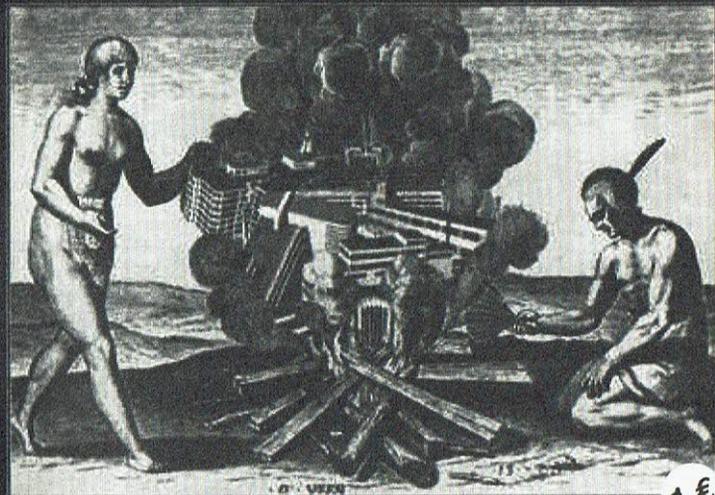


John Zerzan è probabilmente il nome più noto del movimento di ecologia radicale d'oltreoceano. Il suo nome è spesso associato agli scontri di Seattle e al caso Unabomber, ma le sue riflessioni si spingono ben oltre.

Secondo il suo pensiero, fondato su solide basi scientifiche, con la "rivoluzione neolitica" l'umanità ha preso una piega distruttiva. All'originaria unione con il mondo si è sostituito l'imperativo dello sfruttamento delle risorse e dell'accumulazione dei beni. Nella logica dell'addomesticamento si sono chiusi gli animali nei recinti, i vegetali nelle serre e gli umani nelle città. Questa logica sta spingendo il pianeta verso l'esaurimento delle risorse e un imminente collasso. Lontani da un semplice profetismo catastrofista, gli scritti di Zerzan prefigurano un futuro primitivo e antiautoritario tutto da inventare: vivere senza gerarchie e dipendenze, nel ritrovato abbraccio tra umanità e natura.

In questa intervista l'autore, che si definisce anarchico-primitivista, spiega in termini molto semplici le linee guida del suo pensiero.

John Zerzan APOCALITTICI O LIBERATI? CHE COS'È IL PRIMITIVISMO



SPECIALE MILLELIRE STAMPALTERNATIVA

1€

EDIZIONE SPECIALE
In occasione del
2° Festival internazionale
della letteratura resistente



Traduzione e cura di Alberto Prunetti
Redazione di Floriana Pagano e Luciana Licitra

Stampato su carta ecologica
da Graffiti Srl - Roma
nel mese di agosto 2004

John Zerzan
APOCALITTICI
O LIBERATI?
CHE COS'È IL
PRIMITIVISMO

SPECIALE MILLELIRE STAMPALTERNATIVA

Il primitivismo di John Zerzan è ben decantato in quel Primitivo attuale da poco pubblicato nella collana Eretica da Stampa Alternativa che, oggi, edita anche questo libriccino. Libriccino che ha lo scopo di introdurre discorsivamente alle tesi di Zerzan, un po' come se lui le illustrasse a un pubblico curioso che poco o nulla ancora ne sa. Per ottenere questo risultato si è deciso di selezionare in maniera arbitraria alcuni brani di due differenti interviste, giustapponendoli secondo un criterio tematico. La prima è stata raccolta dallo scrittore ecologista radicale Derrick Jensen nel settembre 1998 e poi inserita nell'ultimo libro di Zerzan, Running on Emptiness. The Pathology of Civilization (Los Angeles, Feral House, 2002). La seconda è stata pubblicata nel 1999 sul sito www.primitivism.com da John Filiss. D'accordo con l'autore, si sono selezionati i passi in maniera libera, senza indicare da quale delle due interviste provenisse la domanda e cercando di anteporre all'integrità del testo l'emergere di alcune problematiche che sono cruciali nella letteratura primitivista. Ovviamente questo libretto è pensato come preambolo a un insieme di testi più corposi e in larga parte ancora non tradotti. In appendice viene proposta una bibliografia dei volumi di ispirazione antropologica e archeologica disponibili in lingua italiana e collegati in maniera più o meno diretta con la nebulosa primitivista.

Tu ti definisci un anarchico primitivista. Non ti pare che assumere una simile posizione sia come combattere contro i mulini a vento? Una condizione in cui le relazioni non fossero fondate sul dominio è mai esistita?

Questa è stata la condizione umana per almeno il 99 per cento della nostra esistenza come specie: da ben prima dell'apparizione dell'Homo Sapiens, probabilmente lungo tutto il cammino all'indietro per almeno un paio di milioni di anni, sino forse a solo 10.000 anni fa, con l'emergere prima dell'agricoltura e poi della civiltà.

Da allora abbiamo lavorato piuttosto duramente per convincerci che una tale condizione non fosse mai esistita, perché se non fosse mai esistita, sarebbe vano ora lavorare su questa ipotesi. Allora potremmo anche accettare la repressione e l'assoggettamento che definiscono il nostro stile di vita come necessari antidoti alla "malvagia natura umana". Dopo tutto, secondo questa tradizione di pensiero, la nostra esistenza precivilizzata di privazione, brutalità e ignoranza avrebbe trovato nell'autorità un dono benevolo che ci avrebbe salvati dalla barbarie.

Pensa alle immagini che vengono in mente quando si menzionano etichette come "uomo delle caverne" o "Neanderthal". Queste immagini sono inculcate e poi evocate per ricordare a noi stessi dove saremmo senza la religione, il governo e il lavoro, e sono probabilmente le più grandi giustificazioni ideologiche per l'intero carrozzone della civiltà — gli eserciti, la religione, la legge, lo stato — senza il quale noi tutti vivremmo nel brutale cliché di Hobbes.

Il problema di queste immagini è che sono completamente errate. C'è stata una potente rivoluzione nel campo dell'antropologia e dell'archeologia negli ultimi venti anni, e ormai si giunge a comprendere sempre più che prima dell'agricoltura e della domesticazione – con cui addomesticando gli altri abbiamo domesticato noi stessi – la vita era di fatto prevalentemente una vita agevole, fatta di intimità con la natura, di saggezza sensuale, di salute e di eguaglianza tra i generi.

Questo come lo sappiamo?

In parte attraverso l'osservazione dei popoli raccoglitori contemporanei – quei pochi che non abbiamo ancora eliminati – guardando la scomparsa dei loro costumi egualitari sotto la pressione della distruzione ambientale e spesso della coercizione diretta o dell'assassinio. Inoltre, all'altro capo della scala temporale, attraverso l'interpretazione degli scavi archeologici. Un esempio in tal senso ha a che fare con la condivisione, che ora è vista come l'elemento chiave dei popoli non domesticati. Se studiando i focolari di antiche popolazioni si trovasse presso un solo focolare beni pregiati e presso altri pochi oggetti, allora il primo sarebbe probabilmente quello del capo. Ma se di volta in volta si scopre che tutti i siti hanno all'incirca la stessa quantità di resti, quella che comincia a emergere è l'immagine di un popolo il cui stile di vita è basato sulla condivisione. E questo è ciò che si trova in maniera coerente nei siti preneolitici. Una terza fonte di conoscenza si basa sui resoconti dei primi esploratori europei, che più volte parlarono della generosità e della gentilezza dei popoli che incontravano, da un capo all'altro del globo.

Come rispondi a chi dice che tutte queste sono assurdità fanatiche in stile "buon selvaggio di Rousseau"?

Suggerisco rispettosamente di leggere più ricerche sul campo. Questa non è teoria anarchica. È archeologia, è antropologia ufficialmente accettata. Ci sono discordanze in merito a qualche dettaglio, ma non riguardo alla struttura generale.

Ma cosa mi dici degli aztechi, o delle storie che si raccontano riguardo ai cacciatori di teste o ai cannibali?

Considerando che la nostra cultura è la sola ad aver inventato il napalm o le armi nucleari, non sono così sicuro che siamo in una posizione morale che ci consenta di poter commentare la violenza di altre culture, che è di scala infinitamente minore. Ma è importante prendere nota di una grande eterogeneità nel comportamento dei gruppi indigeni. Nessuno dei gruppi cannibali o cacciatori di teste – e certamente non gli aztechi – erano veri raccoglitori-cacciatori: tutti avevano già iniziato a praticare l'agricoltura. È adesso universalmente riconosciuto che l'agricoltura di solito conduce a un aumento di lavoro, a una diminuzione della condivisione, a un incremento della violenza, a una riduzione della durata della vita, e così via. Con questo non voglio dire che tutte le società agricole sono violente: voglio solo far notare che questa violenza non proviene dai veri gruppi di raccoglitori-cacciatori e non è una loro caratteristica tipica.

Puoi definire meglio il concetto di addomesticamento?

È il tentativo di mettere sotto controllo degli ambiti liberi per scopi di utilità personale.

Se prima le cose andavano così bene, perché si passò all'agricoltura?

Questa è una domanda molto difficile, perché per molte centinaia di migliaia di anni l'evoluzione fu minima e la situazione restò quasi immutata. Questa è stata a lungo una causa di frustrazione per gli studiosi di archeologia e antropologia: com'era possibile che non ci fosse stato quasi nessun cambiamento per centinaia di migliaia di anni – l'intero Paleolitico inferiore e medio – e che poi a un certo punto del Paleolitico superiore ci fosse stata improvvisamente un'esplosione, apparentemente impreveduta? Tutt'a un tratto si afferma l'arte, seguita a ruota dall'agricoltura. Dalle attività astratte. Dalla religione.

E soprattutto il fatto che a me pare più straordinario è che adesso sappiamo che l'intelligenza dell'umanità di un milione di anni fa è uguale a quella dell'umanità odierna. Thomas Wynn lo sostiene ad esempio in maniera molto persuasiva. Recentemente sulla rivista *Nature* è stato pubblicato un articolo riguardo a nuovi ritrovamenti dai quali emerge che gli umani potrebbero avere navigato intorno all'attuale Micronesia circa 800.000 anni fa. Questo significa che il motivo per cui la civiltà non cominciò prima non aveva nulla a che fare con l'intelligenza. L'argomento dell'intelligenza è sempre stato consolatorio e in qualche modo razzista: consolatorio in quanto ridimensiona il ruolo della scelta presupponendo che chi è sufficientemente intelligente da saper costruire uno stile di vita come il nostro, necessariamente vorrà farlo; e razzista nell'implicazione che anche quegli umani che oggi vivono con uno stile primitivo sono

semplicemente troppo stupidi per poter fare altrimenti. Se solo fossero abbastanza intelligenti, questo il ragionamento, anche loro avrebbero inventato l'asfalto, le motoseghe e i penitenziari.

Sappiamo anche che non furono le pressioni demografiche a provocare la transizione. La questione della popolazione è sempre stata un altro grande enigma: come ha fatto l'umanità dei raccoglitori a mantenere la popolazione così ridotta in assenza di tecnologie? Per molto tempo si è pensato che ricorressero all'infanticidio, ma questa teoria è stata ridimensionata. Io credo che oltre all'uso contraccettivo di svariate piante, fossero anche molto più in sintonia con il loro corpo.

Ma torniamo alla domanda: perché tutto restò a lungo così stabile, e perché poi cambiò così velocemente? Io ritengo che restò stabile perché funzionava, e credo che alla fine cambiò perché per molti millenni ci fu una specie di lento scivolamento verso la divisione del lavoro. Accadde così lentamente – quasi in maniera impercettibile – che la gente non si accorse di quanto stava accadendo, e neanche di quanto rischiava di perdere. L'alienazione determinata dalla divisione del lavoro – alienazione rispetto agli altri, rispetto al mondo naturale e al proprio corpo – raggiunse allora una sorta di massa critica, giungendo all'apoteosi in quella che chiamiamo civiltà. Riguardo alla maniera in cui la civiltà si affermò, ritengo che Freud abbia centrato il problema quando disse che «la civiltà è qualcosa che è stato imposto a una maggioranza ricalcitrante da parte di una minoranza che aveva capito come entrare in possesso

dei mezzi di potere e coercizione». Questo è quanto vediamo accadere oggi, e non c'è ragione di credere che in origine fosse diverso.

I tuoi scritti sembrano ipotizzare un'età dell'oro dell'umanità in tutto o in gran parte del Paleolitico. Tuttavia non mi sembra che le tue idee siano vincolate all'idea di un eden passato, nel senso più estremo e letterale. Può darsi che la vita una volta sia stata molto più immediata e soddisfacente, ma in qualche punto devono esserci state alcune incrinature che ci hanno condotti al presente. Fino a che punto ti reputeri legato all'idea di una passata utopia (che è chiaramente impossibile da provare completamente), in opposizione all'applicazione di concetti utili del passato da utilizzare sulla base di valori del presente?

Penso che tu abbia ragione a sostenere che dovremmo evitare di idealizzare la preistoria, di postularla come uno stato di perfezione. D'altro canto, la vita dei raccoglitori-cacciatori appare caratterizzata, in generale, dal più lungo e più efficace adattamento alla natura mai raggiunto dagli esseri umani, un alto livello di uguaglianza tra i generi, l'assenza di violenza istituzionalizzata, un significativo livello di tempo libero, un ethos egualitario di condivisione e una costituzione fisica robusta e resistente alle malattie. Quindi queste idee mi appaiono istruttive e suggestive, anche se sono imperfette e forse non potremo mai verificarle appieno.

Una delle domande più frequenti riguardo al primitivismo è se i suoi sostenitori cerchino un ritorno letterale allo stile di vita primitivo, o si limitino a studiare a fondo il passato per trarne concetti utili.

Nella sua critica parziale della civiltà, *Fifth Estate*¹ ha a lungo ribadito che un ritorno alla non-civiltà non è ciò che vede come possibile o desiderabile. Non sono convinto che un vero "ritorno" vada escluso. Se non un ritorno, cosa allora? Per me è una questione aperta.

Divisione del lavoro

Cosa c'è che non va nella divisione del lavoro?

Dipende da cosa vuoi dalla vita. Se il tuo obiettivo principale è la produzione di massa, non c'è nulla che non va. È il concetto centrale del nostro modo di vivere. Ogni persona funziona come una rotella di questo grande ingranaggio. Se, invece, il tuo scopo principale è una relativa integrità, l'egualitarismo, l'autonomia o l'integrità del mondo, allora sono molte le cose che non vanno nella divisione del lavoro.

Non capisco.

La divisione del lavoro, quando viene percepita, è in genere vista come una banalità, un "dato di fatto" della vita moderna. Tutto quello che vediamo intorno a noi sarebbe assolutamente impossibile senza questa pietra angolare della produzione. Ma il punto è proprio questo. Smantellare tutto questo casino significherebbe smantellare la divisione del lavoro.

Credo che fondamentalmente una persona non sia completa o libera nella misura in cui la sua vita e l'intera situazione circostante fanno affidamento sul proprio essere solo per un certo aspetto di un processo, una certa frazione. Una vita divisa rispecchia le divisioni fondamentali della società e tutto inizia qui. La gerarchia e l'alienazione iniziano qui, ad esempio.

Credo che nessuno possa negare l'efficace controllo che gli specialisti o gli esperti esercitano sul mondo contemporaneo. E credo che nessuno voglia sostenere che i meccanismi di controllo non stanno aumentando a ritmo crescente.

Come nella produzione alimentare. Recentemente ho letto che dei soldi che gli americani spendono per il cibo, un dollaro su dieci va alla RJR Nabisco. Quattro industrie di carne in scatola controllano il 90 per cento della produzione di carne. Otto aziende controllano metà dell'industria dell'allevamento dei polli. Il 90 per cento delle industrie agrochimiche e della produzione di cereali da foraggio è controllato dal due per cento delle società per azioni attive nel settore. E quanti di noi sanno come prodursi il cibo da soli?

Esattamente. E questo non vale solo per il cibo. Non molto tempo fa potevi costruirti il tuo apparecchio radio. La gente lo faceva di continuo. Fino a dieci anni fa potevi ancora ripararti la macchina da solo. Ora è sempre più difficile. Così il mondo è sempre più ostaggio di persone con capacità specializzate, di chi controlla le tecnologie specializzate. Quando devi dipendere da altri, quando non hai le capacità per fare ciò che è necessario in generale, allora sei sminuito.

Ma gli umani sono animali sociali. Non ci è necessario dipendere gli uni dagli altri?

Il mio modello non vuole trasformare le persone in monadi prive di connessioni con gli altri, non voglio dare quest'impressione. Piuttosto è vero l'opposto. Ma è importante comprendere la differenza tra l'interdipendenza di una comunità funzionante e la necessità di dipendere da altri dotati di capacità specialistiche che non tutti hanno. Adesso loro hanno un potere su di te.

Che poi siano "benevoli" nell'uso di questo potere, questo davvero non è pertinente.

Di quanta divisione del lavoro credi dobbiamo sbarazzarci?

Penso che la domanda appropriata sia: «Quanta integrità vogliamo per noi stessi e per il pianeta?».

Alienazione: tempo e numero

Tu vedi una relazione tra tempo e dominio?

Due cose mi vengono in mente. La prima è che il tempo è un'invenzione, un manufatto culturale, un costruito della cultura. Al di fuori della cultura non esiste. Il secondo punto è che il tempo è una misura piuttosto esatta dell'alienazione. E io credo che il presente dia forma al passato, o che piuttosto consenta di guardare alle origini della moderna alienazione.

Come può essere?

Cominciamo con il presente. Il tempo non è mai stato così palpabile, tanto materiale, come adesso. In forma reificata, non è mai esistito con una tale presenza. Tutto nelle nostre vite viene misurato e governato dal tempo.

Mi viene in mente che questo è vero anche per i sogni, dal momento che li costringiamo a uniformarsi a un mondo ordinario di sveglie e programmi.

È davvero sorprendente pensare che fino a non molto tempo fa il tempo non era così incorporeo, così astratto.

Ma aspetta un secondo. Non è forse il tic tac, tic tac dell'orologio, così concreto da poter essere quasi afferrato?

Diventa concreto. Ecco cosa significa reificazione: significa trattare un concetto come una cosa anche quando non è davvero una cosa, ma solo un concetto. Un secondo è nulla, e riconoscergli un'esistenza separata va con-

tro la nostra esperienza del vissuto. Mi piace molto ciò che Lévy-Bruhl ha scritto in proposito: «La nostra idea del tempo sembra essere un attributo naturale della mente umana. Ma che delusione. Quando si tratta della mentalità primitiva, una tale idea a malapena esiste».

Ciò significa...

Molto semplicemente, che i primitivi vivono nel presente, come facciamo tutti noi quando ci divertiamo. È stato detto che gli mbuti dell'Africa meridionale ritengono che «con un pieno appagamento del presente, il passato e il futuro si prenderanno cura di se stessi».

Che idea!

Si dice dei pawnee nordamericani che per loro la vita ha un ritmo ma non una progressione. I popoli primitivi generalmente non provano interesse per i compleanni o per il calcolo dell'età. Riguardo al futuro, hanno poco desiderio di controllare ciò che ancora non esiste, e alla stessa maniera desiderano poco controllare la natura. L'unione, momento per momento, con il flusso e il mutare del mondo naturale certo non esclude una consapevolezza delle stagioni, ma in nessun modo questa istituisce una coscienza alienata del tempo che li derubi del presente.

Parlo di cose difficilmente comprensibili per la nostra mentalità, perché la nozione di tempo ci è stata così profondamente inculcata che è talvolta arduo immaginarla inesistente.

Tu non stai proponendo soltanto di smettere di misurare i secondi...

Parlo della non esistenza del tempo. Del tempo, come un filo continuo e astratto che si dipana in una progressione senza fine a legare insieme gli eventi pur rimanendo da essi indipendente. Questo non esiste. Esiste la sequenza. Esiste il ritmo. Ma non il tempo. In parte questo ha a che fare con il concetto di produzione di massa e di divisione del lavoro. Tic tac, tic tac... come hai detto tu. Identici i secondi. Identica la gente. Identiche le mansioni ripetute senza fine. Non ci sono due eventi identici, e se vivi in un flusso di esperienza interiore ed esteriore che produce costantemente uno sciame di nuovi eventi, allora ogni momento è quantitativamente e qualitativamente differente dal momento precedente. La nozione di tempo semplicemente scompare.

Sono ancora confuso...

Pensa a questo: se gli eventi fossero sempre nuovi, non solo la routine non sarebbe possibile, ma la nozione di tempo sarebbe anche priva di senso.

E sarebbe vero anche il contrario.

Esattamente. Solo con l'imposizione del tempo si può iniziare a imporre una routine. Freud è stato chiaro in proposito. Ha più volte ribadito che al fine di realizzare la civiltà — con il suo nucleo di alienazione — si doveva prima spezzare il precedente contatto di gratificazione non produttiva e atemporale.

Questo accadde, credo, in due fasi. In un primo stadio l'avvento dell'agricoltura accrebbe l'importanza del tempo, e in maniera specifica reificò il tempo ciclico, con i suoi periodi di lavoro intenso associati alla semina e alla mietitura, e con il surplus del raccolto che andava a sostenere coloro che gestiscono i calendari: i sacerdoti. Era vero per i babilonesi e per i maya. In Occidente, il concetto di tempo ciclico, che ancora conservava almeno una forma di riverenza verso il mondo naturale con la sua connessione coi ritmi dei giorni e delle stagioni, lasciò il posto al tempo lineare. Questo iniziò già con l'emergere della civiltà, ma prese veramente il sopravvento con l'approssimarsi dell'era cristiana. E una volta che hai il tempo lineare, hai la storia, poi il progresso, poi un'idolatria del futuro che sacrifica specie, linguaggi, culture e forse ora l'intero mondo naturale sull'altare di un qualche avvenire. Almeno una volta questo altare era quello di un futuro utopico, ma adesso non possiamo nemmeno più credere in quello. Lo stesso accade nelle nostre vite personali, quando rinunciamo a vivere nell'istante in cambio della speranza di poter vivere pienamente in un qualche momento del futuro, forse quando saremo in pensione, o forse addirittura dopo la morte, in paradiso. Anche questa enfasi ultraterrena sul paradiso emerge da una vita spiacevole nel tempo lineare.

Ho l'impressione che il tempo lineare non solo conduca alla degradazione dell'ambiente, ma abbia anche in questa la propria origine. Se tutto sta in un giusto equi-

librio, siamo ancora nel tempo ciclico o, come dici tu, non siamo affatto nel tempo. Ma non appena si inizia a degradare l'ambiente e si verificano cambiamenti percepibili, entriamo nel tempo storico. Quando ero giovane, c'erano molte rane. Ora ce ne sono di meno. C'erano molti uccelli canori. Ora ce ne sono di meno. È questo il tempo lineare. Posso contare il passaggio degli anni da certi scarti netti. Il tempo storico avrà termine solo quando scompariranno le ultime vestigia della nostra civiltà, quando le ultime travi d'acciaio degli ultimi grattacieli si logoreranno sino a diventare polvere, quando si porrà fine all'attuale crisi di estinzioni di specie. Allora chi rimarrà entrerà di nuovo in un ritmo di pace.

Sì. In seguito, con l'introduzione dell'orologio, il tempo lineare si trasformò in tempo meccanico. Venne meno ogni connessione con il mondo naturale o con il presente, sussunta dalla tirannia della macchina e della produzione. In questo sforzo fu basilare il ruolo della chiesa. I benedettini, che al loro apice, nel Medioevo, reggevano 40 mila monasteri, contribuirono ad aggiorare l'attività umana al ritmo e al battito regolare e collettivo della macchina, forzando la gente a lavorare "con un occhio al tempo".

Il XIV secolo vide i primi orologi pubblici, e anche la divisione delle ore in minuti e dei minuti in secondi. Le unità temporali divennero pienamente intercambiabili, come le parti standardizzate e i processi lavorativi necessari al capitalismo. Questa sottomissione al tempo ha incontrato a ogni passo del suo cammino forme di resistenza. Ad

esempio, in Francia, nei primi scontri della Rivoluzione del luglio 1830, la gente iniziò a sparare agli orologi pubblici da un capo all'altro di Parigi. Negli anni '60 molta gente, tra cui io stesso, smise di indossare orologi.

Per un po', intorno ai vent'anni, ho chiesto ai miei ospiti di togliersi l'orologio quando entravano a casa mia.

Anche oggi nei bambini si deve vincere la resistenza al tempo. Negli Stati Uniti questo è stato uno dei motivi principali dell'imposizione del sistema scolastico obbligatorio a una popolazione perlopiù contraria a questa misura. La scuola ti insegna a stare in un dato luogo a un dato tempo e ti prepara alla vita in fabbrica. Ti calibra per il sistema. A riguardo c'è una magnifica frase di Raoul Vaneigem: «I giorni del bambino eludono il tempo dell'adulto; il loro tempo è ingoiato dalla soggettività, dalla passione, dai sogni inseguiti dalla realtà. All'esterno, gli educatori vigilano, aspettando, orologio alla mano, fino a quando il bambino aderisca e si adatti al ciclo delle ore».

Il tempo è importante non solo da un punto di vista sociologico ed ecologico, ma anche sul piano della personalità. Citerei Wittgenstein: «È felice solo l'uomo che non vive nel tempo, ma nel presente».

Hai anche sostenuto che il numero è alienante...

Sì: contano gli oggetti, non i soggetti. Quando i membri di una grande famiglia si siedono a cena, sanno in maniera immediata, senza dover contare, se qualcuno è assente. Contare diviene necessario solo quando le cose sono rese omogenee.

Non tutti i popoli usano sistemi numerici. Gli yanonamo, ad esempio, non contano oltre il due. Che non sono stupidi è ovvio. Ma è ovvio anche che hanno un rapporto diverso con il mondo naturale.

Il primo sistema numerico fu quasi sicuramente usato per misurare e controllare le mandrie e i greggi addomesticati, nel momento in cui le creature selvatiche divennero prodotti da raccogliere. In seguito si vedrà l'uso della matematica tra i sumeri, circa cinquemila anni fa, per agevolare gli affari. Più tardi Euclide sviluppò la sua geometria — alla lettera "misurazione della terra" — esplicitamente al fine di misurare i campi per ragioni di proprietà, tassazione e lavoro schiavistico. Oggi è il medesimo imperativo a guidare la scienza, solo che adesso è l'intero universo che stiamo cercando di misurare e asservire. Ancora una volta, questa non è un'astrusa teoria anarchica. Lo stesso Cartesio, considerato da molti il padre della scienza moderna, dichiarò che il compito della scienza è «renderci maestri e possessori della natura». Dichiarò inoltre che l'universo è un gigantesco orologio, coniugando in maniera efficace queste due forme di domino: il tempo e il numero.

Ho letto che nei campi di sterminio nazisti si dovevano rispettare quote relative al numero di persone che ogni giorno andavano uccise. Oggi le National Forests hanno quote di deforestazione, dato che devono "produrre" un certo numero di metri cubi di legname. Mi sembra evidente che è più facile uccidere un numero che un individuo, che si parli di carri merci carichi di untermenschen, di milioni di metri cubi di assi di legno o di tonnellate di pesce. Dove ci condurrà tutto questo?

In un mondo agonizzante. Alienato.

Alienato?

Marx ha definito l'alienazione come la separazione dai mezzi di produzione. Invece di produrre cose da usare, siamo usati dal sistema. Io farei ancora un passo avanti e direi che significa essere estraniati dalle proprie esperienze, staccati da un modo naturale di essere. Il mondo diviene sempre più artificiale e mediato dalla tecnica, e mentre il mondo naturale viene svuotato, c'è un evidente senso di alienazione dall'integrità naturale.

Facendo di nuovo riferimento allo stato predomesticato, penso che un tempo gli umani fossero in contatto con se stessi in quanto organismi in una maniera che oggi non possiamo nemmeno intendere. Riguardo ai sensi, alcuni credibili resoconti affermano che i boschiani san sono capaci di sentire un apparecchio monomotore distante centodieci chilometri o di vedere quattro delle lune di Giove a occhio nudo. E certamente questo stato di comunione si estendeva a quelli intorno a loro: Laurens van der Post ha raccontato che i san davano la sensazione di sapere cosa significasse realmente essere un elefante, un leone, un'antilope, e così via. Questa intimità era ricambiata. I primi esploratori europei ci hanno lasciato decine, se non centinaia, di resoconti che descrivono l'assenza di timore mostrata dagli animali selvatici nei confronti degli umani.

Proprio l'anno scorso mi sono imbattuto nel resoconto di un esploratore del XVIII secolo, Samuel Hearne, il primo bianco che esplorò il Canada settentrionale. Descrisse i bambini indiani che giocavano con i cuccioli di lupo. I bambini gli dipingevano il muso di vermiglio o ocra rossa, e quando finivano di giocare li riportavano

illesi nella tana. Né i cuccioli, né i loro genitori sembravano preoccuparsene granché.

Oggi gli spariamo addosso dagli aeroplani. Se questo è il progresso...

In un senso più largo, cosa ha implicato in pratica il progresso?

Il progresso ha implicato lo spettro incombente della completa disumanizzazione dell'individuo e la catastrofe del collasso ecologico. Credo che ci siano sempre meno persone che credono nel progresso, ma probabilmente ce ne sono ancora molte che lo percepiscono come inevitabile. Di certo riceviamo da ogni parte condizionamenti che ci obbligano ad accettarlo, e ne siamo anche tenuti in ostaggio. Il principio attuale è di costringere ognuno in uno stato di dipendenza dalla tecnologia che ci priva sempre di più. In termini di salute umana, implica una crescente dipendenza dalla tecnologia, ma ciò che si presume dobbiamo dimenticare è in primo luogo il fatto che è la tecnologia a creare questi problemi. E non mi riferisco solo ai tumori causati dagli agenti chimici. Quasi tutte le malattie sono malattie della civiltà, o causate dall'alienazione o dalla generale distruzione dell'ambiente.

Io ho il morbo di Chron. Praticamente sconosciuto nei paesi non industrializzati, non si diffonde finché un paese non si sviluppa. La civiltà industriale mi sta letteralmente corrodendo l'intestino.

Credo che le persone stiano davvero cominciando a capire quanto sia stato ingannevole il mito del progresso. Forse sono troppo ottimista. Ma le conseguenze di

tutto ciò sono difficili da evitare. E in effetti del progresso il sistema non parla più così tanto.

Da quale nuova parola è stato sostituito?

Inerzia. Sì, inerzia. Se non ti sta bene vai a farti fottete. Del Sogno americano o del glorioso avvenire non si sente più parlare molto. Adesso c'è una corsa globale verso il baratro, e le multinazionali fanno a gara per vedere chi può sfruttare più operai, chi può degradare di più l'ambiente. La competizione influisce anche sulla sfera personale. Se non ti attacchi a un computer non troverai lavoro. Anche questo è progresso.

Questo dove ci conduce?

Sono ottimista, perché il nostro stile di vita si sta mostrando per quello che è come mai prima.

Visto il problema, che cosa si può fare?

La prima cosa è metterlo in discussione, fare in modo che il discorso sulla società si incentri in parte, se non in tutto, su questi argomenti cruciali, invece di evitarli e di rifiutarli, come avviene di solito in gran parte di ciò che viene spacciato per discorso teorico. E una volta ancora credo che questo rifiuto non possa reggere molto a lungo, perché c'è un contrasto davvero stridente tra la realtà e quello che si dice riguardo alla realtà. Specialmente in questo paese, gli Stati Uniti, direi.

Potrebbe darsi, e questo sarebbe uno scenario da incubo, che questo contrasto vada avanti per sempre. Il manifesto di Unabomber postula questa possibilità: la gente potrebbe essere così condizionata da non accor-

gersi nemmeno che non c'è più nessun mondo naturale, nessuna libertà, nessuna soddisfazione, niente di niente. Prendi ogni giorno il tuo Prozac, tira avanti da dispeptico e nevrotico, e immagina che al mondo non ci sia altro.

Ma la maniera di aprirsi un varco attraverso tutto ciò, di sfondare il monopolio della menzogna, è semplicemente quella di infrangere questo monopolio, tirar fuori il re nudo, imbrigliato nella sua realtà, nella sua carnalità, far vedere davvero quanto è brutto, e qual è la posta del gioco. Contrapporre quello che è possibile — ciò che è stato, e ciò che potrebbe un giorno essere di nuovo — alla miseria del presente e a ciò che l'immediato futuro ci porterà.

È chiaro che se non scardiniamo il monopolio della menzogna, in pochi decenni non sarà rimasto granché per cui combattere. Specialmente se si considera l'accelerazione del degrado ambientale e la disumanizzazione individuale.

Quindi è veramente cruciale che nel dialogo rientrino questi argomenti proibiti, che si parli della drammaticità della situazione. Abbiamo bisogno di ridefinire i discorsi accettabili di questa società. Per ritornare a Unabomber, lui decise di uccidere delle persone per gettar luce su questo punto di vista oscurato. E li ha costretti a pubblicarlo. Il punto qui non è se lui fosse o meno nel giusto, ma semplicemente mostrare il livello di rifiuto. Questo rifiuto non muterà con piccole riforme, e il pianeta non sarà salvato con il riciclaggio. Pensare una cosa del genere è una sciocchezza. Anzi, non è sciocco: è criminale. Dobbiamo fronteggiare quello che sta accadendo. Una volta che avremo affrontato la realtà, allora potremo immaginare insieme come cambiarla, fino a che punto vada trasformata.

Prima di passare alle risposte specifiche, la prima cosa, quella essenziale, è proprio quella di farsi domande sulla natura fondamentale del sistema globale, di parlarne e metterla in discussione. Altrimenti è inutile parlare di tattica.

C'è un dibattito che sta andando avanti su *Earth First!*ⁱⁱⁱ a proposito di violenza e non violenza. Ma penso che neanche *Earth First!* abbia afferrato la questione. Penso che la gente si cimenti tanto con le tattiche perché non si è posta le domande fondamentali: cosa stiamo cercando veramente di fare? Qual è la visione d'insieme? Fino a che punto riusciamo a capire la situazione? Qual è il significato della nostra azione? La tattica deriva organicamente in gran parte dalle posizioni di partenza. Ma se non ci si fanno domande su queste posizioni, il discorso sulla tattica perde di significato.

Il punto di partenza è porsi domande del tipo: come possiamo dare luogo a un cambiamento radicale? Lo vogliamo davvero? O vogliamo qualcuno più democratico, che butti giù qualche albero in meno? È questo quello che vogliamo?

Ho appena scritto un articolo per Earth First! che affronta la medesima questione: quand'è che la violenza è appropriata? Sono convinto che non sia questa la domanda fondamentale. La domanda che vorrei porre è questa: con quale intensità avvertiamo la distruzione dei nostri corpi?

Su un muro della mia stanza è appeso un taglio di giornale intitolato "Mamma orsa assalta i treni". Lo tengo perché se siamo capaci di percepire la situazione abbastanza profondamente nei nostri corpi — come la fem-

mina di orso grigio che assalta il treno che ha ucciso i suoi figli — sapremo precisamente cosa fare. Non si è addentrata in discussioni teoriche riguardo a quel che è giusto o sbagliato. Aveva la risposta incorporata dentro di sé.

Ed è lo stesso per la gente che odia il proprio lavoro. Se solo rientrassero nei loro corpi, saprebbero cosa occorre fare.

Ho letto dei resoconti sulla vita di alcune persone — ad esempio minatori che stanno sottoterra dall'alba al tramonto giorno dopo giorno — e mi chiedo come facciano a sopravvivere. Per quanto ne sappiamo, abbiamo una vita sola, e perché diavolo dovremmo passarla a spaccarci la schiena?

O a costringere altri a spaccarsi la loro. Ultimamente ho discusso con alcuni amici sulla società tecnologica, e alcuni di loro dicevano: «Be', il telefono ci serve, non possiamo farne a meno». E un altro amico ha risposto: «Saresti disposto a scendere nelle miniere? Lo saresti davvero?». Perché tutto il nostro stile di vita si basa su quelle persone — e sono milioni — che devono fare una vita da schiavi.

Non scenderei in miniera a meno che non mi si puntasse una pistola alla testa. E certo alcune persone hanno la pistola puntata alla testa, perché non hanno la versatilità che abbiamo noi per sopravvivere. Ma tra di noi chi non ha la pistola puntata alla testa deve rendersi conto dei compromessi che accettiamo per vivere nella maniera in cui viviamo.

Per restare in argomento, la tecnologia non è frutto della curiosità?

In giro si dice spesso: «Non si può rimettere il genio nella bottiglia»; «Tu chiedi alla gente di dimenticare». Cose del genere. Ma questo è solo un altro tentativo di naturalizzare la follia. È una variante della solita vecchia argomentazione razzista dell'intelligenza. Visto che gli hopi non hanno inventato i retroescavatori, è impossibile che siano curiosi. Certo, la gente è naturalmente curiosa. Ma riguardo a che cosa? Forse significa che tu o io aspiriamo a creare una bomba al neutrone? No di certo. Sarebbe pazzesco. Perché mai a qualcuno dovrebbe venire in mente una cosa del genere? Non è possibile. Ma il fatto che io non abbia voglia di creare una bomba al neutrone non significa che non sono curioso. La curiosità non è neutrale. Certi tipi di curiosità provengono da certi tipi di mentalità, e la nostra "curiosità" segue la logica dell'alienazione, non la semplice meraviglia, o il desiderio di imparare qualcosa per diventare una persona migliore. La nostra "curiosità", presa per intero, ci conduce nella direzione di un ulteriore dominio. Come potrebbe essere altrimenti?

Riguardo al collasso del nostro mondo, come immagini il futuro?

Parlavo di questo con un amico oggi pomeriggio, e lui mi ha citato varie ragioni che non fanno presagire un buon finale, e forse nemmeno l'opportunità di un buon finale. Non potevo dire che era nel torto ma, come ho soste-

nuto prima, sono probabilista riguardo alla possibilità che l'evidente impoverimento a ogni livello sproni la gente a farsi le domande di cui abbiamo parlato e a recuperare la volontà di affrontare la situazione. Forse adesso siamo nelle tenebre che precedono l'alba. Ricordo quando Marcuse scrisse *L'uomo a una dimensione*. Uscì intorno al 1964 e diceva che nelle moderne società consumiste gli esseri umani sono così manipolati, che veramente non ci può essere alcuna speranza di cambiamento. Poi in un paio di anni le cose si fecero piuttosto interessanti, la gente si riprese dagli anni '50 per creare i movimenti degli anni '60. Credo che se avesse scritto quel libro un poco più tardi sarebbe stato molto più ottimista.

Forse gli anni '60 hanno contribuito a dar forma al mio ottimismo. Ero quasi nell'età perfetta. Ero a Stanford, al college, e poi mi trasferii a Haight-Ashbury, e Berkeley era oltre la baia. Mi trovai in alcune situazioni interessanti solo perché ero nel posto giusto al momento giusto. Sono d'accordo con chi dice che gli anni '60 non scalfirono neanche la superficie del problema, ma bisogna ammettere che qualcosa stava accadendo. E si poteva intravedere un barlume, un senso di possibilità, un senso di speranza, vale a dire che se le cose avessero continuato a girare, avremmo avuto la possibilità di trovare un percorso differente.

Non accadde, ma io porto ancora con me quella possibilità, e mi anima, anche se trent'anni dopo le cose sono congelate e orribili.

A volte mi stupisco che le giovani generazioni riescano ancora a fare qualcosa, o a nutrire speranze, perché dubito che abbiano visto una qualche contestazione

coronata da un successo anche solo parziale. Sono così colpito dalla capacità dei giovani di sperare.

Qualcuno dice che gli anni '60 sono stati l'ultima grande esplosione, l'ultimo anelito, e da allora in avanti le cose sono peggiorate.

A volte la penso anch'io così, come se ci fosse stato il Big Bang e da allora tutto si fosse raffreddato. O come se ci fosse stato un terremoto, seguito dalle scosse secondarie. Ero a San Francisco nel '76 e nel '77, durante l'esplosione punk: era molto esaltante, ma non dava per niente l'impressione di potere innescare una nuova ondata di cambiamento. Lo speravamo, ma non lo pensavamo davvero.

Ma credo che stiamo arrivando a una grande svolta, a qualcosa di molto più grande degli anni '60. Non solo perché dobbiamo farlo se vogliamo sopravvivere, ma anche perché a quei tempi avevamo un livello tremendamente alto di illusione. Molto del nostro idealismo era malriposto e credevamo che non ci sarebbe voluto molto per dare luogo a un cambiamento significativo. Avevamo senza dubbio un'ingiustificata fede nelle istituzioni e non riflettevamo abbastanza sulle cose. Non tenevamo abbastanza i piedi per terra, aderivamo troppo poco alla realtà. Se quell'energia rivoluzionaria ritornasse adesso, sarebbe molto più totale.

Torniamo alla critica della tecnologia. Sebbene tu abbia criticato alcune delle fondamenta della civiltà, come l'arte, il linguaggio e il numero, finora ti sei astenuto

da una critica dell'uso degli utensili. Questo è interessante, dal momento che molti vedrebbero nell'uso degli utensili un antecedente diretto della nostra società tecnologica. Sino a che punto vedresti l'uso degli utensili culminare nell'attività alienata?

Spesso si asserisce che c'è una sequenza ininterrotta tra l'uso di semplici utensili e il mondo odierno ad alta tecnologia, che lungo questa linea di sviluppo non si può operare in nessun punto una distinzione qualitativa, che non si può "tirare una linea" per separare il positivo dal negativo.

Ma la mia ipotesi operativa è quella per cui la divisione del lavoro traccia questa linea, con tremende conseguenze che si manifestano in maniera sempre più accelerata e cumulativa. La specializzazione divide e delimita l'individuo, introduce la gerarchia, crea dipendenza e opera contro l'autonomia. Inoltre produce l'industrialismo e quindi conduce in maniera diretta alla crisi ecologica.

Utensili e ruoli che comportano una divisione del lavoro generano persone divise e una società divisa.

Quali esempi ci offre il passato di persone che abiurano un certo livello di tecnologia a favore di uno stile di vita più olistico e naturale?

Un esempio nordamericano di persone che ripudiarono un'esistenza tecnicizzata e domesticata è quello dei coloni "andati con i croatan"ⁱⁱⁱ. Evidentemente un certo numero di europei abbandonò gli avamposti civilizzati nei secoli XVII e XVIII e si unì a svariate comunità di nativi americani.

Cosa rispondi a chi afferma che il corso del progresso tecnologico è irreversibile?

È possibile che sia irreversibile, ma l'unica maniera di saperlo è metterlo in dubbio. Se si arriva alla conclusione che il corso del progresso tecnologico si sta dimostrando disastroso, allora si è obbligati a fermarlo, a ribaltarlo. Mi sembra sia una faccenda di moralità elementare.

Il caso Unabomber

Vorrei porti qualche domanda a proposito di Unabomber. Quando Industrial Society and Its Future^{iv} venne pubblicato per la prima volta, tu venisti considerato all'inizio come una possibile fonte di influenza sulle tesi di FC^v. Hai qualche commento sul saggio di Unabomber?

Considero *La società industriale e il suo futuro* un testo estremamente importante. Fondamentalmente, mostra come la società tecnologica rende impossibile conseguire la libertà e l'appagamento di sé. Con una prosa molto chiara e accessibile, spiega che razza di vicolo cieco sia l'industrialismo.

Jacques Ellul^{vi} ha avuto chiaramente una grande influenza sul testo, ma non mi risultano altre fonti di ispirazione, anarchiche o d'altro tipo.

La società industriale e il suo futuro utilizza un approccio più esplicitamente psicologico (ad esempio: l'analisi dell'attività surrogata, gli effetti del sovraffollamento, la soddisfazione individuale) di quanto accade comunemente nella letteratura che si oppone al dominio tecnologico. Ritieni che Unabomber stesse enfatizzando un approccio che si sente necessario ma che è stato trascurato da quelli di noi che mettono in discussione la tecnologia e le sue conseguenze?

Sì, direi che *La società industriale e il suo futuro* è essenzialmente uno scritto di psicologia. Mette a fuoco quello che accadrà ineluttabilmente all'individuo fin quando la tecnologia dominerà. Sta qui il suo rilievo e la sua importanza, la ragione per cui è una lettura che suscita interesse. Penso che questo tipo di approccio sia stato in larga misura trascurato dalla letteratura anti-

autoritaria, ma è concorde con ciò che interessa alla gente. Così, sebbene venga stroncato in maniera uniforme, riesce a circolare, annoverando svariate traduzioni in tutto il mondo.

Nel complesso, qual è il tuo punto di vista sui metodi di Unabomber?

I metodi di Unabomber erano il risultato della frustrazione. Evidentemente non era riuscito a trovare altre persone desiderose di affrontare la follia tecnologica, né a trovare un editore per *La società industriale*, nonostante gli annosi tentativi su entrambi i fronti.

Avere le proprie prospettive teoriche collegate con qualcuno che è soggetto a una massiccia indagine poliziesca non è propriamente una posizione invidiabile. Ti sono capitati fatti insoliti prima dell'arresto di Ted Kaczynski?

Nell'estate del '95, vale a dire l'anno prima della sua cattura, qualcuno si è introdotto nella mia abitazione. La cosa strana a questo riguardo è il fatto che vennero prese le mie vecchie scarpe da ginnastica e l'agenda dei miei indirizzi, mentre le poche cose di valore, trasportabili e ben visibili, vennero trascurate. Sempre quell'estate una parte della mia posta venne intercettata lungo il suo cammino. In almeno tre casi di cui sono a conoscenza, sono state spedite lettere che non sono mai arrivate.

Ti sei incontrato con Ted Kaczynski in un certo numero di occasioni e continui a essere in contatto con lui. Che impressione hai di lui, a livello personale?

Nelle mie visite a Ted l'ho trovato gentile, amichevole, molto acuto e dotato di un certo senso dell'umorismo.

Di certo non si dà delle arie, e mi è sembrato una persona molto paziente e dotata di una disciplina interiore. Io e l'avvocato Tony Serra siamo d'accordo: Ted non è pazzo.

Nel suo processo ci sono state irregolarità su cui vorresti attirare l'attenzione?

Non c'è stato un processo. È stato costretto ad accettare un patteggiamento (per l'ergastolo) dopo che il giudice ha ricusato il suo tentativo di licenziare e sostituire i suoi avvocati e di difendersi da solo. Non gli è stata lasciata alcuna alternativa se non la tesi dell'"incapacità di intendere e di volere", che lui ha sempre rifiutato.

Quello che risulta evidente è che l'insieme delle istituzioni legali e politiche è rimasto compatto e gli ha rifiutato il permesso di sostenere un processo e di esporre le sue idee. La dimostrazione di questo atteggiamento si è avuta quando il sistema ha fatto capire che la pena di morte era una priorità secondaria rispetto al rifiuto del diritto di Ted di essere ascoltato.

Quali effetti sociali, se ci sono, hai visto derivare dal caso Unabomber nel suo complesso?

Non credo che gli "effetti sociali" del caso Unabomber siano visibili uno per uno. In altre parole, Unabomber è solo un esempio di un fenomeno più grande, della consapevolezza emergente del destino che il sistema tecnologico ha preparato per noi e il pianeta. Questo caso spettacolare ha sollevato questioni cruciali, fondamentali, che stavano già iniziando a venire alla ribalta.

Che cos'è l'anarchismo?

Direi che l'anarchismo è il tentativo di sradicare ogni forma di dominio. Questo include non solo alcune forme ovvie, come lo stato-nazione, con il suo uso abituale della violenza e la forza della legge, e la società commerciale, con la sua irresponsabilità istituzionalizzata, ma anche alcune forme di autorità interiorizzate, quali il patriarcato, il razzismo, l'omofobia. Inoltre è il tentativo di svelare in quale maniera la nostra filosofia, la religione, l'economia e altre costruzioni ideologiche assolvano la loro funzione primaria, vale a dire razionalizzare o naturalizzare — far sembrare naturale — il dominio che pervade il nostro stile di vita: la distruzione del mondo naturale e dei popoli indigeni, ad esempio, non proverrebbe dal risultato di decisioni prese attivamente e da azioni perseguite consapevolmente, ma piuttosto — questo è quello che ci raccontiamo — sarebbero una manifestazione della selezione darwiniana, o della volontà di Dio, o delle esigenze economiche. E ancora, l'anarchismo è il tentativo di guardare anche in quelle parti della nostra vita quotidiana che noi diamo per scontate, come elementi del nostro universo, per vedere come anche queste ci dominano o facilitano il nostro dominio sugli altri. Qual è il ruolo della divisione del lavoro nell'alienazione e nella distruzione che vediamo intorno a noi? E, cosa ancora più fondamentale, qual è la relazione tra dominio e tempo, numero, linguaggio e lo stesso pensiero simbolico?

La difficoltà di rispondere a tali domande è dovuta al fatto che alcuni anarchici considerano alcune cose autoritarie e altre no. Ad esempio, alcuni anarchici non considerano l'imperativo tecnologico come una categoria

autoritaria. Io sì, e sempre più anarchici si collocano su questa posizione antitecnologica. Quanto più seguiamo questo percorso di tecnologizzazione delle nostre vite interne ed esterne, sempre meno anarchici — e questo vale anche per chi non si definisce anarchico — valorizzano la tecnologia, la produzione, il progresso e le categorie della moderna vita tecnologica.

Tornando alla definizione, definirei l'anarchismo in sostanza come un sinonimo di antiautoritarismo.

Continuiamo sul concetto di antiautoritarismo. Possono esserci leader senza che ci sia dominio?

Penso che la persuasione non sia dominio, finché non diviene manipolazione e fintanto che è trasparente. È esattamente questa la maniera in cui venivano guidate le milizie anarchiche nella guerra civile di Spagna. In larga misura le decisioni venivano prese attraverso la discussione, e una volta che le decisioni erano prese, chiunque guidava le truppe decideva cosa andava fatto. Si dava autorità di caso in caso. Questo sistema funzionò bene per un po' ma poi, come accade spesso, i cosiddetti alleati — in questo caso il Partito comunista e l'Unione Sovietica, insieme ad altre tensioni reazionarie presenti in Spagna — sradicarono l'antiautoritarismo. Le unità anarchiche finirono per diventare unità regolari dell'esercito e la passione rivoluzionaria venne meno.

L'intera questione della leadership, a proposito, è la ragione per cui ho smesso di fare l'organizzatore. Per un certo periodo ho fatto parte di una specie di sindacato di base di San Francisco. Mi opponevo a tutti i sindacati corrotti e burocratici dell'Organized Labor, ed era una

cosa molto anarchica, sebbene non utilizzassimo quel termine. La nostra tattica complessiva era quella di aiutare chiunque in tutte le controversie, in tutte le vertenze, di difendere tutto, di contestare tutto. Seguivamo una teoria prevalente negli anni '60, chiamata "la lunga marcia attraverso le istituzioni", secondo la quale l'unica maniera per far crollare il sistema era introdursi al suo interno. Non ci credo più, certamente. Ma la cosa che alla fine mi apparve chiara era che non stavo facendo questo lavoro per la giusta ragione. Non stavo cercando di aiutare nel concreto una persona a riottenere il lavoro o un'altra a cambiare la politica aziendale — sebbene fornissi aiuto anche in queste situazioni — fintanto che utilizzavo questo lavoro come una strada per rovesciare le istituzioni. Non dicevo: «Sto facendo questo perché voglio distruggere il sistema», e nemmeno: «La mia prospettiva va oltre questo sindacato», perché non pensavo che la gente potesse trovarsi d'accordo. Loro volevano solo riavere il lavoro, o ottenere un salario più alto, cose del genere. E venivano da me perché potevo aiutarli in questo. Finalmente compresi che questa mancanza di trasparenza era strumentale. Così ho dovuto smettere.

È per questo che adesso faccio assegnamento molto di più sulla critica, perché non riesco a immaginare come si possano esplicitare le proprie intenzioni ed essere al tempo stesso un organizzatore efficace. Come scrittore non incorro in questo problema. Nessuno è costretto a leggermi e pertanto noi — io e il lettore — godiamo di una relazione non gerarchica.

Aspirazioni

Cosa vuoi dal tuo lavoro e dalla tua vita?

Vorrei vedere una comunità con relazioni non mediate, un'esistenza profonda, dove le relazioni non siano fondate sul potere e quindi non vi sia divisione del lavoro. Vorrei vedere un mondo naturale intatto e vorrei vivere appieno da essere umano. Vorrei questo per le persone intorno a me.

Ancora una volta, come possiamo arrivare a questo partendo da dove siamo?

Non lo so. Potrebbe essere molto semplice, ad esempio basterebbe restarsene a casa e rifiutarsi di andare al lavoro. Chi se ne frega? Rifiutiamogli la nostra energia. Senza di noi il sistema non può durare. Ha bisogno di assorbire la nostra energia. Se la gente smette di rispondere al sistema, è segnato.

Ma se smettiamo di collaborare, se davvero decidiamo di non andare avanti, non siamo condannati anche noi, perché il sistema ci distruggerà?

Giusto. Non è così semplice. Se fosse così semplice la gente se ne starebbe a casa, perché è una tale ossessione sopportare queste miserabili routine in una cultura sempre più vuota. Ma una domanda che dovremmo sempre avere in mente è: siamo segnati, ma c'è una maniera in cui potrebbe andare anche peggio? Di recente ho affrontato questi argomenti all'Università dell'Oregon. Verso la fine ho detto: «So che un appello per un abbattimento del sistema di questo tipo appare

assurdo, ma l'unica cosa che posso pensare al riguardo è che è anche più assurdo lasciare che il sistema vada avanti».

Come sai che tutta l'alienazione che vediamo intorno a noi condurrà a un collasso e a un rinnovamento? Perché non potrebbe portare a una quantità maggiore di alienazione? L'alienazione può condurre alla comprensione, ma può anche portare a un trasferimento del danno a chi ci sta intorno.

Il problema è quanto il danno sia reversibile. In certi momenti della storia – e non credo che parlandone tenti di aggirare o di negare il problema – in certi momenti della storia, dicevo, le cose si sono capovolte proprio quando il mondo fisico si era imposto tanto da essere in grado di minare la contestazione. Vaneigem racconta una piccola storia piacevole, che mi dà un'enorme speranza. I cani del laboratorio di Pavlov erano stati condizionati per centinaia di ore. Erano pienamente addestrati e addomesticati. Poi ci fu un allagamento nel seminterrato. E sai cosa accadde? Dimenticarono tutto il loro addestramento in un batter d'occhio. Una cosa del genere dovremmo proprio essere in grado di farla. È su questo che punto tutta la mia esistenza ed è a quest'obiettivo che dedico la mia opera.

i. Rivista di critica della tecnologia di ispirazione antiautoritaria, pubblicata a Detroit a partire dagli anni '60. Al momento la sua attività editoriale è interrotta. *Fifth Estate* ha avuto tra i suoi redattori Fredy Perlman e David Watson e ha contribuito alla traduzione in inglese dell'opera di Jacques Camatte.

ii. Movimento di ecologia radicale piuttosto diffuso negli Stati Uniti e in alcuni paesi europei. Ha una sensibilità spiccata per l'azione diretta e produce un periodico, *l'Earth First! Journal*, che ha un'ampia circolazione nei paesi di lingua inglese e si ispira agli scritti di Edward Abbey (l'autore di *Deserto solitario*) e all'ambientalismo radicale di David Foreman.

iii. Una spedizione della madrepatria inglese visitò l'avamposto di Roanoke, nel Nordamerica, agli albori della storia coloniale americana. Trovarono il sito deserto, senza traccia di combattimenti o di una fuga precipitosa. Solo un messaggio infisso su un albero aspettava gli emissari dei gentiluomini londinesi: "gone to Croatan", "andati dai croatan", una tribù indiana che viveva nei territori circostanti. Evidentemente i coloni preferirono vivere da selvaggi, piuttosto che servire da pionieri della civiltà. Divennero indiani bianchi, inaugurando una tradizione di drop-out. Cfr. Ron Sakolsky (ed.), *Gone to Croatan, Origins of North American Drop Out Culture*, Edinburgh, AK Press, 1993.

iv. FC, *Il Manifesto di Unabomber. La società industriale e il suo futuro*, Viterbo, Nuovi Equilibri, 1997.

v. FC era la sigla utilizzata per firmare i messaggi di rivendicazione degli attentati attribuiti a Unabomber.

vi. Jacques Ellul (1912-1994), filosofo, studioso di diritto all'Università di Bordeaux, tentò un singolare sincretismo tra anarchismo e cristianesimo protestante. Ha elaborato una interessante confutazione dello sviluppo tecnologico della nostra società, che sicuramente ha destato più interesse negli Stati Uniti che in Europa. Secondo quanto ammesso da Ted Kaczynsky in un'intervista con Theresa Kintz, l'opera di Ellul – insieme alle etnografie dei popoli primitivi – era una delle letture preferite dell'ex matematico di Harvard quando viveva nella sua baracca nel Montana. Cfr. T. K., *Ted Kaczynsky's First Interview from Prison*, in *Anarchy. A Journal of Desire Armed*, 1999-2000, n. 48, pp. 57-59; Jacques Ellul, *La tecnica rischio del secolo*, Milano, Giuffrè, 1969.

sul primitivismo.

Antropologia, etnologia, archeologia

Di Alberto Prunetti

La letteratura etnografica più citata dai primitivisti si richiama al rovesciamento di prospettiva avvenuto a cavallo degli anni '60-'70 intorno allo stile di vita delle popolazioni di raccoglitori-cacciatori (in inglese hunters-gatherers). Purtroppo di questa letteratura, così influente nei paesi di lingua inglese, è stato tradotto ben poco in italiano. Non è stata tradotta la monografia di Richard Lee sui boscimani, e lo stesso può dirsi per Man the Hunter (1968), la vera pietra miliare di queste ricerche, che raccoglie sotto la direzione di Lee e DeVore gli interventi degli etnologi che più hanno contribuito a rivelare il nuovo volto dei pigmei, degli inuit, degli hazda. Cade lo stereotipo negativo dell'"orda", e si rivela un mondo di raccoglitori di erbe e di abili cacciatori, dotati di una sapienza millenaria e di una conoscenza affinata dell'habitat circostante. Si inizia anche a parlare di selvaggio e di primitivi omettendo gli artifici di correttezza politica: le virgolette, o la precisazione "cosiddetti", vengono rimossi insieme all'immagine hobbesiana di una vita primitiva breve e brutale. Il mancato interesse degli editori per questi testi che negli Stati Uniti fanno parte della bibliografia di un qualunque corso di antropologia rivela la lontananza dell'accademia italiana da queste problematiche. Ancora più radicati poi sono i luoghi comuni delle persone non interessate all'etnologia: un'ignoranza che è dimostrata, su un piano semantico, dall'assenza di un traduttore italiano per il lemma forager, quasi un sinonimo di hunter-gatherer, con un'accentuazione più forte sull'attività di raccolta itinerante delle erbe. È questo un termine spesso utilizzato, perché studi più recenti tendono a sottolineare il primato della raccolta sulla caccia nelle strategie di sostentamento di queste popolazioni. In un contesto di questo genere risulta addirittura impensabile l'edizione italiana della più autorevole e recente summa di questa tradizione etnologica, la Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, pubblicata nel 1999 dalla Cambridge University Press e curata sempre da Richard Lee. Venendo a quello che invece è stato tradotto, si può citare I pigmei. Il popolo della foresta di Turnbull (1961), 1979, insieme a Il mondo

perduto del Kalahari di van der Post (1958), 1960, forse più vicino al resoconto di un viaggiatore che a un'opera d'etnografia. Infine, come sorta di ricostruzione etnografica di una popolazione scomparsa, che getta luce sul contrasto tra lo stile di vita civilizzato e quello primitivo, si può citare la storia di Ishi, l'ultimo sopravvissuto della tribù yahi, a cura di Theodora Kroeber: Ishi, un uomo tra due mondi (1961), 1985.

Più tradotta è invece quell'antropologia che si muove sulla linea di questa base etnologica. Il testo forse più importante, conosciuto in Italia solo dalla cerchia di specialisti, è L'economia dell'età della pietra di Sahlins (1972), 1980. L'opera di Sahlins mette in discussione l'astrazione formalista dell'homo economicus volto a massimizzare il profitto e illustra quelle pratiche redistributive che permettono il sostentamento delle società di cacciatori-raccoglitori anche in ambienti fortemente insospitati. Sahlins parla delle società del Paleolitico come delle originarie società affluenti: limitando i bisogni, le società di caccia e raccolta possono dedicare pochissime ore al lavoro, hanno un regime dietetico sano e il loro vocabolario per introdurre il termine "povertà" ha aspettato l'acculturazione dei popoli coltivatori o dei conquistatori europei. A proposito del relativo stato di benessere fisico dell'umanità paleolitica, contrapposto alle malattie epidemiche che seguirono l'addomesticamento degli animali e la stanzialità urbana, in Italia sembra stia conoscendo una discreta fortuna editoriale Armi, acciaio e malattie del paleobiologo Jared Diamond (1997), 1998.

Riguardo all'autorità e al ruolo della politica e del potere nelle società primitive, è piuttosto nota in Italia l'opera di Clastres, che di primitivismo parlò già negli anni '70 (si trattava allora di un movimento interno all'accademia, mentre il primitivismo americano è un movimento politico più ampio). La società contro lo stato (1974), 1975, si ispira alle ricerche che Clastres ha condotto in Amazonia e si interroga intorno a questioni fondamentali di antropologia politica. Con questa opera Clastres rilancia un filone che ha i propri antecedenti nel Discorso sull'origine e i fondamenti della disegualianza tra gli uomini (1755) di Rousseau e nelle osservazioni di Montaigne sui cannibali, raccolte nei Saggi. L'opera di Clastres ha destato più critiche che consensi, mentre la raccolta postuma dei suoi saggi, Archeologia della violenza, (1980), 1982, forse il suo contributo più stimolante, è uscita in italiano senza quegli articoli in cui l'antropologo francese svolgeva una critica da una prospettiva libertaria dell'antropologia marxista. Tra i

critici di Clastres si può citare anche Fabietti, curatore di un'antologia dai toni scettici data alle stampe nel 1977, L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea, una raccolta che ha comunque il pregio di citare alcuni degli autori più interessanti del primitivismo di area francese. Nell'ultima sezione, quella dedicata in maniera più circoscritta al primitivismo vero e proprio, sono raccolti, oltre ad alcuni brani di Clastres, un contributo di Lizot — che ha vissuto per più di un decennio tra gli yanonami — insieme alle riflessioni di Robert Jaulin sull'etnocidio e a un'esemplare critica dell'etnologia di Jean Monod. Non è casuale che Fabietti riporti un brano di un precursore, il geografo anarchico Kropotkin, che dedicò alla sua critica di certo darwinismo (Il mutuo appoggio fattore dell'evoluzione, 1902) un capitolo dedicato alle pratiche di condivisione dei popoli non civilizzati. Tornando a Clastres, quest'ultimo viene spesso associato alla figura di Lévi-Strauss, del quale fu discepolo. Certo è che Clastres ha esteso certi spunti primitivisti dell'opera di Lévi-Strauss (mi riferisco soprattutto ad alcuni passi di *Tristi Tropici* (1958), 1960 — in particolare a quelli relativi alla critica della scrittura e dell'alfabetizzazione — e alla dicotomia tra società fredde e società calde, avanzata ne *Il pensiero selvaggio* (1962), 1964), un'opera che per il resto si caratterizza per una carica analitica assolutamente estranea al pensiero primitivista e a questo irriducibile. In tal senso una dura critica da una prospettiva primitivista all'opera di Lévi-Strauss è stata svolta dall'antropologo Stanley Diamond: in italiano un suo articolo venne incluso nell'ormai datata *Antropologia radicale* (1969), 1979, ma *In Search of the Primitive* si legge ancora solo in inglese.

Sempre in lingua inglese sono poi tutta una serie di contributi che dagli anni '60 a questa parte hanno investigato in un'ottica ecologica l'attività delle culture umane, evidenziando il ruolo dei fattori ambientali e delle scelte tecnologiche sul comportamento adattivo della specie e delle culture. Le linee di ricerca sono moltissime, e diventa impossibile in questa sede rendere conto di percorsi teorici multiformi quali quelli di Service, Steward, Leslie White e Marvin Harris. Le loro ricerche — pur in presenza di un interesse condiviso nei confronti delle società di raccoglitori-cacciatori, degli aspetti energetici e omeostatici dell'attività umana, dei fattori demografici e delle tecniche di sussistenza — si pongono spesso sul terreno di intersezione tra ricerca di campo e analisi filosofica e approdano a risultati differenti (a parte

Harris, si omette la bibliografia di questi autori e si rimanda ai manuali generalisti). A proposito di analisi materialiste, ha avuto una certa importanza nel panorama americano il trattato sul dispotismo orientale di Wittfogel: la sua ipotesi sul ruolo della tecnologia di approvvigionamento idrico nel mondo asiatico e sul legame che questa avrebbe avuto con l'autonomizzarsi di una casta di esperti che si sarebbe imposta sul resto della comunità è stata trattata — con l'azzeccato conio di "trappola idraulica" — da Harris in *Cannibali e re* (1977), 1979, ma ha sicuramente influenzato anche Fredy Perlman, l'autore di *Against History Against Leviathan*, (1983), un testo primitivista ancora inedito in italiano.

Con questi ultimi riferimenti bibliografici siamo già in un territorio in cui archeologia e antropologia si confondono (com'è abituale nel mondo anglosassone, mentre in Italia questo avviene nella nicchia piuttosto isolata della etnoarcheologia). Lo stesso Harris ha aggiunto alla sesta edizione del suo manuale di antropologia culturale un fascicolo dedicato all'archeologia. Rimanendo sempre alla manualistica, può essere interessante la lettura di *Archeologia* di Renfrew e Bahn (1991), 1995. Sono, queste ultime, opere generaliste e non si pongono certo nell'ottica primitivista, ma possono magari valere a indicare le linee di base di un panorama archeologico sicuramente molto difforme da quello italiano, di certo meno idealista. Per quanto riguarda contributi più tecnici, il testo di Binford *Preistoria dell'uomo* (1983), 1989, è un classico della *New Archaeology*. Interessa soprattutto per alcune ipotesi — non esenti da critiche — sul problema dell'origine dell'agricoltura: in Italia un problema dato per scontato, naturalizzato; negli Stati Uniti oggetto di diatribe e polemiche accese tra archeologi. In tal senso va detto che l'archeologia anglosassone tende a mettere in discussione anche ciò che solitamente passa per "dato". È quindi tutt'altro che ingenua: non esistono nudi fatti, anche scavare è un'azione che implica un'interpretazione, ogni ritrovamento materiale implica una teoria sulla creazione del deposito. Illuminante in tal senso è il testo di Ian Hodder *Leggere il passato* (1986), 1992, una delle voci più interessanti dell'archeologia britannica, noto per le estensive campagne di scavo nel sito neolitico di Catal Hüyük. Di contro all'archeologia italiana, poco propensa a porsi problemi di statuto e d'identità, nel mondo anglosassone esiste un'archeologia strutturalista, una interpretativa, su posizioni postmoderne, e poi ancora le archeologie radicali, femmi-

niste, marxiste. E mentre in Italia gli unici conflitti riguardano la copertura finanziaria dei (rari) scavi o le strategie per ripulire la barba dell'una o dell'altra statua marmorea, nei dipartimenti di archeologia d'oltreoceano non sono mancate risse per questioni politiche: a chi appartiene il passato? Quale politica hanno certi manufatti? Quanta spazzatura produce la nostra società e che stratigrafia, che immagine della nostra civiltà, lasceremo agli archeologi del futuro, se mai esisteranno? Ecco alcune delle domande che emergono da questa nebulosa che invano trova un'eco editoriale in Italia. L'archeologia femminista di Eleonore Leacock, le ricerche di Adrienne Zihlman e i saggi di Mark Leone sono ancora lontani dall'essere tradotti. Con interessi esplicitamente critici, tutti si interessano di problematiche quali l'emergere dell'agricoltura, dello stato, della divisione del lavoro. Da una parte la soggettività entra esplicitamente nell'interpretazione, dall'altra il passato, come suggerisce Tilley, deve essere usato dagli archeologi come base per un intervento strategico sul presente. Ma sarebbe inutile cercare traduzioni italiane di questi testi: se l'antropologia in lingua italiana ha tentato di rinnovarsi su percorsi più critici, gran parte dell'archeologia italiana è ancora chiusa nei sarcofagi dell'erudizione.

Riferimenti bibliografici

- Binford L.R., *Preistoria dell'uomo. La nuova archeologia*, Milano, Rusconi, 1989 (*In Pursuit of the Past*, New York, Thames and Hudson, 1983).
- Clastres P., *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, Milano, La Salamandra, 1982 (*Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980).
- Clastres P., *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1975 (*La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974).
- Diamond J., *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino, Einaudi, 1998 (*Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, New York-London, W.W. Norton & Company, 1997).
- Diamond S., *Antropologia in discussione*, in Hymes D. (a cura di), *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani, 1979, pp. 379-403,

(*Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books-Random House, 1969).

Fabietti U. (a cura di), *L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea*, Bologna, Zanichelli, 1977.

Harris M., *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 1990 (*Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, New York, Thomas Y. Crowell, 1975).

Harris M., *Cannibali e re. L'origine delle culture*, Milano, Feltrinelli, 1979 (*Cannibals and Kings, The Origins of Culture*, New York, Random House, 1977).

Hodder J., *Leggere il passato*, Torino, Einaudi, 1992 (*Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

Kroeber T., *Ishi: un uomo tra due mondi*, Milano, Jaca Book, 1985, (*Ishi in Two Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1961).

Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960 (*Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958).

Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964 (*La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962).

Montaigne M. de, *Saggi*, Milano, Adelphi, 1992.

Renfrew C., Bahn P., *Archeologia. Teorie. Metodi. Pratica*. Bologna, Zanichelli, 1995 (*Archaeology. Theories, Methods and Practice*, London, Thames and Hudson, 1991).

Rousseau J.J., *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, Milano, Giuffrè, 1968.

Sahlins M., *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Bompiani, 1980 (*Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972).

Turnbull C., *I pigmei. Il popolo della foresta*, Milano, Rusconi, 1979 (*The Forest People*, New York, Simon & Schuster, 1961).

Van der Post L., *Il mondo perduto del Kalahari*, Milano, Bompiani, 1960 (*The Lost World of the Kalahari*, New York, 1958).