chism, The History of a Movement*, See Sharp, Tucson.

MEANS, Russell (2010). «Revolution and American Indians: Marxism is as Alien to my Culture as Capitalism», in <https://endofcapitalism.com/2010/10/17/revolution-and-american-indians-marxism-is-as-alien-to-my-culture-as-capitalism/>.

MEDINA, Rocío (2013): «Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar», in *Revista Internacional de Pensamiento Político* (vol. 8), pp. 53-79.

MELÉNDEZ BADILLO, Jorell (2014): *Voces libertarias. Orígenes del anarquismo en Puerto Rico*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.

MELLADO LÓPEZ, Yago (2017): *El anarquismo en el espejo judío*, FAL, Madrid.

MEMMI, Albert (2017): *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Gallimard, Parigi.

MEYER, Lois; MALDONADO, Benjamín (2010): *New World of Indigenous Resistance*, City Lights, San Francisco.

MIDDLETON, John; TAIT, David (1958): *Tribes without Rulers*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

MIGNOLO, Walter D. (2000): *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University, Princeton.

MIGNOLO, Walter D. (2007): «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», in Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 25-46.

MIGNOLO, Walter D. (2011): *The Darker Side of*

*Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University, Duke.

MINTZ, Jerome R. (1999): *Anarquistas de Casas Viejas*, Diputación de Granada/Diputación de Cádiz, Granada/Cádiz.

MONTAÑEZ PICO, Daniel (2018): «Descolonizar el anarquismo» (mimeo).

MONTES GARCÍA, José Carlos (2015): *El anarquismo desde una mirada antropológica*, Asociación Cultural Olivo del Búho/FAL, Granada.

MONTES DE OCA, Rodolfo (2016): *Contracorriente: la historia del movimiento anarquista en Venezuela (1811-1998)*, El Libertario/La Malatesta/Tierra de Fuego/Eleuterio/La Cucaracha Ilustrada/Anarres, Caracas/Madrid/La Laguna/Santiago/Caracas/Buenos Aires.

MORENO, Isidoro (1993): «Cultura del trabajo e ideología: el movimiento campesino anarquista andaluz», in Eduardo Sevilla y Manuel González (a cura di), *Ecología, campesinado e historia*, La Piqueta, Madrid, pp. 335-356.

MORENO SAINZ, María Laura (2004): *Anarchisme argentin, 1890-1930. Contribution à une mythanalyse*, Atelier National de Reproduction des Thèses, s.l.

MORRIS, Brian (2004): Kropotkin. *The Politics of Community*, Humanity, Amherst.

MORRIS, Brian (2008): «Antropología y anarquismo: afinidades electivas», in Beltrán Roca (a cura di), *Anarquismo y antropología*, La Malatesta, Madrid, pp. 35-52.

MORRIS, Brian (2014): *Anthropology, Ecology, and Anarchism. A Brian Morris Reader*, PM, Oakland.

MOTTA, Sara C. (2014): «Leyendo el anarquismo a través de ojos latinoamericanos: Reading Anarchism

through Latin American Eyes», in Ruth Kinna (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Anarchism*, Bloomsbury, Londra/New York, pp. 252-277.

MUNCK, Ronaldo (1987): *Argentina: from Anarchism to Peronism*, Zed, Londra.

MUÑOZ, Laura; PALOMO, Gonzalo; Recio, José Antonio (2010): «Comunismo libertario y autonomía indígena», in HAOL (n° 21, inverno), pp. 111-122.

MUÑOZ, Pascual (2012): *La primera huelga general en el Uruguay, 23 de mayo de 1911*, La Turba, Montevideo.

MUÑOZ CORTÉS, Víctor (2013): *Sin Dios ni Patronos. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990)*, Mar y Tierra, Valparaíso.

NETTLAU, Max (1971): *Histoire de l'anarchie*, Du Cercle/La Tête de Feuilles, s.l.

NETTLAU, Max (2008): *Actividad anarquista en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

O'CONNOR, Emmet (2010). «Syndicalism, Industrial Unionism, and Nationalism in Ireland», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 193-224.

OVED, Iaacov (1978): *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, Siglo XXI, México.

OVERING, Joanna (1975): *Piaroa, a People of the Orinoco Basin*, Oxford University, Oxford

PÁEZ, Alexei (1986): *El anarquismo en el Ecuador*, Editora Nacional, Quito.

PAREJA PFLÜCKER, Piedad (2015): *Anarquismo y sindicalismo en el Perú (1904-1929)*, Los Nadie. S.I.

PAZMIÑO, Carlos (2010): «Anarquismo comunista y dilema indio», in <https://reflexionrevuelta.wordpress.com/2010/11/18/carlos-pazmino-anarquismo-comunista-y-dilema-indio-pasado-presente-y-futuro-revolucionario/>.

PETRI, Rolf (2018): *A Short History of Western Ideology*, Bloomsbury, Londra.

PORTER, David (2011): *Eyes to the South. French Anarchists & Algeria*, AK Press, Edimburgo.

PRADO, Abdennur (2010): *El islam como anarquismo místico*, Virus, Barcellona.

PRADO, Arnoni; HARDMAN, Francisco Foot; LEAL, Claudia (a cura di), *Contos anarquistas. Temas & textos da prosa libertária no Brasil (1890-1935)*, WMF Martins Fontes Ltda., São Paulo.

PURKIS, Jonathan (2014): «The Hitchhiker as Theorist: Rethinking Sociology and Anthropology from an Anarchist Perspective», in Ruth Kinna (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Anarchism*, Bloomsbury, Londra/New York, pp. 140-161.

QUIJANO, Aníbal (2007): «Colonialidad del poder y clasificación social», in Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 93-126.

QUIJANO, Aníbal (2014a): «“Bien vivir”. Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder», in Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 847-860.

QUIJANO, Aníbal (2014b): «Colonialidad del poder,

eurocentrismo y América Latina», in Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 777-832.

QUIJANO, Aníbal (2014c): *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires.

QUIJANO, Aníbal (2014d): «El “movimiento indígena” y las cuestiones emergentes en América Latina», in Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 635-664.

RAMA, Carlos; CAPPELLETTI, Ángel J. (1990): *El anarquismo en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

RAMNATH, Maia (2011): *Decolonizing Anarchism*, AK Press/Institute for Anarchist Studies, Oakland/Washington.

RECLUS, Élie (2017): *Les primitifs*, Forgotten Books, Londra.

RECLUS, Élisée (2014): *Les grandes textes*, Flammarion, Parigi.

RECLUS, Élisée (2018): *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe: paysage de la nature tropicale*, Hachette Livre-BNF, Parigi.

REIG, Jaime (2018): *A favor de la tribu*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2007): «Anarchism and Indigenous Resistance in Bolivia: Interview with Silvia Rivera Cusicanqui», in <http://upsidedownworld.org/archives/bolivia/anarchism-and-indigenous-resistance-in-bolivia-interview-with-silvia-rivera-cusicanqui/>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2011): «La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929», in VV AA, *Memoria y presente de las*

*luchas libertarias en Bolivia*, Piedra Rota, Tembladerani, pp. 9-20.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2014): *Vh'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

ROCA, Beltrán (a cura di) (2008a): *Anarquismo y antropología*, La Malatesta, Madrid.

ROCA, Beltrán (2008b): «Anarquismo y antropología: una introducción», in Beltrán Roca (a cura di), *Anarquismo y antropología*, La Malatesta, Madrid, pp. 9-32.

RODRIGUES, Edgar (2005): *Santos. The Barcelona of Brazil. Anarchism and Class Struggle in a Port City*, Kate Sharpley Library, Londra.

RODRIGUES, Edgar (2010): *História do movimento anarquista no Brasil*, Ateneu Diego Giménez, Piracicaba.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Huascar (2014): *La choleidad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, Los Nadie, s.l.

RODRIGO MORA, Félix (2008): *Naturaleza, ruralidad y civilización*, Brulot, Madrid.

ROSEMONT, Franklin (s.d.): «Karl Marx and the Iroquois», en [http://www.geocities.com/cordobakaf/marx\\_iroquois.html](http://www.geocities.com/cordobakaf/marx_iroquois.html).

SABIO, Oso (s.d.): *Rojava. An Alternative to Imperialism, Nationalism, and Islamism in the Middle East*, s.e., s.l.

SAHLINS, Marshall (1976): *The Use and Abuse of Biology*, University of Michigan, Ann Arbor.

SAHLINS, Marshall (1978): *Stone Age Economics*, Tavistock, Londra.

SAID, Edward (1994): *Culture and Imperialism*, Vintage, Londra.

SAID, Edward (1995): *Orientalism*, Penguin, Harmondsworth.

SAÏL, Mohamed (2009): «The Kabyle Mind-Set», en Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Two. The Emergence of the New Anarchism (1939-1977)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra, pp. 157-160.

SANDOVAL VARGAS, Hugo Marcelo (2011): *La configuración del pensamiento anarquista en México*, Grietas, s.l.

SANDOVAL VARGAS, Hugo Marcelo (2013): *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas*, Grietas, s.l.

SANTOS VERA, Sales; MADINA ELGUEZÁBAL, Itziar (2012): *Comunidades sin Estado en la montaña vasca*, Hagin, Antsoain.

SCALAPINO, Robert A.; YU, George T. (1975): *El movimiento anarquista en China*, Tusquets, Barcellona.

SCHMIDT, Michael (2013): *Cartography of Revolutionary Anarchism*, AK, Oakland/Edimburgo/Baltimore.

SCHUSTER, Eunice Minette (1932): *Native American Anarchism, Loompanics*, Port Townsend.

SCOTT, James C. (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University, New Haven/Londra.

SCOTT, James C. (2009): *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University, New Haven/Londra.

SEAMAN, Graham (2003): «William Morris. The House of the Wolfings», in <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1888/wolfings/index.htm>.

SEGATO, Rita (2015): *La crítica de la colonialidad*

*en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires.

SERVICE, Elman R. (1979): *The Hunters*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

SHAFFER, Kirk (2010): «Tropical Libertarians: Anarchist Movements and Networks in the Caribbean, Southern United States, and Mexico, 1890S-1920S», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 273-320.

SHANIN, Teodor (1990): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid.

SHEPARD, Paul (1973): *The Tender Carnivore & the Sacred Game*, University of Georgia, Athens.

SIMPSON, Leanne (a cura di) (2008): *Lighting the Eighth Fire: The Liberation, Resurgence and Protection of Indigenous Nations*, Arbeiter Ring, Winnipeg.

SIOUI, Georges E. (1995): *For an Amerindian Auto-history*, McGill-Queen's University, Montreal.

SMITH, Andrea (2008): «American Studies without America: Native Feminism and the Nation-State», in *American Quarterly* (n° 60, 2), pp. 309-315.

SMITH, David Michael (2013): «*Marxism and Native Americans Revisited*», in <http://www.se.edu/nas/files/2013/03/Proceedings-2005-Smith.pdf>.

SUÁREZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (a cura di) (2008): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid.

SURIANO, Juan (2001): *Anarquistas. Cultura y po-*

*lítica libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Manantial, Buenos Aires.

TARACENA ARRIOLA, Arturo (2012): «Los manuscritos de Max Nettlau sobre el anarquismo en Centroamérica entre 1906-1932», in <http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/379-los-manuscritos-de-max-nettlau-sobre-el-anarquismo-en-centroamerica-entre-1906-1932>.

TOLEDO, Edilene; BIONDI, Luigi (2010): «Constructing Syndicalism and Anarchism Globally: the Transnational Making of the Syndicalist Movement in São Paulo. Brazil, 1895-1935», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 363-394.

TRAVERSO, Enzo (2016): *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, La Découverte, Parigi.

TREJO, Rubén (2010): *Magonismo. Utopía y revolución*, Aldarull, Barcellona.

TRIGGER, Bruce G. (1995): «Foreword», in Georges E. Sioui, *For an Amerindian Autohistory*, McGill-Queen's University, Montreal, pp. IX-XVI.

TURNBULL, Colin (1962): *The Forest People*, Doubleday, New York.

UMALI, Bas (2013): «Archipelagic Confederation – an Anarchist Alternative for the Philippines», in Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three. The New Anarchism (1974-2012)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra, pp. 393-398.

VASQUEZ, Eduardo (s.d.): «Cosmovisión andina y anarquismo comunista», in <https://perulibertario.wordpress.com/2017/07/18/cosmovision-andina-y-anarquismo-comunista/>.

VEUSE, Mohamed Jean (2009): *Anarca-Islam*, tesi presentata presso il Dipartimento di Sociologia della Queen's University of Ontario, in <https://theanarchistlibrary.org/library/mohamed-jean-veuse-anarca-islam>.

VIÑAS PORTER, David (2015), *Anarquistas en América Latina*, Los nadie, s.l.

VITALE, Luis (s.d.): «Contribución a una historia del anarquismo en América Latina», in <https://es.scribd.com/document/249592140/Luis-Vitale-Contribucion-a-Una-Historia-Del-Anarquismo-en-America-Latina>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2017a): *A inconsciência da alma selvagem*, Ubu, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2017b): «Os involuntários da pátria. Elogio do subdesenvolvimento», in [http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI\\_cad65\\_eduardoviveiros\\_ok.pdf](http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf).

VV AA (2006): «1903-1981: Anarchism in Poland», in <https://libcom.org/history/articles/anarchism-in-poland>.

VV AA (2011a): «Anarchism in Indonesia. A 2010 Interview with Indonesian Anarchists about the Anarchist Movement There», in <https://theanarchistlibrary.org/library/alan-gilbert-anarchism-in-indonesia>.

VV AA (2011b): *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, Piedra Rota, Tembladerani.

VV AA (2013): «What is Going on in Kurdistan?», in Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three. The New*

*Anarchism (1974-2012)*, Black Rose, Montreal/New York/Londra, pp. 385-393.

VV AA (2014): «Los “Basheya”, el anarquismo en África y el mundo árabe», in <http://revistacontrahistoria.blogspot.com.es/2014/08/los-basheyas-anarquismo-en-africa-y-el.html>.

VV AA (2016a): «Historia del anarquismo en Paraguay», in [https://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_del\\_anarquismo\\_en\\_Paraguay](https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_anarquismo_en_Paraguay).

VV AA (2016b): «Historia de los antiguos Mapuche», in <https://anarquismoenpdf1.wordpress.com/2016/09/02/historia-de-los-antiguos-mapuche/>.

VV AA (2017a): «Anarchism in Ireland», in [https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism\\_in\\_Ireland](https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism_in_Ireland).

VV AA (2017b): «Anarchism and Islam», in [https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism\\_and\\_Islam](https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism_and_Islam).

VV AA (2017c): «Anarchism in the Philippines», in <https://www.anarkismo.net/article/955>.

VV AA (2017d): «Anarchism in Singapore», in [https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism\\_in\\_Singapore](https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism_in_Singapore).

VV AA (2018a): «Anarchism in Australia», in [https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism\\_in\\_Australia](https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism_in_Australia).

VV AA in (2018b): «Anarchism in Greece», in [https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism\\_in\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism_in_Greece).

VV AA (2018c): «Anarcho-primitivism», in <https://en.wikipedia.org/wiki/Anarcho-primitivism>.

WALT, Lucien van der (2005): «Towards a History of Anarchist Anti-imperialism», in <https://theanarchistlibrary.org/library/lucien-van-der-walt-towards-a-history-of-anarchist-anti-imperialism>.

WALT, Lucien van der (2010a): «Negro e vermelho: anarquismo, sindicalismo revolucionário e pessoas de

cor na África Meridional nas décadas de 1880-1920”», in *Revista Mundos do Trabalho* (vol. 2, n° 4, agosto-diciembre), pp. 174-218.

WALT, Lucien van der (2010b): «Revolutionary Syndicalism, Communism and the National Question in South African Socialism, 1886-1928», in Steven J. Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden/Boston, pp. 33-94.

WALT, Lucien van der; SCHMIDT, Michael (2009): *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, AK Press, Oakland.

WHITE, Leslie (1959): *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, New York.

ZARROW, Peter (1990): *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University, New York.

ZERZAN, John (1994): *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, New York.

ZIBECHI, Raúl (2014): *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Zambra/Baladre, Málaga/Carcaixent.

ZIBECHI, Raúl (2016): *Latiendo resistencia. Mundos nuevos y guerras de despojo*, Zambra/Baladre, Málaga/Carcaixent.



Finito di stampare  
nel 2019  
presso pixartprinting  
via 1° Maggio 8, 30020 Quarto d'Altino (VE)