

A mezzo il cielo

Ci sono amicizie che nascono sulla terraferma e altre che si annodano nella complicità irripetibile del naufragio, e di quella cosa di schiuma e di flutti hanno ancora il sale; nelle vele di alcune soffia il vento che porta ad approdi sicuri (non è detto che siano i migliori), in altre quello per continuare la navigazione fino a quando gli arrivi abbiano magari il tocco rude della *verità* (categoria un po' scomoda di questi tempi), piuttosto che quello appiccicoso e dolciastro della *consolazione*. Con Peppe ci siamo conosciuti nel "diluvio universale covid", con la sola bussola dei principi confermati e accordati al corpo teso alla vita. Le amicizie così, legami che nascono *fuoritempo*, non si misurano in anni e anche la scoperta delle affinità e disaffinità si fonda su un movimento particolare, in cui stima e sfida non si escludono nel gioco delle reciproche intelligenze.

Il primo incontro è avvenuto su terra apparentemente ferma, addirittura tra le nostre montagne, in occasione della due-giorni su *Sud, civiltà contadina, apocalisse culturale e cosmovisioni, rivoluzione*. Quell'incontro nasceva dalla necessità improcrastinabile, cioè storicamente urgente, di fare un bilancio del biennio covid e, insieme, nominare dei varchi possibili per il futuro che, giustamente, immaginavamo altrettanto totalitario e guerresco. Dopo il naufragio imposto, ci prefiggevamo una deriva controllata: andare per mari inesplorati con alcuni punti fermi: la tensione anarchica e la sua storia, ad esempio.

A partire dalle esperienze che ci hanno visti individualmente e collettivamente malconci, cosa salvare e cosa lasciare affondare del nostro strumentario teorico/pratico? E, in quanto diversi dentro un sociale che diventa macchina di annientamento delle diversità, quali i nodi da lavorare, da sciogliere, da tagliare? Quali le piste da percorrere, quali le risorse a cui attingere? Se abbiamo voluto Peppe in quella due giorni con noi è stato per porci insieme la domanda se a Sud si trovino ancora dei segni di qualcosa di diverso, uno scarto, rispetto all'apocalisse totale e marciante che si fa vanto di chiamarsi Occidente. Qualcosa di particolare sì, la civiltà contadina e le sue memorie non disperse per esempio, ma che riportato alla luce può avere un effetto liberatorio (potenzialmente) per tutti/e. Non un altrove e neanche un patrimonio ripristinabile a volontà, ma uno strumento di scavo della storia collettiva per capire da dove veniamo, come siamo stati educati a vedere come siamo. Eppure per scavare – o dissodare, o dinamitare – ci si dà da fare con i materiali a disposizione; poiché questa ricerca si muove su terreni teorici, gli strumenti teorici sono quelli su cui interrogarsi, che è giusto mettere in discussione. Siamo d'accordo: nessuna tecnica è neutra, così come non lo sono gli strumenti, nessuna eredità che non sia scelta (almeno in questo campo). È proprio su questo punto che si colloca la critica di Peppe: visto che certi mezzi possono fagocitare gli obiettivi per cui si utilizzano, bisogna fare attenzione ai primi come ai secondi.

Quesiti enormi, che richiedono ben più di due giorni intensi, che continuano a presentarsi e a incalzarci al ritmo delle tragedie e della nostra inadeguatezza di fronte ad esse. Proprio per questo, che Peppe ci rintuzzi su queste cose, ci fa piacere; che si coltivi uno scambio che, tra gli odori di fine del mondo, ci inviti a non volare alla

“bassezza dei tempi” non ci sembra sia una pratica scollegata rispetto agli altri doveri della vita e della lotta.

Accogliamo quindi, e pure con un inchino, la critica all’uso accademico di Marx, al trascorrere dei concetti in parole d’ordine e al loro impastoiarsi nel blablabla che nelle università bisogna biasciare per inserirsi in questa o quella cordata, e farci carriera; e poi, una volta accreditati come bravi “marxisti” (o, quanto a ciò, come bravi “foucaultiani”, “postcoloniali”, “transfemministi” ecc.), starsene comodi col culo sullo scranno e senza trovar niente da ridire quando il governo mette tutta la popolazione ai domiciliari.

Vorremmo poi assicurare Peppe: nessuno di noi accende candeline sotto l’immagine di san Karl. Ma stiamo divagando, il punto è questo: c’è ancora un’utilità nei concetti marxiani? Le categorie di “proletario”, “feticismo”, “accumulazione primitiva” hanno ancora un’utilità o sono irrimediabilmente ferrivecchi?

Questa prima domanda s’intreccia a una seconda questione, più ampia e cruciale: nella galleria degli orrori che è la storia dell’umanità *per come noi la conosciamo*, il capitalismo ha una sua originalità, porta un aggravamento specifico, oppure è solo una delle molte forme possibili di dominio? Che, per l’appunto, è la questione che Peppe pone nel suo scritto e che, di fatto, tutto l’anarchismo pone non solo ai marxisti (poverelli...) ma a chiunque trovi che lo stato del mondo è insopportabile.

Non siamo affatto sicuri della risposta; sempre ammesso che una risposta ci sia e che non sia questione, soprattutto, di sensibilità. Qui proviamo ad argomentare a partire da un sospetto, dall’impressione persistente che, nell’infinita sequenza di modi sempre nuovi per opprimere gli umani, gli ultimi secoli abbiano una loro tragica specificità. Non parliamo solo del capitalismo in quanto sistema economico, ma più in generale della modernità, ovvero del mondo umano che ha preso forma nel convergere di colonialismo, capitalismo, formazione degli stati-nazione, industrialismo, sequestro accademico-statale della conoscenza e della cura. Insomma, la merda in cui nuotiamo. Non che l’impero romano, quello cinese o quello azteco ci facciano simpatia; così come non ce ne fanno le forme antiche e, per così dire, “pre-statali” di sfruttamento dell’uno sull’altro. Detto ciò, però, tocca fare i conti col fatto che il susseguirsi, senza quasi por tempo in mezzo, di colonialismo, totalitarismo, sradicamento di ogni forma di vita altra, tratta atlantica, genocidi, campi di sterminio, controllo integrale delle popolazioni, disastro ambientale e attacco sistematico al vivente (v. la storia del nucleare), uniti a forme straordinariamente efficaci di indottrinamento e cecità indotta, è un fenomeno tutto moderno. O se non altro, è moderna la dimensione *industriale* della distruzione; ma sospettiamo che, a monte, ci sia un baco specifico: l’idea tutta moderna di essere il solo sistema di vita possibile e degno, la squalificazione di principio, e quindi la distruzione, di ogni forma altra di organizzazione. Mentre altre forme di dominio, forse per mancanza di mezzi tecnici adeguati, lasciavano spazi liberi, la modernità coincide con l’esproprio, il sequestro e la messa a servizio di *tutto*: dell’ontologia con la partizione natura/cultura (e tutte le altre ontologie possibili sono solo storielle), della verità con la scienza (e ogni altra forma di conoscenza è superstizione), delle forme affettive con la distruzione delle regolazioni locali, del bene con il suo appiattimento nel progresso, della socialità con

l'urbanistica di controllo, gli schermi, gli intruppamenti per classe d'età, delle forme affettive con la famiglia mononucleare e così via, all'infinito.

Lo stesso infinito che il capitalismo assume come punto di fuga del plusvalore. Nel disastro globale che la modernità riversa sul mondo, la piega economicista – e quindi la rilevanza teorica del capitalismo – è un pezzo fondamentale perché si salda, molto presto, con il mito fondante della modernità: quello del progresso. Per questo ci pare che lo strumentario marxiano resti utile per analizzare uno snodo fondamentale del tempo in cui viviamo. (Poi, certo, nessuno che occupi la posizione di sfruttato vuole sentirsi chiamare “proletario”, ma a quel che ci consta neanche chi occupa la posizione di sfruttatore vuole sentirsi chiamare “borghese”). Così come ci sembra utile la descrizione marxiana dell'accumulazione primitiva come esproprio dei *commons*, che si può estendere da momento iniziale a condizione di possibilità del plusvalore; e quella del feticismo della merce come vera e propria cattura stregonesca dell'anima delle vittime, lungamente esplorata dalla critica radicale anni Settanta. Semmai, ma questo è stata più opera degli scolastici della religione marxista che di Marx stesso, la visione escatologica del processo storico (una dinamica rigidamente di fase: comunismo primitivo → antichità schiavistica → feudalesimo → capitalismo → socialismo → comunismo) ha creato diversi mostriciattoli giustamente citati da Peppe, ad esempio l'industrialismo e, come sottolineato dall'erratico Benjamin, la fiducia degli sfruttati nella corrente della Storia. E avremmo molto da ridire sul tatticismo etico, sulla prima Internazionale, sulla tecnolatria e su alcune ambiguità come il *general intellect* e l'atteggiamento verso lo Stato. In generale, quindi, l'uso che ci capita di fare dell'opera di Marx è lo stesso che ne fece Cafiero (o che ne fecero Benjamin, Anders, Cesarano, Coppo, Vaneigem, Camatte e altre decine di pensatori critici più o meno radicali): quella di un pensiero da discernere. E questo può significare, di volta in volta, litigarci, romperlo, prenderne un pezzo, stipulare un armistizio. La stessa cosa faremmo/facciamo col pensiero di Stirner, Bakunin, Malatesta, Goldman, Bonanno ecc. Un uso insomma non religioso: proprio perché la religiosità non è una caratteristica della *cosa* venerata ma del *rapporto* che si instaura con essa. E sì, è ironico, che proprio il pensiero di chi ha criticato il feticismo sia stato feticizzato, ma la cosa non ci riguarda personalmente (dice invece qualcosa dell'ambivalenza dell'umano coi simboli che produce). Invece, sulla specificità dello sguardo anarchico rispetto a quello marxista, pensiamo di convenire con Peppe, sta nella precedenza del momento militare rispetto a quello economico: prima l'esercito espropriatore delle autonomie, poi la fabbrica espropriatrice di vita. Eppure, sia lo sguardo anarchico che quello marxista classicamente intesi hanno bisogno di altri strumenti per sondare il lato culturale dell'ordine costituito, il sequestro e l'organizzazione dei desideri, la colonizzazione della corporeità e dell'immaginario.

Una nota *sentimentale*. La posizione di Peppe porta un timbro un poco malinconico, che si potrebbe tradurre pressappoco così: “il dominio c'è sempre stato, anche fra i cacciatori-raccoglitori, e ha sempre fatto schifo; inutile perder tempo con quello capitalista, che è solo l'ultimo rampollo”. Ora, qui davvero parliamo di

strutture di sentimento, quelle che muovono nel più profondo e sulle quali forse c'è poco da discutere. Ma è possibile che questa visione sconsolata sia, anch'essa, effetto di stregoneria; che, cioè, sia indotta dallo studio della storia scritta dai vincitori, quella secondo cui bisogna per forza scegliere fra libertà e ricchezza, fra autonomia e sicurezza, fra controllo e barbarie. Ma se non fosse così? Sulla base di un insieme cospicuo di dati archeologici, *L'alba di tutto* di Graeber e Wengrow delinea una preistoria molto diversa da quella descritta nei manuali scolastici: un tempo, innanzitutto, di sperimentazioni sociali; dove l'organizzazione complessa ("cittadina") era compatibile con l'autonomia e l'autogestione; dove i modi di vita non si disponevano secondo una progressione univoca (cacciatori-raccoglitori, poi pastori e agricoltori, infine industriali), ma c'era un andare e venire fra forme di organizzazione; dove si poteva vivere di caccia e raccolta in estate, ma si stava tutti insieme in villaggio in inverno; e dove non si riscontra alcun determinismo socio-economico (la struttura sociale dei cacciatori-raccoglitori non è necessariamente egualitaria, quella degli agricoltori non è necessariamente gerarchica e così via). Se così fosse, allora anche la domanda terribile, antropologica, sull'origine del dominio prenderebbe un'altra inflessione: c'è dominio non perché gli umani sono intrinsecamente bacati, geneticamente propensi al peggio o cattivi per natura, ma perché alcuni gruppi *decidono* di agire il dominio, mentre altri fanno di tutto per evitare che si produca. Allo stesso modo – e come notano anche gli autori – se fosse così, la specificità del dominio moderno non risiederebbe tanto nella sua presa e nella sua estensione materiale, quanto nella sua capacità di annichilire l'immaginazione, di rendere impensabile il divenire politico collettivo.

Finiamo come abbiamo cominciato, con alcune considerazioni alla (sulla) deriva.

Un'impressione s'insinua: che il porsi tutte queste domande sul linguaggio analitico, sulla definizione, sulle lenti per guardare *fuori* ci iscriva, in qualche modo, ancora nella storia d'Occidente, della sua mania nominatrice come riflesso di una volontà ordinante che ci faccia sentire puri e puliti con una semplice operazione del pensiero.

Certo, che ci piaccia o no, siamo occidentali, almeno fino a quando non avremo realizzato, insieme ad altri barbari, il destino d'Occidente¹... di tramontare.

Tutto il linguaggio dell'analisi del vecchio mondo fa parte del tramonto, le sue parole sono le pompe funebri che, traendo da vivere dalle cose morte, ne rimangono in qualche modo incaricate. Allora continueremo a usare questo linguaggio come qualcosa a cui non affezionarsi, perché è lì lì per cadere oltre le colonne d'Ercole del pensiero. Poi c'è il linguaggio delle cose vive, delle esperienze vere – quelle che rovesciano il tavolo delle passività e delle inimmaginabilità. Di fronte a questo linguaggio siamo come di fronte all'aurora. Se c'è infatti una differenza sensibile tra crepuscolo e aurora è questa: mentre durante il primo le cose si fanno definite, scolpite dalla vividezza della loro ombra, durante la seconda è tutto ancora molto indefinito, crogiolo di vita in potenza, tremore promettente.

¹ Ci riferiamo qui all'Occidente come concetto che si staglia sul panorama storico umano dopo avere eliminato le proprie specificità interne, e gli ostacoli ad un progetto di civilizzazione totalitario, non a tutte le spinte che *qui* hanno tentato di resistere a quel progetto.

Di fronte all'aurora siamo tutti infanti, di fronte al crepuscolo ci sentiamo saggi perché pensiamo di sapere tutto della giornata trascorsa. La capacità che ci è richiesta è allora non quella di creare da subito un linguaggio delle cose nuove (momento ingovernabile che spetta al gioco degli umani con le loro sorgenti), ma di allenare gli occhi a distinguere albe e crepuscoli.

Tutta la conoscenza acquisita prima di toccare quel punto – a mezzo il cielo – sembra rivolgersi allora verso l'infanzia, la casa, la prima terra, verso il mistero delle radici, che di giorno in giorno acquista eloquenza. Verso un dialogo sempre più stretto tra l'antico bambino e i morti – i ministri velati, onnipresenti della memoria. Capii bene come ascoltando i suoi nonni paterni – sbanditi e deposti dai conquistatori – il meticcio Garcilaso sapesse, una volta per tutte, che di se stesso avrebbe detto soltanto El Inca, sebbene fosse cristiano, cattolico ardente e figlio di un illustre Spagnolo. Comprese improvvisamente quei lamenti mille volte ascoltati, quei vecchi disperatamente nostalgici dei loro morti imperatori, terribili e soavi come il sole. Può non essere meno drammatico l'incontro con un ritratto di famiglia, l'uomo o la donna di cui mille volte udimmo parlare, il nonno che ha il nostro volto ma che – soltanto oggi è chiaro – ha veduto gli imperatori: porta nelle pupille fredde e tenere quello che noi cerchiamo dalla nascita, dentro e fuori. Qualcosa di molto simile alla terra, che (come un Indio si esprese) ci fu tolta sotto colore di aprirci il cielo.

(Cristina Campo, *In medio coeli*)

ConFra