

Carmine Mangone
ALCUNE NOTE ASSAI PEDANTI
SULLA SCARSA NECESSITÀ DI UN POST-ANARCHISMO

1

Se ad un cane si potessero innestare due zampe in più e un corno sulla fronte; se gli si potesse togliere la facoltà di abbaiare e lo si facesse diventare un erbivoro ruminante; se con tutto ciò lo si continuasse a chiamare “cane”, non per questo sarebbe ancora realmente un cane.

D’altronde, un cavallo con un corno in fronte si chiama “unicorno”, un cavallo ibridato con un grifone si chiama “ippogrifo”, ecc.

Non si comprende dunque il perché si continui ad usare il termine “anarchismo”, pur preceduto da qualche affisso (come *neo-* o *post-*), per indicare un’impalcatura di pensiero che ci allontana paradossalmente dall’anarchia.

Possiamo sempre opinare sulla realtà di riferimento dove s’incontrano e si scontrano idee, concetti, opinioni, ma una volta che si sia giunti ad un’intesa di massima su una tale realtà, su un tale campo di gioco, una volta accettate le definizioni e l’intento del discorso, nonché delle teorie che ne possono conseguire, non si può certo affermare qualcosa che arrivi a svuotare o, peggio, a tradire ciò che si è convenuto attraverso la condivisione di elementi teorico-pratici. Ovviamente, c’è bisogno d’un preliminare accordo sul significato da dare a certi aspetti dell’esistente o a quel *possibile* che si vuole costruire all’interno di uno specifico gruppo umano.

L’anarchia, ad esempio. Che mai racchiuderà quest’idea? Come si manifesta? Perché sorge? Di cosa si nutre, insomma, questo cane che non ama scodinzolare e che azzanna volentieri la mano di chi vuole costringerlo alla catena? E qual è il suo territorio?

Si può supporre che dacché l’uomo abbia impiegato un potere per asservire e trarre profitto dall’attività dei suoi simili, da quel momento alcuni sfruttati hanno cercato in modo più o meno coerente di sottrarsi alla soggezione lottando tendenzialmente contro ogni forma di potere, autorità e divisione del lavoro.

L’idea di anarchia, come pure la prassi coerente che vi è collegata, nasce quindi dentro i rapporti conflittuali che oppongono il potere (e l’autorità che lo esercita) a tutti quegli uomini che si vogliono liberi nell’immediato e senza condizioni.

Ora, benché una tale idea abbia acquisito un senso positivo solo nel XIX secolo con l’avvento del proletariato rivoluzionario e la nascita dell’anarchismo storico, essa aveva attraversato le epoche punteggiando o caratterizzando *ante litteram* molte insurrezioni e correnti di pensiero rivoluzionarie (ad es., per l’ambito cristiano, si veda Raoul Vaneigem, *Le mouvement du Libre-Esprit*, 1986).

Prima dell’Ottocento, si usava però già da secoli l’accezione negativa del termine. Anzi, si usava quasi unicamente quest’ultima. Il nobile francese Pierre d’Avity, nella prima metà del XVII sec., considerava l’anarchia «*la peggiore delle Tirannie, la causa e l’effetto delle sedizioni, in cui il popolo diventa una bestia crudele*» (*Le Monde, ou La description générale de ses quatre parties*, 1643, p. 300). Sempre nello stesso periodo, del tutto analogo è l’uso che ne fa Hobbes nel *Leviatano* (1651): «(...) coloro che sono scontenti sotto la monarchia, chiamano questa tirannia; coloro cui dispiace l’aristocrazia, chiamano questa oligarchia; così pure coloro che sono afflitti sotto una democrazia, chiamano questa anarchia (che significa mancanza di governo); e tuttavia penso che nessuno creda che la mancanza di governo sia un

nuovo genere di governo, e per la stessa ragione non si deve credere che il governo è di un genere quando è gradito e di un altro quando è sgradito, o si è oppressi dai governanti» (cap. XIX). Per Hobbes, l'anarchia è quindi associata alla «condizione di mera natura, vale a dire, di libertà assoluta, qual è quella di coloro che non sono né sovrani né sudditi» ed è invariabilmente una condizione di guerra (cap. XXXI).

Sarà D.A.F. de Sade, col suo feroce illuminismo amorale, a sdoganare brutalmente la libertà assoluta esecrata da Hobbes, o almeno a provarci. D'altronde, il Divin Marchese aveva fatto sua la lezione del barone d'Holbach, il cui *Le Christianisme dévoilé* si era attirato le ire di uno stizzito Voltaire: «*L'autore sembra troppo nemico delle potenze. Gli uomini che la pensassero come lui non formerebbero che un'anarchia; e vedo fin troppo bene (...) quanto l'anarchia sia da temere*» (lettera a M^{me} de Saint-Julien, 15 dicembre 1766).

In *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice* (1801), Sade scrive un passaggio emblematico: «*L'abuso della legge è ciò che conduce al dispotismo; il despota è colui che crea la legge... che la fa parlare, o che se ne serve per i propri interessi. Togliete al despota questo mezzo d'abuso, e non si avrà più alcun tiranno. Non esiste un solo tiranno che non venga sostenuto dalle leggi nell'esercizio delle sue crudeltà; là dove i diritti dell'uomo saranno ripartiti equamente, in modo che ciascuno possa vendicarsi da sé delle ingiurie ricevute, non sileverà sicuramente nessun despota, perché egli verrebbe rovesciato alla prima vittima che avesse intenzione d'immolare. Non è mai nell'anarchia che nascono i tiranni: voi li vedete sorgere solo all'ombra delle leggi o trarre autorità da esse. Il regno delle leggi è dunque vizioso; è quindi inferiore a quello dell'anarchia (...). Gli uomini sono puri solo nello stato di natura; dal momento in cui se ne allontanano, si degradano. Rinunciate, vi dico, rinunciate all'idea di rendere migliore l'uomo attraverso le leggi: voi lo rendete, con esse, solo più furbo e malvagio... mai più virtuoso*» (parte IV).

Inutile sottolineare quanto il precedente passo sadiano precorra Max Stirner e quanto risulti essenziale pensare i limiti della libertà che si dica e si voglia “assoluta”.

In realtà, il tedesco aggirerà poi brillantemente il problema ponendo sul tappeto il concetto di unicità del singolo e dell'esperienza umana, legandolo peraltro ad un momento relazionale ineludibile.

La libertà è una delle tante *idee fisse* costruite dall'apparato sociale, ci dice Stirner. È diventata ormai un'astrazione, un guscio vuoto, bisogna quindi sormontarla, criticarla, disinnescarla, e al suo posto occorre affermare la qualità e le facoltà dell'individuo che si sa e si vuole consapevolmente “unico”, irripetibile, ingovernabile.

L'opera maggiore di Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, fu pubblicata nel novembre 1844. Un bel po' di anni fa, bisogna ammetterlo. Eppure il concetto di unicità va aggiornato e accolto senza indugi, come un potente antidoto contro qualsiasi implicazione autoritaria.

Beninteso, pur asserendo che ogni forma di vita è tendenzialmente “unica”, il che è difficilmente contestabile, soprattutto se ci si discosta dagli organismi unicellulari, l'unicità non è tuttavia un dato di fatto, né tanto meno una qualità immutabile e banalmente biologica del singolo vivente. In parole povere (si fa per dire), l'unicità è *viva* ed assume una qualità sostanziale solo quando si afferma nel movimento reale dei rapporti tra “unici”, ossia tra quei viventi che potenziano le proprie facoltà rafforzando e raffinando *anche* le qualità della propria comunità affettiva di riferimento. Il contenuto dell'unicità non è quindi un elemento connaturato alla mera esistenza del vivente, bensì un processo, un movimento generale delle unicità singolari, il quale si afferma, *contemporaneamente*, a livello individuale e di gruppo.

Quando qui si parla di unicità s'intende dunque la qualità delle forze coerenti che danno forma e sostanza al proprio mondo di pensieri e alle proprie relazioni col mondo, ma sempre in un concatenamento comunitario di facoltà e affezioni. Dire, come fa Stirner, “io sono unico” pone in secondo piano un tale movimento di potenziamento e godimento reciproco, il

quale andrebbe invece affermato in modo radicale e *umano* dicendo: io vivo la mia unicità, mi metto al mondo attraverso di essa, la incorporo e scorporo in me senza posa (anche grazie agli affetti che ho scelto) e ne faccio un ponte verso le forme di vita *altrimenti uniche* che mi circondano.

Lo stesso Stirner, replicando a Moses Hess, uno dei suoi critici e recensori, pone già l'accento sul carattere “affettuoso” dell’*unione degli egoisti* (la comunità stirneriana degli “unici”): «*Se Hess facesse attenzione alla vita reale, alla quale tiene così tanto, gli verrebbero in mente centinaia di simili unioni egoistiche, che in parte passano in fretta, in parte perdurano. Forse in questo momento davanti alla sua finestra ci sono dei bambini che si riuniscono per giocare; li guardi e vedrà un’allegra unione egoistica. Forse Hess ha un amico, un’amata: perciò può sapere come si trovi un cuore con un altro cuore, come ambedue si uniscono egoisticamente per averne insieme un godimento (...)*» (M. Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, 1986, p. 204).

Unicità contro isolamento, insomma, perché ogni individualismo, anche nelle sue varianti anarchiche (“absolute”), è funzionale solo alle meccaniche depressive e al martirologio isolazionista del potere e del capitale. Al contrario, le facoltà uniche dei viventi vengono esaltate solo nel processo immanente che sviluppa tutto il possibile umano di ogni membro dell’unione.

Detto altrimenti: la mia comunità è solo quella che *non* mi separa da me stesso. È la comunità dove non esistono soggetti, ma unicità, e in cui s’innesta una condivisione del vivere che porta con sé l’autoproduzione dell’individualità.

Si comprende allora agevolmente quanto il concetto stirneriano di unicità, applicato non solo alle individualità, ma anche alle determinazioni reali e dinamiche della loro comunità (la *Verein der Egoisten*), sia molto più *estensivo* e *intensivo* delle idee borghesi di libertà e di diritto soggettivo.

Non è lo Stato o la democrazia capitalista a fondare la mia unicità, bensì le relazioni “uniche” che costruisco con gli altri viventi nel divenire del mondo. Allo stesso modo, non è il valore di ciò che sono, o di ciò che ho, a determinare le mie qualità singolari, ma il movimento delle pulsioni vitali che si afferma e si affina nell’accadere delle mie comunanze.

Se io antepongo il prefisso *post-* ad un concetto, lo faccio perché ritengo quel concetto ormai superato dall’esperienza umana. Lo considero meno efficace o non più valido e cerco allora di vivificarlo o di significarne una *revisione*, una nuova vita. Oppure posso ritenerlo logoro, non più consono, quasi disturbante nel suo ingombro. Porre quel prefisso implicherebbe quindi una cesura rispetto al passato, un evento o una serie di eventi che ponga la necessità di un ripensamento radicale di ciò che si cerca di adeguare.

Da qualche anno, negli ambienti libertari, si parla ad esempio sempre più diffusamente di post-anarchismo, ossia di una struttura di pensiero “anarchica” (e non più rivoluzionaria) che si ponga il fine di aggiornare l’anarchismo storico in modo da renderlo più efficace, più convincente, meno “estremistico”.

Ma siamo proprio sicuri che il post-anarchismo sia ancora ascrivibile alla grande famiglia dell’anarchismo? Non sarà forse un tentativo, assai goffo, di far rientrare dalla finestra una variante radicale del liberalismo già scaraventata fuori a calci in culo dalla *maison anarchiste*? Intendiamoci, dopo la débâcle del 1936-’37, l’anarchismo non ha fatto ancora i conti con tutti i suoi limiti e i suoi errori tattici. Il che però non significa che sia necessario ibridarlo con elementi extra-anarchici e attinenti più propriamente il radicalismo politico della democrazia rappresentativa. In Spagna, nel biennio ’36-’37, gli anarchici sono stati vinti sul piano militare e politico anche per i grossolani errori della dirigenza anarcosindacalista, ma la loro esperienza rivoluzionaria e le loro collettività autogestionarie hanno però dimostrato la

realizzabilità pratica dell'anarchia. Possiamo perciò parlare di sconfitte, non di fallimento. Andrebbero quindi analizzati gli eventi degli ultimi 150 anni alla luce di una *invarianza*, di una permanenza dell'idea di anarchia nei concatenamenti degli eventi umani, cercando parimenti di radicalizzarne e svilupparne ulteriormente la presenza all'interno dei movimenti reali, allo scopo di costruire fin da ora delle micro-comunità anarchiche in grado anzitutto di *separarsi* dai dispositivi statali e dai processi di valorizzazione capitalisti, per poi federarsi e sperimentare su scala allargata una nuova associazione del genere umano.

Se ogni anarchismo storico non contiene di certo tutta l'anarchia, quest'ultima rimane pur sempre quella tensione radicale verso una compiutezza della libertà che caratterizza invariabilmente ogni anarchismo degno di questo nome. Mentre l'anarchismo attiene al pensare e al saper vivere il movimento verso una libertà senza padroni, l'anarchia è la pratica possibile di questa stessa libertà nell'immediato.

Leggendo *Le post-anarchisme expliqué à ma grand mère* di Michel Onfray (traduz. it. : *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, elèuthera, Milano 2013), bisogna ammettere che le prime quaranta pagine sono quasi accettabili, benché molto simili ad alcuni passaggi autobiografici del precedente *La Politique du rebelle* (1997). L'autore vi costruisce una sorta di genealogia morale del proprio anarchismo, con tanto di preferenze, idiosincrasie e scomuniche (il Nostro aborre Stirner, ad es.). E fin qui potremmo anche starci. Ognuno ha l'anarchismo che si merita. Ma nelle pagine successive, pur individuando correttamente nell'ideologia anarchica un nemico dell'anarchia, con l'intento dichiarato di combattere un certo fideismo libertario (la “Chiesa anarchica”), Onfray s'incaglia in un moralismo alla rovescia e resta alla superficie dei problemi.

La negazione della negazione non rappresenta sempre un passo in avanti, su questo possiamo concordare, ma non basta parlare di anarchia “positiva” (con Proudhon) per aggiungere smalto e pertinenza alle idee perorate.

Detto brutalmente, il tentativo di Onfray pone in essere una discontinuità di carattere meramente culturale, frutto di un intellettualismo autoreferenziale, quando non addirittura di un pio desiderio («*I nostri atei sono gente pia*», sentenziava beffardo Stirner).

L'anarchismo non nasce o si modifica in ambito culturale, bensì negli addensamenti teorici prodotti dalle lotte contro potere e capitale. Esso non si sviluppa ordinatamente tra le pagine dei libri, ma soprattutto nell'incessante verifica “operativa” dei metodi, delle tattiche, dei rapporti di forza. L'idea dell'anarchia indica sì lo scopo ultimo, ma l'insieme costituito da pensiero e azione degli anarchici è contemporaneamente progetto, contenuto e risultato dell'anarchia. In una prospettiva rivoluzionaria anarchica, i processi di conoscenza, le forme organizzative e la trasformazione dell'esistente costituiscono infatti un unico concatenamento di esperienze.

Ma procediamo con ordine.

Scorrendo l'opuscolo, veniamo a sapere che Onfray ce l'ha con la “vecchia guardia” dell'anarchia transalpina, ossia con l'ambiente vicino alla Fédération Anarchiste e a “*Le Monde Libertarie*”, il che è quasi come prendersela con un moribondo che tira in lungo la sua agonia da decenni. I paleo-anarchici federati, udite, udite, sono rei di averlo criticato cercando di smontare sistematicamente la sua immagine e inducendolo infine a disdire l'abbonamento al loro foglio (*sic*; cfr. p. 41)!

Curiosamente, il nostro filosofo post-anarchico aveva però fatto proprie, con un surplus di saccenteria, le stesse posizioni passatiste della FAF e del vecchio anarchismo organizzatore a proposito dell'*affaire* dei nove di Tarnac nel novembre 2008 (a tal proposito, rinvio volentieri al gustoso articolo di Claude Guillon: “*Pourquoi Onfray-t-il mieux de se taire*” <http://claudeguillon.internetdown.org/article.php3?id_article=243>).

Difficile quindi non sorridere, un paio di pagine dopo, di fronte alla facilità con cui Onfray contrappone la sua anarchia “positiva” (cioè il post-anarchismo) all’anarchia “del risentimento” – così la chiama lui –, mutuando quel complemento da alcuni passi anticristiani (ma anche antianarchici) di Friedrich Nietzsche. Intendiamoci: che qui si tratti del “risentimento” degli altri o di quello dell’autore, riflesso magari nei limiti degli altri, è cosa da lasciare agli psicologi della domenica; interessante è semmai il connubio stigmatizzato da Onfray, il mettere insieme anarchia “del risentimento” e anarchia “dell’utopia”, due incarnazioni dell’idea anarchica che, ai suoi occhi, sono altrettante propaggini di un fideismo di natura vetero-cristiana (non si dimentichi qui l’ascendente edonista e anticristiano di tutto il pensiero onfrayan).

Ora, al di là del fatto che Onfray sembri confondere spesso anarchismo e anarchia – piani di consistenza che si compenetran, certo, ma che restano pur distinti e distinguibili –, bisogna sottolineare anzitutto un’evidenza: il “risentimento”, preso alla lettera, è quasi sempre un ridestarsi, un *risentirsi* per un’offesa ricevuta, ovvero l’affioramento vitale e prepotente di un’avversione; non è un caso quindi che un simile atteggiamento sia alla base della stragrande maggioranza delle ribellioni singolari e di gruppo.

C’è da chiedersi se mai avremmo avuto le tante sollevazioni sociali degli ultimi due secoli senza l’apporto del “risentimento”, senza la consapevolezza dei soprusi che esso anima, senza la rabbia e la decisione che esso innesca. Parliamo naturalmente del risentimento degli sfruttati, dell’odio che si sviluppa parallelamente all’amore verso se stessi, della rabbia contro gli sfruttatori e i loro servi. L’anarchico Emile Henry ha sintetizzato in alcuni folgoranti aforismi la tensione liberatoria di questa auspicabile e sana alleanza tra odio e amore: «*L’odio che non poggia su una bassa invidia, ma su un sentimento generoso, è una passione sana e potentemente vitale.* | *A coloro che dicono: “L’odio non genera l’amore”, rispondete che è l’amore, vivo, che spesso genera l’odio.* | *Più amiamo il nostro sogno di libertà, di forza e di bellezza, più dobbiamo odiare ciò che si oppone al suo avvenire.* | *Fa’ ciò che credi sia meglio e fallo con amore.*» (cfr. Emile Henry, *Aforismi di un terrorista*, Maldoror Press, free ebook, 2010 <<http://maldoror.noblogs.org/archives/9>>).

Si capisce invece chiaramente il motivo per cui Onfray aborra il risentimento, la violenza, l’inconsulto: *perché non è un rivoluzionario*, non crede nella possibilità e nell’efficacia di un’insurrezione generalizzata e teme altresì che ogni rovesciamento sociale di natura radicale prepari necessariamente una débâcle autoritaria.

Il paragrafo “*Oltre i dogmi*” (pp. 55-57) la dice lunga sulle intenzioni e sul confusionismo dell’autore: per lui lo Stato non è sempre il male assoluto, il voto può essere in qualche caso «*favorevole all’ideale libertario*» (la democrazia rappresentativa non ci ha forse dato il welfare? Di cosa ci lamentiamo?) e il capitale stesso, *dulcis in fundo*, potrebbe essere libertario.

Insomma, paradossalmente, si capisce bene quanto sia *impensabile* l’anarchia per Onfray, quanto egli la ritenga chimerica, impossibile, quasi rischiosa. Ecco da dove viene l’uso in negativo del termine “utopia”. Non esiste per Onfray un territorio possibile per la pratica dell’anarchia, essa dovrà quindi vincolarsi necessariamente all’esistente, magari parassitizzandolo, usandone i limiti senza provare ad oltrepassarli, creandosi qui e ora dei luoghi comuni *dentro* lo Stato e il capitale.

In che modo poi il post-anarchismo debba *agire* non si comprende granché. Anzi, nell’ultimo capitolo (pp. 76-91), il nostro post-anarchico diventa ancor più confusionista proponendo una strana *coniunctio* tra (in ordine di apparizione): un antiliberalismo radicale e anticomunista, un socialismo libertario, una Repubblica immanente, una politica nominalista, un’etica consequenziale e un pensiero nutrito di azione (*sic*). Il tutto indirizzato verso una radiosa utopia concreta!

Aspettate un momento... Utopia “concreta”?... Ma l'anarchia positiva post-qualcosa non doveva schierarsi contro l'anarchia dell'utopia?! E poi, in cosa dovrebbe mai consistere questa sua concretezza? Presto detto: in una sorta di politica dei piccoli passi, di micro-pratiche “lillipuziane” (Onfray lo definisce *principio di Gulliver*), perché, conclude l'autore, «*se ci sarà la rivoluzione, non arriverà dall'alto, con la violenza, il sangue e il terrore, non sarà imposta dal braccio armato di un'avanguardia senza fede né legge (si legga e rileggla La loro morale e la nostra di Trockij, un breviario del cinismo politico), ma dal basso, in modo immanente, contrattuale, capillare, rizomatico, esemplare*» (p. 91).

A questo punto, tralasciando le “banalità di base” onfrayane sul cinismo marxista-leninista e sulla rivoluzione dal basso, chiediamoci nuovamente cos'è l'anarchia e, soprattutto, cerchiamo di analizzare sinteticamente le modalità con cui essa si è concretizzata storicamente, soffermandoci magari non sui limiti della teoria anarchica, ma su alcuni errori *politici* degli anarchici, errori che rappresentano ancora oggi la “cattiva coscienza” del movimento e che restano spesso alla base delle spente agiografie ideologiche o di molti dei tentativi immediatisti o revisionisti tesi a rianimare un'idea che si considera inefficace.

A parere di chi scrive, c'è un elemento che riunisce tutte le correnti dell'anarchismo storico: *la volontà di sanare la frattura epocale tra individualità e comunità costruendo un sodalizio umano senza più Stato né capitale*. Eccettuate infatti le corbellerie isolazioniste degli stirneriani che han digerito male Stirner, ogni anarchico è “individualista” e, allo stesso tempo, tenta di creare nell'immediato un flusso *comunizzatore* che possa realizzare concretamente l'anarchia insieme agli altri. Cambiano ovviamente le modalità, le tattiche – ogni anarchico ha praticamente le sue –, eppure le linee strategiche e determinanti rimangono le medesime per tutti (lo stesso Stirner, com'è noto, dovette inserire un elemento relazionale all'interno del suo pensiero, la cd. “unione degli egoisti”).

Ma come si è manifestata concretamente questa volontà di saldare individualità e comunità, di abbattere cioè tutte le separazioni e le mediazioni imposte da Stato e capitale?

Facciamo un rapido esempio considerando la Spagna del 1936 e lasciando da canto le prime organizzazioni informali del proletariato, la Comune di Parigi e il movimento machnovista.

Tutti gli anarchici considerano le collettività catalane e aragonesi del 1936-'37 tra le più grandi sperimentazioni rivoluzionarie del Novecento. È evidente però che esse furono possibili solo grazie alla resistenza del proletariato armato contro il colpo di Stato franchista del 19 luglio '36. Senza la sollevazione del luglio '36 e senza la formazione quasi immediata delle milizie proletarie, le collettività urbane e rurali non sarebbero mai sorte – o, di certo, non in tempi brevi. Si può opinare che il golpe militare fosse già una sorta di controrivoluzione preventiva contro il montare dei movimenti sociali, ma occorre anche ricordare che le organizzazioni operaie, all'epoca, nicchiavano all'ombra della Repubblica o, come la CNT-FAI, si leccavano le ferite dopo le insurrezioni fallite degli anni precedenti cercando nel contempo di sanare i dissidi dottrinari interni (leggasi: la corrente moderata dei *treintistas*).

Certo, gli anarcosindacalisti della CNT erano fortissimi, potendo contare su centinaia di migliaia di aderenti e simpatizzanti. Il loro lavoro di propaganda presso le masse operaie e rurali era stato enorme, capillare. Tuttavia, fu la determinazione della base a permettere la vittoriosa resistenza in diverse regioni della Spagna, tra cui spiccava senz'altro la Catalogna, già all'epoca una delle aree più industrializzate d'Europa.

Sappiamo come andò a finire. L'intervento delle potenze dell'Asse Roma-Berlino al fianco dei franchisti e il sabotaggio interno della rivoluzione ad opera degli stalinisti appoggiati da Mosca, non permisero lo sviluppo delle sperimentazioni autogestionarie. Non dimentichiamo però gli errori madornali (e di natura squisitamente politica) della dirigenza cenetista, tra i quali: il disarmo delle milizie proletarie; l'avallo della militarizzazione delle colonne che combattevano i franchisti; l'entrata di alcuni esponenti anarcosindacalisti nei governi

repubblicani della Generalidad catalana e dello Stato centrale; il mancato esproprio dell'oro della Banca di Spagna (il cui 72,6%, ossia 510 tonnellate, finì poi a Mosca); il “cessate il fuoco” intimato alle migliaia di miliziani anarchici e poumisti che presero le armi contro gli stalinisti a Barcellona nel maggio '37.

E a proposito della Spagna anarchica, quanti compagni sanno dell'esistenza di una formazione dissidente ma non scissionista della CNT, *Los Amigos de Durruti*, la quale propugnava nel maggio '37 la formazione di una “giunta rivoluzionaria” per abbattere gli organismi statali? Quanti anarchici conoscono il pensiero di militanti come Jaime Balias o José Pellicer, rispettivamente cofondatore degli *Amigos de Durruti* e comandante della leggendaria *Columna de Hierro*? Quanti dei miei lettori hanno sentito parlare del pamphlet *Hacia una nueva revolución* (1938) di Balias? Ma, soprattutto, quanti rivoluzionari si sono interessati realmente al funzionamento delle collettività anarchiche spagnole? In altre parole, in quanti sanno come funzionavano, come ripartivano le risorse, come si comportavano nei confronti del salariato, del denaro, dei processi di autonomizzazione del valore di scambio? (En passant, ricordo a Onfray che il capitale è proprio questo: valore di scambio che si rende autonomo e che innesca una sorta di autoproduzione di sé fondandosi sia sullo sfruttamento, sia sull'accumulazione e la circolazione dei valori. Si legge invano Marx, a quanto pare, quando si è edonisti.).

Sul funzionamento delle collettività spagnole esistono molte testimonianze orali, raccolte a posteriori tra gli esuli anarchici, e pochi dati economici, statistici. Gran parte degli archivi furono bruciati, per ovvie ragioni, e abbiano quindi una scarsa documentazione originale. Tuttavia, ciò che ne rimane ci fornisce comunque delle indicazioni molto interessanti sulla determinazione e sugli indirizzi antistatali e anticapitalisti delle collettività spagnole.

Volendo citare qui un'esperienza concreta, e stringendo il campo d'analisi al rapporto tra gli anarchici e il denaro, riporteremo, di seguito, l'esperimento sociale della collettività agricola di Peñalba.

Nel piccolo villaggio aragonese, dove nell'estate del '37 erano ancora presenti circa 500 collettivisti su un totale di 1.500 abitanti, come primo passo fu abolita la moneta nazionale. Successivamente, venne introdotto un salario familiare commisurato al numero di membri della famiglia e spendibile come carnet di buoni unicamente presso i magazzini della collettività. In base a tale formula, ciascun nucleo familiare poteva ottenere quotidianamente una razione di viveri e di altri prodotti in base al salario spettante, ma senza la possibilità di ricevere nei giorni successivi tutto ciò che non era stato ritirato in precedenza, il che generò inizialmente delle forme di accumulazione da parte di chi non si riforniva di proposito, oppure sprechi di derrate deperibili da parte di chi ritirava tutto il dovuto senza però consumarlo. La collettività decise quindi di consentire delle forme limitate di risparmio, scoraggiando viceversa gli sprechi. Ad una data scadenza, tuttavia, chi aveva accumulato dei risparmi era obbligato a ritirare un ammontare equivalente di prodotti, pena la cancellazione delle somme non spese. In tal modo, i collettivisti cercarono di minimizzare i fenomeni di tesaurizzazione e arricchimento individuale a danno della comunità, pur mantenendo il sistema salariale e un larvato valore di scambio, la cui trasformazione in capitale qui si trovava però bloccata, venendosi infatti ad inceppare il processo D-M-D', quello per il quale: una somma di denaro che compra merci sul mercato per poi rivenderle realizza più denaro grazie ad un surplus di valore – dinamica essenziale della valorizzazione capitalista (sulle collettivizzazioni spagnole si veda: José Peirats, *La C.N.T. nella rivoluzione spagnola*, Edizioni Antistato, Milano 1977, vol. II, cap. 15, “Le collettivizzazioni”, pp. 7-120. Sullo stesso argomento si consiglia caldamente la lettura di Frank Mintz, *Autogestión y anarcosindacalismo en la España revolucionaria*, Ediciones Anarres, Buenos Aires 2008. In Spagna ci furono almeno 750.000 contadini e 1.800.000 operai coinvolti nelle esperienze autogestionarie che s'impantarono a

partire dal luglio 1936, tra cui: 450 collettività agricole nella sola Aragona; 503 collettività agrarie e industriali nel Levante e 560.000 operai collettivisti in Catalogna. I dati sono presi da: F. Mintz, *cit.*, pp. 101-102).

Ora, l'esempio di Peñalba non lo si ritrova forse replicato in ogni tentativo di costruzione "locale" dell'anarchia che si è avuto successivamente? Il suo modello, pur con tutti i limiti, gli errori, l'ingenuità del caso, non concretizza magari quell'anarchia positiva che, secondo Onfray, «apre prospettive, crea aperture, indica sbocchi, fa uscire dai vicoli ciechi» (p. 63)? Non si ritrova forse un pezzo di quest'anarchia positiva, tesa a perseguire «la massima felicità per il maggior numero possibile di persone» (*ibid.*), in tutti i tentativi concreti di realizzazione dell'idea anarchica? Non la si rintraccia, inalterata, nell'ingenuo proudhonesimo dei comunardi, nell'apologia del sabotaggio fatta dai militanti della CGT nel 1894, nei consigli bavaresi del 1918, nei soviet russi del 1905 e del 1917, nell'epopea machnovista del 1919-'21, nella rivolta di Kronstadt (1921), nell'insurrezione di Budapest del 1956, nel Maggio '68, nel '77 italiano, nelle *empresas recuperadas* argentine seguite alla crisi del 2001, nei tentativi attuali di autogestione come ad esempio la VIO.ME di Salonicco, nei nuovi sviluppi dei movimenti che tendono all'autoproduzione e all'autoconsumo al di fuori delle logiche capitaliste?

L'obiettivo degli anarchici rimane la costruzione dell'anarchia. E anarchia significa separazione dai vincoli statali e dai processi capitalisti.

Uno Stato "mitigato" rimane pur sempre uno Stato. Duecento anni di parlamentarismo ci hanno reso infine edotti sull'inutilità del voto ai fini di un rovesciamento radicale dell'assetto sociale (e anche di un certo astensionismo, quand'è sganciato dalla totalità delle lotte possibili). La democrazia rappresentativa e il frontismo democratico recuperano evidentemente ogni dissenso, se quest'ultimo si prova ad usare i loro strumenti politici. Infine, con buona pace di Onfray, il capitale non può essere reso più umano, più buono. Non esiste e non può esistere un capitale "libertario". Il capitale rende merce anche la libertà. Abbiamo già dimenticato che i processi capitalisti si fondano sullo sfruttamento del lavoro vivo e sull'accumulazione del lavoro morto? È mutato forse qualcosa dal 1848 o dal 1936 per quanto riguarda l'essenziale dei processi di valorizzazione capitalisti?

Tutto è cambiato intorno al capitale, a partire dal secondo dopoguerra, ma il processo capitalistico non è cambiato affatto. Ha finito solo per colonizzare l'intero pianeta e per imporre ovunque le sue dinamiche, mettendo in crisi proprio tutto (anche gli Stati-nazione) e facendo della "crisi" una incessante opportunità di profitto.

Non si può di certo uscire dalla scena chiudendosi dietro la porta senza fare casino, come spera l'ultimo Camatte (di un'intelligenza comunque abissale se rapportato a gente come Onfray), né tanto meno si può credere di poter cambiare qualcosa in modo radicale mitridatizzandosi con piccole porzioni di Stato o di capitale. L'anarchia non può esser parte della fantomatica "crisi dei valori", né deve alleviare con iniezioni di libertà le convulsioni del capitale. L'anarchia è contro il valore che subordina il vivente alla macchina sociale. È l'ingovernabile che intralcia l'utopia del capitale totale. Come potrebbe non morire nell'ibridarsi col nemico?

(1- continua)

25-28 giugno 2013

Post scriptum

Il testo che precede è il primo di una serie di scritti critici sul post-anarchismo. Per il momento, ho preferito glissare su alcuni concatenamenti culturali molto cari ai post-anarchici. Mi riferisco ai loro tentativi di cooptare l'opera di pensatori come Foucault, Deleuze, ecc. Anche Onfray lo fa, ma in maniera molto semplicistica, quasi marginale. Ho deciso quindi di

prendere in considerazione quei “concatenamenti” allorché avrò l’agio e la voglia di affrontare il pensiero di Saul Newman e dei suoi affini italiani. Per critiche, insolenze, suggerimenti e quant’altro: mangone@subvertising.org