This is the peer reviewd version of the followng article:

Orizzontale e verticale. Le figure del potere / Boni, S.. - (2021), pp. 1-256.

eleuthera
Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

08/10/2026 19:03

(Article begins on next page)

Orizzontale/ verticale. Le figure del potere

Bozza Settembre 2020

A tu che sei stata e sei luce, conforto e gioia nonostante tutto

Capitolo 1. Logiche politiche iscritte nello spazio

Orizzontale e verticale sono i due assi in cui inquadriamo la nostra percezione tridimensionale dello spazio. O meglio l'orizzontalità permette una lettura solo bidimensionale: gli elementi si distribuiscono in vario modo ma sempre su un piano senza differenziarsi sull'asse verticale. L'introduzione della terza dimensione, quella verticale, permette di distinguere le parti in base a chi o cosa sta sotto o sopra. I due assi sono alla base della geometria ma questa, oltre ad essere una scienza matematica, viene applicata nella socialità: continuamente produciamo forme disponendo nello spazio i nostri corpi e i nostri oggetti. Nel fare ciò, ci appropriamo della geometria per dare significato allo spazio, associandolo a simboli e usandolo come ordinatore ed espressione di relazioni.

Lo spazio è una dimensione cognitiva imprescindibile ma variano sensibilmente le effettive modalità in cui vengono forgiate collettivamente le geometrie umane che organizzano la nostra percezione del mondo. Questa comune e necessaria esperienza di orientamento fa della percezione spaziale un ambito particolarmente fecondo di interrogazione antropologica, in quanto permette di apprezzare le ricorrenze ma anche la diversità e la dinamicità – storica e culturale - delle "forme-figure" istituite da "individui sociali.. in quanto la loro socializzazione *plasma* e *dà forma* alle manifestazioni della loro immaginazione radicale" (Castoriadis 1975: 272, 273, corsivo in originale). La disposizione nello spazio - al centro o ai margini, nei punti cardinali, a destra o a sinistra, davanti o dietro e in alto o in basso - ordina ed esprimere i tratti caratterizzanti delle relazioni sociali, genera collocazioni che vengono caricate di significato nella costruzione di un senso condiviso del ruolo di ciascuno all'interno della collettività.

Tra i diversi assetti possibili della geometria sociale, orizzontalità e verticalità costituiscono modelli e intenzioni di interazione umana per molti versi antitetici. Gli assi si rivelano particolarmente fecondi nel individuare logiche ricorrenti, coerenti e persistenti di organizzazione; nell'esplorare le declinazioni culturalmente specifiche dell'apparato coreografico, prossemico e iconico; ma anche nell'apprezzare i momenti di rottura dell'ordine ideologico prevalente. Un'analisi della orizzontalità e della verticalità prodotte dalla organizzazione sociale (e dalla sua rappresentazione) permette di sondare le risposte culturalmente specifiche date ad interrogativi umani: quali sono i tratti ricorrenti delle organizzazioni che tendono ad assumere una geometria orizzontale rispetto a quelle propense ad una impostazione verticale? Costituiscono ordini compatibili, ibridabili o alternativi? Come si trasforma l'uso degli assi quando c'è uno sconvolgimento dell'ordine politico? Le risposte a queste domande iniziali sono necessariamente elaborate con riferimento a particolari contesti e circuiti sociali ma possono contribuire a mettere a fuoco una questione di portata antropologica, ovvero

estendibile a tutte le forme dell'umano: l'uso degli assi geometrici per strutturare e mostrare relazioni di potere.

Orizzontale e verticale nel loro uso umano sono opzioni che disegnano alternative logiche: una collocazione delle persone presenti sullo stesso livello oppure una disposizione delle parti sociali in base alla loro altezza. L'assetto spaziale consente di costruire, regolamentare e rendere manifesto il potere e il valore degli attori sociali, individuali o collettivi, che interagiscono nella parità di rilevanza di tutti i presenti oppure all'interno di una gerarchia istituzionalizzata. I contesti che tendono a privilegiare disposizioni orizzontali rivelano al contempo un moto libero e quindi parzialmente caotico delle parti ma anche azioni collettive coordinate attraverso figure piane, principalmente il cerchio. Sistemi sociali gerarchici usano invece primariamente la dimensione verticale, distinguendo, a volte in maniera graduata, chi sta in basso da chi sta in alto: la collocazione in altezza esprime il rango di ciascuno mediante posture corporali, coreografie rituali, metafore della società, opere d'arte, strutture architettoniche (piramidi, palchi, balconi, pulpiti, cumuli di terra cotta al sole, scalinate, tribune, luoghi di culto, monumenti) e una infinita serie di oggetti associati a posizioni apicali (troni, portantine, carri, bighe, sedie mobili, corone). Sotto e sopra appaiono, ad un primo approccio, come polarità simmetriche, ma un'analisi più attenta mostra che alto e basso sono usati nei diversi circuiti culturali per esprimere lo squilibrio valoriale delle parti che interagiscono. L'asse verticale è ricorrentemente associato ad una attribuzione differenziata di prestigio: quello che viene elevato è la parte, l'oggetto, la persona che è riuscita a rendere egemonica, ovvero socialmente introiettata e accettata, la sua preminenza e rilevanza, la sua accresciuta importanza e reputazione, in breve il suo valore. Le polarità alto/ basso istituiscono e rivelano collocazioni politiche dicotomiche, distinguendo il sovrano dai sudditi, la carica istituzionale dai cittadini, in breve chi governa da chi è governato. La rassegna di immagini che ci apprestiamo ad esaminare mostra che l'espressione simbolica del comando si concretizza nello stare sopra la massa.

La collocazione degli umani nello spazio è sia operativa, posizionando ciascuno al suo posto, che normativa, produce cioè un senso socialmente condiviso su come debba essere concepita la differenziazione sociale e quindi su quali siano i meccanismi attraverso cui gli elementi costitutivi (gli individui ma più spesso i gruppi parentali, i ceti sociali, le corporazioni professionali, le unità residenziali) debbano generare una unità capace di includere le diverse componenti e al tempo stesso di trascenderle in una identità collettiva. Le rappresentazioni del corpo sociale nello spazio (la sua forma, le sue caratteristiche, le parti che lo compongono e la loro disposizione) non sono quindi solamente una illustrazione dei rapporti esistenti tra esseri umani, ma hanno quasi sempre una dimensione imperativa e morale, ovvero illustrano quale è la collocazione appropriata per

ciascuno, come le diverse categorie sociali sono tenute a comportarsi affinché si possa generare una prosperità generale.

I dispositivi di differenziazione sull'asse verticale, oltre che una dimensione simbolica legata alla costruzione coreografica della disuguaglianza, investono questioni operative e prospettiche. Con riferimento all'aspetto funzionale è evidente il vantaggio dello stare in posizione superiore nei combattimenti. La forza del colpo sferrato viene amplificata dalla posizione dominante, sia in conflitti tra eserciti che in scontri tra singoli, sul campo di battaglia come in duelli privati. Questo vantaggio strategico si esprime e si struttura nel sistematico tentativo di assicurarsi la posizione elevata nei combattimenti. Le fortificazioni che si sono succedute nella storia degli insediamenti umani hanno avuto questa evidente funzione negli assedi, mentre il cavallo ha permesso di elevarsi anche nelle contese individuali (Flori 1999). La superiorità operativa del posizionamento elevato in momenti di scontro è evidente e trans-culturale; questo vantaggio pratico si intreccia con ed alimenta la simbolizzazione della gerarchia. Nella tradizione europea torri e castelli diventano spesso icone negli stemmi nobiliari mentre la collocazione equestre è una espressione di verticalità diffusa e tenace che esprime al contempo un rango e una accresciuta violenza potenziale: il significato di "cavaliere" copre la gamma semantica che va dalla funzione operativa del soldato a cavallo a cariche nobiliari, che si sono trasformate oggi nella onorificenza repubblicana di "cavaliere del lavoro". La statua o il dipinto del prode a cavallo, spesso in veste di condottiero, nata in contesto euro-asiatico classico, diventa un *topos* che attraversa l'intera storia europea e del Vicino Oriente per ergersi negli ultimi secoli ad icona globale: il valoroso, innalzato oltre che dal piedistallo anche dal cavallo, è una figura fondativa ma anche persistente della rappresentazione scelta dai potenti [V.Eq].1* Come vedremo i simboli pubblici di verticalità nei momenti insurrezionali saranno bersagli ricorrenti della rabbia di chi sta in basso (vedi capitoli 4 e 5).

Quella prospettica, ovvero chi e cosa viene reso osservabile, è la seconda dimensione rilevante che si intreccia con insistenza alla simbolizzazione della disuguaglianza sull'asse verticale: le diverse strategie di distribuzione della visibilità palesano e producono la distribuzione differenziata del rango. Una prospettiva verticale presuppone che una persona o un gruppo ristretto, apice di potere e valore, diventino centrali, sia nella produzione artistica – in statue o dipinti – sia nella coreografia rituale in cui spesso occupano l'unico luogo su cui si possono concentrare gli sguardi della massa sottostante. La distinzione di valore tra quelli che governano e quelli a loro sottoposti è quindi costruita anche in termini di scarto di visibilità. Nella logica gerarchica le figure dominanti spiccano perché esprimono il valore del gruppo, sintetizzano e incorporano la dimensione collettiva e quindi sono al centro dell'attenzione nei contesti pubblici e rituali. Lo sguardo di chi sta in alto e in basso genera prospettive disuguali: dall'alto si osserva e si monitora la plebe nel suo insieme; questa

invece, vede chi sta in alto, ma riesce a osservare solo una piccola parte della folla in quanto non ha la visione d'insieme di colui che si è elevato verticalmente. Il cerchio orizzontale invece distribuisce la visibilità secondo un preciso criterio di equivalenza: ognuno deve poter vedere tutti gli altri ed esser visto da questi; oltre ad essere espressione di una uguaglianza, è un principio funzionale alla presa di decisioni assembleari in quanto permette comunicazioni faccia-a-faccia tra tutti quelli che sono convenuti all'assemblea. Queste divergenti opzioni sono ricorrenti nelle forme di organizzazione umana, implicano diverse logiche e generano il loro vocabolario e le loro immagini. L'uso simbolico degli assi per esprimere e reificare uguaglianza e disuguaglianza è quindi intrecciato evidentemente ad aspetti funzionali e questioni prospettiche. Un saggio romanzato ambientato nella Grecia classica contiene un passaggio che bene esemplifica la commistione delle tre dimensioni nella verticalità:

> In guerra noi nobili combattiamo sul carro tirato da cavalli veloci e forti, alti come colline sulla folla dei guerrieri appiedati; di lì possiamo vedere il punto in cui accorrere; l'auriga regge le redini e il guerriero impugna la lancia (Guidorizzi 2016: 31).

Sebbene orizzontalità e verticalità abbiano implicazioni funzionali e prospettiche, nel resto del testo daremo priorità alla lettura degli assi come modi per esprimere e simbolizzare logiche di organizzazione sociale del valore.

Flussi di sostanze materiali e immateriali legano ciò che sta in basso e in alto nei contesti verticali, o circolano orizzontalmente in quelli egualitari secondo principi di reciprocità che regolano ad esempio lo scambio di regali tra amici e familiari oppure il movimento dei coniugi nei sistemi matrimoniali associati al totemismo. L'uguaglianza valoriale produce relazioni simmetriche, ovvero le parti che interagiscono hanno ruoli analoghi (i doni ma anche il rispetto vengono offerti e ricevuti) mentre dinamiche relazionali strutturalmente asimmetriche (comando, controllo, sottomissione, riverenza) sono tendenzialmente assenti; si possono immaginare le relazioni a parti invertite senza che ciò provochi uno scandalo culturale. In sistemi gerarchici invece i flussi sono unidirezionali: gli inchini, il rispetto, le suppliche, l'attenzione, le tasse, la fedeltà, l'ubbidienza e la cura servile sono indirizzate da chi sta in basso verso l'alto; l'impegno a proteggere, la promessa di abbondanza, la comunicazione di decisioni arbitrarie con ripercussioni collettive, la coreografia e la retorica pubblica, la pietà ma anche il comando, l'ottusità, i rimproveri, le punizioni, la violenza e la rabbia sono abitualmente diretti dall'alto verso chi sta in basso. Nelle istituzioni verticali complesse i movimenti di sostanze sono regolati da una catena codificata di progressiva subordinazione. L'asimmetria della collocazione sull'asse verticale è resa evidente dal fatto che non si possono

immaginare le stesse interazioni a parti invertite: è la gerarchia di valore politico e sociale, economico e professionale a stabilire che ruolo si può giocare nel rapporto. Graeber (2012: 42) nota che il bisogno di interpretare l'umore di chi si ha di fronte è indispensabile solo se le relazioni sono di parità o se si è in una condizione di inferiorità (in conseguenza al genere o alla età in ambito domestico patriarcale oppure allo status in istituzioni pubbliche o aziendali); i superiori possono utilizzare la violenza o la minaccia per piegare il volere del subordinato, il lavoro interpretativo o comunicativo può quindi essere ritenuto superfluo.

> All'interno delle relazioni di dominio sono in genere i subordinati quelli a cui tocca il lavoro di comprendere effettivamente come funzionino le relazioni sociali... Il risultato è che chi sta in fondo alla scala sociale dedica parecchio tempo a immaginare le possibili prospettive di chi sta in cima (preoccupandosene sinceramente), mentre il caso opposto si dà molto raramente.

La messa in crisi di questi flussi prestabiliti indica lo sgretolamento di un ordine gerarchico.
Il nesso tra uso dello spazio e strategie di gestione del potere è noto agli studiosi ed evidente a chiunque. L'ipotesi avanzata in questo testo è che orizzontalità e verticalità esprimano logiche organizzative alternative: una ricognizione del loro uso nella storia e nelle culture ci permette, da un lato, di prendere in rassegna la diversità delle loro espressioni, dall'altro di confrontarle alla ricerca di regolarità e ricorrenze. Se tutte le relazioni si iscrivono e si esprimono nello spazio, non sorprende che quelle politiche utilizzino i due assi, quello verticale (distinguendo chi sta in alto da chi sta in basso) e quello orizzontale (ponendo tutti sullo stesso livello) per definire e aggiornare la collocazione delle parti rispetto al loro potere e valore. Elaborando questo libro, quello che mi ha più sorpreso è che non fosse già stato scritto. 2*

1.1. Tre concetti, due logiche, infinite prassi ibride

In questo tentativo di sistematizzazione dei modelli di organizzazione sociale e politica e i loro usi dello spazio, individuo quindi due logiche alternative di ordinamento, quella orizzontale e quella verticale. In certi contesti una delle due diventa prevalente, pervade diversi ambiti, si erge a principio morale condiviso e si manifesta con coerenza. In altri le due logiche convivono, contrapponendosi o ibridandosi, sia quando si bilanciano nella gestione di uno specifico ambito, sia quando distinguono gli ambiti in cui prevale una e quelli in cui prevale l'altra. In altri ancora c'è una dissonanza tra la logica pubblicamente dichiarata e quella effettivamente praticata (capitolo 5 e 6).
Nell'esplorare orizzontalità e verticalità mi soffermo sull'intreccio di tre dimensioni della relazionalità umana: la concettualizzazione della diversità; l'attribuzione del valore; la distribuzione

del potere. La tesi di fondo è che, quando le società adottano prevalentemente una logica, mostrano una certa coerenza nel combinare questi tre aspetti. Il nesso tra valore e potere è abbastanza evidente: se si riesce ad imporre socialmente la convinzione che ci siano persone che valgono più delle altre, ne consegue che queste abbiano un peso maggiore nel prendere le decisione collettive; se si riesce a far accettare al corpo sociale che una persona ha un valore incommensurabile rispetto al resto del tessuto sociale, ne risulteranno forme organizzative monarchiche o dispotiche. Il nesso tra valore-potere e strutturazione della identità è meno esplorato dalla letteratura ma esiste, a mio avviso, una documentazione sufficientemente solida per mostrare che la concezione dell'identità in contesti orizzontali abbia caratteri distinti dalle sue espressioni verticali.

Identità. Distinguo una concettualizzazione delle identità che pone l'enfasi sulla *singolarità* e sulla dimensione *performativa* da una che invece sottolinea la *categorizzazione* degli individui in gruppi e che presuppone che tali raggruppamenti siano accomunati da una *essenza*. Uno degli autori che ha spiegato meglio queste diverse opzioni di intendere le identità è Turner (1969: 177), contrapponendo due modelli, quello della struttura e quello della *communitas*:

> Una.. è una società intesa come una struttura di posizioni, incarichi, status e ruoli giuridici, politici ed economici in cui si può cogliere l'individuo solo ambiguamente dietro la sua persona sociale. L'altro è una società come *communitas* di individui concreti e idiosincratici che nonostante sian diversi per dotazione fisica e mentale, sono ritenuti uguali per ciò che concerne l'umanità condivisa. Il primo modello è quello di un sistema differenziato, culturalmente strutturato, segmentato, e spesso gerarchico di posizioni istituzionali. Il secondo presenta la società come un insieme indifferenziato e omogeneo, in cui gli individui si confrontano integralmente senza essere inquadrati in status e ruoli.

La seconda concettualizzazione della identità si limita a constatare la diversità degli esseri umani: ogni membro della nostra specie ha specifiche caratteristiche corporee e caratteriali; ognuno ha competenze e carenze. L'identità in tali contesti consiste nel riconoscimento delle peculiarità soggettive; non sono assenti fenomeni di categorizzazione delle appartenenze, legati ad esempio al genere o alla età, ma nel complesso circolano meno etichette identitarie (parentali, etniche, professionali, burocratiche) e hanno una minore pregnanza nella vita individuale. Spesso l'accento sulla unicità degli esseri umani si accompagna a una caratterizzazione fluida della identità: la condotta personale produce affiliazioni transitorie che non si cristallizzano in un ruolo; in questa lettura le caratteristiche attribuibili al singolo cambiano in base al contesto e alle abitudini in quanto

la persona si trasforma in base a come e con chi agisce. Inoltre, questa logica permette l'ibridazione identitaria: il singolo può sovrapporre vari schemi di comportamento, alternandoli nel corso dell'esistenza, attivati e occultati in base alla situazione. Una tale concettualizzazione duttile della identità è quindi principalmente fondata sulla singolarità performativa: si è ciò che si fa. In tali contesti, le identità collettive sono spiegate con la temporanea convergenza delle condotte dei singoli: il riconoscimento di una comune appartenenza è restio ad essere ridotto a stereotipi, in cui si immaginano spiccate conformità culturali, ed è irriducibile a sistematizzazioni dicotomiche, con identità percepite come presenti o assenti, senza la possibilità di sfumature intermedie. Questo tipo di identità che enfatizza la peculiarità personale generata nel fare è, come mostrerò in seguito, la logica che tende a prevalere nei contesti egualitari.

Un modo per certi versi antitetico di intendere l'appartenenza consiste nel enfatizzare una identità concepita come appartenenza a categorie collettive accomunate da presunte essenze condivise fondate su diversità immaginate come 'naturali' o sancite in ordini divini. In questa concezione, l'individuo è sussunto in classi definite secondo gli schemi tassonomici in vigore nel contesto culturale. Vengono arbitrariamente associate regole di condotta, aspettative esistenziali, nessi simbolici e una impari attribuzione di valore su alcune differenze costitutive degli organismi umani, ad esempio l'ordine di nascita o il sesso (Bourdieu 1972). Ad esempio l'ancestralità, ovvero l'immaginario che riguarda ciò che sono e ciò che hanno fatto gli antenati di un certo gruppo sociale genera distinzioni abbastanza rigide tra linee di discendenza aristocratiche e popolari, tra etnie e tra caste, fondate spesso su arbitrarie genealogie storiche. I raggruppamenti vengono visti come espressione di qualità intrinseche alla stessa natura della specifica classe sociale; quindi le caratteristiche attribuite ad una categoria vengono automaticamente proiettate su tutti i membri. Quando l'appartenenza al gruppo prevale sul riconoscimento delle specificità individuali, l'identità collettiva tende ad irrigidirsi e a presentarsi come se fosse pura, nettamente definita. Questa prospettiva identitaria è spesso promossa da istituzioni verticali che amministrano il corpo sociale attraverso una differenziazione dei governati in categorie, definendo con nettezza le appartenenze, codificandole e gerarchizzandole.3* Oggi le tecniche burocratiche di classificazione statale hanno raggiunto una minuzia senza precedenti che permette una categorizzazione precisa di ciascuno in base al titolo di studio, procedimenti penali, classe di reddito, professione, residenza, nazionalità, credo religioso, etc in base a quelle che Bourdieu (1994: 13) chiama «forme statali di classificazione». In questi contesti si tende a negare sia l'ibridazione, la compresenza di identità anche contraddittorie, sia il flusso, la trasformabilità della propria persona sociale.

Lo spettro di concettualizzazione della identità, per come è intesa in questo saggio, è quindi compreso tra il riconoscimento dell'irriducibile molteplicità, frutto della peculiarità performativa di

ogni essere umano, da un lato, e l'inclusione stereotipata dei singoli in classi concepite come dotate di una loro essenza, dall'altro.

Valore. Se in buona parte della letteratura, da Marx in poi, il valore è stato inteso in relazione alla produzione e commercio di risorse, qui il focus è piuttosto sulle dinamiche sociali, quindi su come la costruzione di criteri di rilevanza comparativi porti ad associare prestigi diseguali alle identità. Non mi interessa tanto la costruzione dei valori di per sé ma il loro utilizzo nel plasmare relazioni ed in particolare rapporti politici che si esprimono anche attraverso la collocazione spaziale. Distinguo una attribuzione di valore *incommensurabile* e quindi *paritaria* da una segnata dalla *disuguaglianza* in cui le categorie sociali sono *ordinate per rango*.

Lo spettro antropologico di attribuzione del valore mostra che le persone e le categorie sociali (maschi/ femmine; anziani/ giovani; locali/ migranti; etc) possono essere considerate complementari, senza essere organizzate gerarchicamente. Il valore di identità soggettive, individuali, concerne l'apprezzamento del singolo in un contesto in cui si percepisce che tutti hanno specifiche capacità e competenze, diverse da quelle degli altri; i gruppi affiancano i valori incommensurabili dei singoli. Howell (1985: 179; cfr. Chua 2015: 346) sostiene che "l'uguaglianza.. può essere un principio strutturale per ordinare le relazioni, ed un valore... L'enfasi è sempre su riconoscimento, separazione, giustapposizione". La configurazione egualitaria viene resa manifesta nella disposizione orizzontale delle parti e salvaguardata da continue spinte centrifughe che generano una molteplicità di poteri, incompatibile con sintesi politiche unitarie.

La configurazione verticale tende ad attribuire valore non tanto al singolo quanto alla classe di appartenenza in cui viene categorizzato. Sulla differenza si innestano paradigmi valoriali che ordinano lo status generando diseguaglianza. Le doti che possono essere riconosciute come centrali nell'attribuzione di valore varia in base al contesto culturale: c'è chi esalta, ad esempio, la purezza spirituale mentre altri circuiti si eleva la razionalità gestionale, l'intelligenza politica, l'abilità oratoria, il coraggio guerriero. La diversità smette così di essere concepita come apprezzamento delle singole capacità e viene vista piuttosto come dislivello di importanza: la specificità viene trascesa da criteri che rendono alcuni migliori di altri.4* Se il valore si concentra in certe categorie altre vengono, conseguentemente, considerate inadeguate, meno utili, impure, poco rilevanti, marginali e incompetenti: si nega, minimizza, declassa, sminuisce le qualità di molti per esaltare la rilevanza e il merito di certe posizioni presentate come indispensabili per il benessere dell'intero gruppo. Gli ordini sociali così costituiti (caste, schiavi, lignaggi aristocratici, donne, anziani) sono differenziati nella valutazione condivisa della loro moralità, capacità, importanza. Le relazioni diventano in molti casi rigidamente asimmetriche. Diventa difficilmente concepibile l'inversione di

ruoli sociali se non in momenti rituali e codificati: la reverenza fatta dalla moglie al marito o l'ordine dato da un sovrano ad un suddito sono azioni culturalmente impensabili se invertiamo le parti. La configurazione verticale del valore tende ad essere esplicita e coerente: la disparità degli esseri umani è dichiarata in leggi, trattati filosofici, libri sacri, miti, rituali ed è spiegata con la diversità di presunte essenze che caratterizzerebbero le diverse categorie sociali (le donne sono propense a stare in casa, gli schiavi sono inclini a lavori di fatica, certe stirpi hanno l'attitudine al comando, etc.).
Il valore declina quindi ogni identità nello spettro che va dal riconoscimento di una pari dignità ad ogni diversità, alla concentrazione dei paradigmi valoriali in certe classi o persone, con il conseguente misconoscimento dell'importanza di chi viene devalorizzato.

Potere. Se il valore riguarda la dimensione concernente l'apprezzamento e l'importanza, il potere, nel suo complessivo dispiegamento, è la sua coerente messa in opera nonché il fondamento della riproduzione dell'apparato valoriale. Il potere è capacità di condizionare, di influenzare, di indirizzare i destini; deve quindi essere tendenzialmente coerente con la strutturazione valoriale. L'obbedienza dei subordinati è ottenuta tramite una miscela – variabile nel tempo e nello spazio – composta dalla capacità di indirizzare la lettura del mondo e dalla repressione violenta di condotte e parole che minano l'ordine stabilito. Il potere in alcuni contesti si esplicita in istituzioni predisposte all'utilizzo della forza ed è evidente in forme di coercizione esplicita. Eppure, nello scorrere della vita quotidiana il suo impatto principale è la capacità di dare forma e contenuti alle credenze, di sedimentare abitudini, di diffondere canoni e narrazioni, di creare un senso del limite alle aspirazioni di ciascuno agendo oltre l'ambito che siamo abituati a concepire come “politico”. La dinamica culturale è plasmata da continui condizionamenti che vedono tutti protagonisti, sebbene con una capacità di influenza ben diversa.
In questo saggio ci interessa la distribuzione del potere nel corpo sociale: ovvero, se la capacità di esercitare influenza sia concentrata o diffusa. In alcuni contesti c'è una tendenza alla *diffusione* e *frammentazione* del potere e quindi ad una distribuzione tendenzialmente egualitaria della capacità di condizionamento: ogni individuo esercita un potere pressoché equivalente a quello che subisce. Esemplificativa della pratica di una organizzazione egualitaria è la descrizione fatta da Descola (1993: 56) della costruzione collettiva di una capanna da parte di alcuni uomini convocati da Titiar, in contesto amazzonico, in particolare tra gli Jivaro. Soffermiamoci sulla organizzazione del lavoro.

> Le varie mansioni sembrano essere ripartite spontaneamente e sembra che nessuno .. stia dirigendo l'iniziativa. Tutti questi uomini condividono le stesse abilità e sono quindi intercambiabili nella catena operativa. Ma rimango impressionato dal modo in cui funziona

> senza che sia necessario definire prima il ruolo particolare di ciascun uomo. Il fatto è che il modello gerarchico di divisione del lavoro industriale - in cui un ingegnere programma le operazioni che il caposquadra è quindi responsabile di far svolgere ai lavoratori – ci ha fatto dimenticare l'intreccio di antiche consuetudini formate nel processo di lavoro collettivo. Con ogni apparenza di spontaneità, ogni uomo è attento agli umori e alle azioni dei suoi compagni, precludendo così la necessità che qualcuno occupi una posizione di autorità.

In altri, l'organizzazione sociale *concentra* sistematicamente l'influenza economica, politica, comunicativa, legislativa in certi snodi, persone, istituzioni, classi. Il potere viene scisso dalle dinamiche sociali e istituito come governo tirannico, monarchico o democratico. Sebbene Graeber e Sahlins (2017) ricordino correttamente che il monarca può essere una figura apicale esclusivamente simbolica e coreografica, senza necessariamente esercitare un potere sovrano, i contesti in cui ciò avviene sono spesso caratterizzati da una evidente gerarchia sociale e da forme istituzionalizzate in cui, se il governo non è esercitato direttamente dal sovrano, è comunque diretto da un *élite* amministrativa che è associata alla regalità verticale.

Organizzazioni orizzontali e verticali esprimono logiche diverse nel concepire il rapporto tra individuo e collettività mediante le modalità di gestione di identità, valore e potere. C'è tendenzialmente una correlazione tra i tre aspetti che danno vita a due logiche alternative: quella orizzontale si può caratterizzare in maniera sintetica come la combinazione di identità percepite come singolarità performative, un valore paritario e un potere diffuso; quella verticale associa invece identità categorizzate ed essenzializzate, una distribuzione gerarchica del valore ed una concentrazione del potere. Se si esamina la distribuzione storica delle logiche, la configurazione orizzontale caratterizza una maggioranza consistente delle società di raccolta e caccia, diversi contesti ad economia pastorale e di agricoltura stagionale ed estensiva ma riemerge con ostinata continuità in contesti sociali fuori dal controllo dello Stato, ed è caratteristica di molti dei movimenti emersi nel corso dell'ultimo decennio (capitolo 7). La verticalità prende forma compiuta nei contesti ad agricoltura intensiva o commerciale, si consolida in istituzioni politiche centralizzate (a partire dai primi stati mesopotamici, circa 3000 a.C.) e si è progressivamente affermata su scala globale, in particolare dall'inizio della età moderna (Scott 2017). Eppure non è la configurazione che caratterizza gli ultimi due secoli. Le democrazie liberali (capitolo 5) e gli Stati socialisti (capitolo 6) hanno attivato una combinazione ambivalente e contraddittoria di orizzontalità e verticalità, evidente nella continua mistificazione della propria configurazione valoriale e politica che permettono di sviluppare retoriche egualitarie, mantenendo però una pratica gestionale fortemente gerarchica.

Sebbene una delle due logiche in alcuni contesti storici e geografici assuma una chiara

preponderanza, sono entrambe tendenzialmente universali perché presenti, se non nella pratica, come opzione relazionale pensabile in ogni contesto culturale. Ogni tessuto sociale tende ad avere, perlomeno in forma embrionale (ovvero in prassi culturali marginali, stigmatizzate, settoriali) e immaginifica (ovvero come concettualizzazione dell'alternativa utopica di una diversità desiderabile), la compresenza delle due logiche. Quando prevale in maniera evidente uno dei due modelli quello minoritario viene marginalizzato, neutralizzato, limitato a specifici contesti periferici. Le società tendenzialmente egualitarie quasi invariabilmente mostrano forme di valorizzazione differenziate per genere ed età che si traducono in parziali accentramenti di potere. Le società strutturate sulla disuguaglianza gerarchizzata di identità essenzializzate, lasciano spazi per il riconoscimento della singolarità, ambiti in cui è prevista la diffusione del potere e contesti in cui vige la reciprocità egualitaria. Le logiche non appaiono mai in maniera pura, nessun circuito culturale è il prototipo di orizzontalità o verticalità: "Il passaggio tra un modo politico gerarchico e orizzontale è quindi una danza ricorsiva che non hai mai fine" (Springer 2014a: 161).

Nella concreta realtà storica è comune l'accostamento e l'ibridazione di orizzontalità e verticalità in ambiti o contesti geografico-sociali separati ma interagenti. La documentazione antropologica mostra numerosi casi di trascendenze parziali, tentate, limitate, ambivalenti. Wengrow e Graeber (2015) sostengono che fin da prima della transazione neolitica e della formazione di istituzioni politiche centralizzate sono esistite dinamiche verticali, con una evidente gerarchia valoriale, ma è improbabile che fossero la logica prevalente.5* La Roma classica mostra momenti di affermazione dell'apice imperiale ma anche periodi in cui le forze in campo comprendono istituzioni monarchiche rappresentate dai consoli, aristocratiche espresse dal senato e democratiche in nome del popolo (Caporali 2012: 35). Nell'immagine che Machiavelli (1532: 68-76) offre del principe, la pulsione alla separazione della sua persona dal corpo sociale è incompleta: altri attori influenti «il popolo», «i grandi» e «i soldati», contribuiscono a plasmare la sorte del principato. La documentazione storica ed etnografica mostra che forme di verticalità principalmente rituale convivono con poteri molteplici e centrifughi.6* Se in alcune situazioni, i due principi sono affiancati, ma in ambiti e con ruoli diversi che vanno armonizzati, in altre verticalità e orizzontalità occupano spazi geografici e sociali, contigui ma distinti. Ogni circuito culturale costituisce quindi un amalgama particolare delle due logiche; sta all'antropologo, allo storico, al sociologo il paziente compito di registrare, nei diversi settori in cui le prassi relazionali si dispiegano, la forza delle tendenze orizzontali e verticali.

1.2. Uso delle fonti

Scegliere l'uso politico dello spazio come chiave per osservare le forme organizzative umane significa adottare un'ottica dichiaratamente parziale la cui fecondità va giudicata dalla utilità degli

spunti che offre. Prendo in rassegna una documentazione in grado di scandagliare in profondità, nella sua ricchezza e estensione, la storia (a partire da quella antica fino alla configurazione odierna del potere), e di esplorare nella sua ampiezza geografica la varietà culturale, utilizzando l'etnografia. L'utilizzo delle fonti è interdisciplinare perché, man mano che procedevo, mi sono reso conto della vastità delle espressioni che collegano uso dello spazio e potere; di conseguenza il taglio antropologico si nutre di apporti storici e archeologici, di riflessioni architettoniche e urbanistiche, di analisi simboliche e semiotiche. Rispetto ad altre comparazioni ad ampio spettro delle figure politiche (vedi ad esempio Kantorowicz 1957; Niccoli 1979; Dumont 1977; Rigotti 1989; Caporali 2012) quella che propongo ha tre particolarità. Prima, la documentazione non è confinata, come in molti altri lavori comparativi, al contesto europeo, ma esplora la diversità umana, o almeno quella su cui si ha a disposizione una documentazione convincente. Seconda, cerco, per quanto possibile, di esplorare i sistemi simbolici egemonici e le espressioni di ordini alternativi non partendo dai testi dotti concernenti questioni teologiche, filosofiche, dottrinarie o giuridiche; ho scelto piuttosto di soffermarmi sulle forme di organizzazione effettivamente raffigurate e praticate diffusamente che non sempre coincidono con le rappresentazioni dell'avanguardia intellettuale. Terza, non mi interessa tanto puntualizzare l'esatta datazione della formulazione teorico-letteraria di nuove figure politiche ma i cambiamenti ideologici di lungo periodo.

Tale taglio metodologico mi ha spinto, rispetto ad opere comparative centrate sui testi, a prestare un'attenzione prevalente alle immagini che illustrano la disposizione delle parti sociali all'interno di identità politiche collettive. L'analisi visiva rispetto a quella testuale consente di rimanere più vicini alle letture diffuse nel tessuto sociale: buona parte della documentazione presa in esame fa parte del vissuto ordinario delle varie componenti del corpo sociale. Quando, in mancanza di immagini, esamino testi (vedi ad esempio il capitolo 4) non cerco il pensiero geniale di un letterato ma l'espressione scritta di figure visuali utilizzate diffusamente. Un'antropologia politica per immagini è giustificata sia dal fatto che la comprensione del mondo passa imprescindibilmente dalle geometrie spaziali sia dalla chiarezza con cui queste rivelano la strutturazione prevalente delle relazioni di potere. Il testo sarà accompagnato da continui rimandi ad immagini @SPIEGO COME USUFRUIRNE@

Come ogni tentativo di passare dai dettagli dei singoli documenti a generalizzazioni ambiziose, il percorso che mi propongo è rischioso. Esplicito quindi alcune cautele metodologiche. Perseguire questo progetto radicalmente comparativo mi obbliga a definire con estremo rigore ciò che viene confrontato e con quale prospettiva. L'oggetto della comparazione che segue sono le disposizioni in eventi e raffigurazioni pubbliche del potere, del valore e delle identità: le geometrie risultanti sono osservabili nella cultura materiale (troni, portantine, palchi), forme architettoniche (dimensione e

forma degli edifici), la disposizione delle persone nei raduni (danze, trionfi, udienze a corte, riti, incontri per “fare giustizia”, parlamenti), le posture corporee (inchini), le raffigurazioni dei potenti (statue, dipinti) e a partire dal Seicento le stampe popolari e la propaganda politica. Ho vagliato diverse centinaia di raffigurazioni in cui l'uso politico degli assi geometrici risulta particolarmente cogente; i singoli documenti vengono qui volutamente estirpati dal loro specifico contesto di produzione ed utilizzo (mi limiterò a brevi cenni di contestualizzazione) per leggerli attraverso un'analisi comparativa come espressioni puntuali e tangibili di logiche trans-culturali. Questo approccio getta una luce inedita sulle ideologie e sulle prassi che ordinano la collocazione della differenza nella dimensione verticale e orizzontale sia per la facilità di lettura delle raffigurazioni sia perché opzioni coreografiche ricorrenti vengono riproposte in diverse epoche e luoghi.

Per capire ciò che segue è cruciale tener presente che per buona parte della storia il materiale artistico, archeologico e testuale disponibile è quasi sempre emanazione diretta del potere religioso e politico egemonico, in buona parte è stato generato per legittimare l'ordine gerarchico esistente. I poteri centralizzati producono una edilizia in grado di reggere il peso dei secoli, conservano le opere artistiche, archiviano e tramandano i testi ma fino al Seicento sono esigue le tracce sugli immaginari politici che circolano in basso, ovvero tra quelli che esercitavano uno scarso potere nella gestione della rappresentazione pubblica.7* C'è quindi una scarsa documentazione sulla percezione e sulle aspirazioni politiche sia dei sottoposti all'interno degli Stati sia dei contesti orizzontali che hanno prodotto un'architettura e una cultura materiale di facile deperimento e tendono ad essere orali; di conseguenza la documentazione più ricca sulle relazioni orizzontali è quella offerta dai lavori etnografici.

1.3. Interrogativi a noi vicini, partendo da lontano

Le domande che legano questo testo riguardano i modi di usare politicamente lo spazio nelle diverse fasi storiche e in circuiti umani lontani dal nostro modo di vivere. Questo percorso ci permette di mettere a fuoco le peculiarità della nostra epoca a cui sono dedicati gli ultimi tre capitoli. Ha senso guardare lontano per capire meglio ciò che ci sta vicino, ciò che facciamo difficoltà a vedere perché ci siamo immersi: corriamo il rischio di percepire l'esistente non per ciò che è (una particolare e transitoria forma culturale contingente e modificabile), ma come un destino segnato, spingendoci alla rassegnazione e alla passività. Vederci invece come un incidente storico e porre interrogativi di portata antropologica consente di percepirci come protagonisti attivi nella generazione di modi di vivere più vicini alla nostra morale.

Nel vagliare il materiale per questo libro mi sono sorpreso nel constatare che una opposizione apparentemente banale, come quella tra orizzontale e verticale, pone nella sua messa in opera

culturale interrogativi complessi, già emersi in diversi contesti culturali passati, ma che rimangono estremamente attuali: che tipo di ordine costituisce l'orizzontalità, quali sono i suoi principi, i suoi spazi e i suoi meccanismi? Come possono convivere diversi ordini verticali, ad esempio quello politico e quello religioso? Che succede alle icone verticali erette per sostenere un ordine stabilito, quando la folla vuole abbatterlo? Cosa significa sovvertire l'ordine verticale: ribaltarlo (mettendo in alto chi stava in basso, e viceversa) o annullarlo (adottando una prospettiva orizzontale)? Il rifiuto della verticalità rischia di cancellare l'identità collettiva, rappresentata in genere dal capo nelle organizzazioni gerarchiche? E' possibile la creazione di verticalità innocue politicamente, in quanto concetti astratti (principi, valori, virtù) o proiezioni cosmologiche (divinità, elementi soprannaturali)? Quali sono i simboli elevati verticalmente dai contesti sociali che si dichiarano orizzontali nella contemporaneità?

Lo sguardo altrove, la perlustrazione di logiche culturali vuole – questo è forse il primo obiettivo di questo testo – contribuire ad un percorso di ripensamento critico: la rassegna delle raffigurazioni della organizzazione politica permette di mettere a fuoco con più consapevolezza il dispiegamento del potere nella società contemporanea, andando a mostrare le rimozioni e le contraddizioni degli impianti giuridici e dei discorsi istituzionali. Esaminare altre forme di rappresentazione della società consente di adottare uno sguardo "esterno" sul nostro presente: l'organizzazione sociale contemporanea esprime una logica orizzontale o verticale? Quale peso hanno oggi orizzontalità e verticalità nella retorica politica e nella distribuzione effettiva del potere sia nelle democrazie liberali che nei governi socialisti? Rispetto alla verticalità politica e religiosa storicamente affermata, qual è il peso odierno di quella tecnologica e finanziaria? Quali dilemmi propone una forma organizzativa che sostiene formalmente di essere fondata su principi egualitari mentre accentua dinamiche di gerarchia verticale? Questi interrogativi offrono stimoli non solo per alimentare uno scetticismo e un'inquietudine già diffuse ma per concepire alternative possibili.

Note

1* In forma di bassorilievi troviamo tracce di re a cavallo, spesso con biga, nei primi Stati del mondo classico in Mesopotamia (*Campagna militare assira nella Mesopotamia meridinale,* VII secolo a.C.; Nineveh, Iraq, attualmente al British Museum, Londra), Egitto (*Rilievo di Amenhotep III sulla biga*; 1131-1353 a.C.; Tebe, Valle dei Re) e Medio Oriente (*Imperatore sassanide Khosro II con cavallo Shabdiz*; 630 d.C.). Nella genealogia europea il *topos* comprende le raffigurazioni di Alessandro Magno elaborate da Lisippio [St.0], passando per migliaia di raffigurazioni guerriere e nobiliari tra cui Marco Aurelio, Carlo Magno, Cosimo I de' Medici, Napoleone fino a Vittorio Emanuele II, Garibaldi e Mussolini che aveva fatto collocare una sua statua equestre nello stadio di

Bologna [V.Eq.2]. Dal Novecento oltre che nobili e sovrani, troviamo raffigurati a cavallo anche numerosi eroi nazionali e anticoloniali nei diversi continenti tra cui Simón Bólivar in diverse nazioni sudamericane, Pancho Villa e Zapata in Messico, Menelik II in Etiopia, Gabriela Silang nelle Filippine, Rani di Jhansi in India e Diponegoro in Indonesia [figure V.Eq.1-4]. Nel terzo millennio sono state erette ancora decine di statue equestri spesso di eroi nazionali: ad esempio in Mongolia si produce una raffigurazione di Genghis Khan alta 40 metri [figura V.Eq.5].

2*. I testi che forse più si avvicinano alla impostazione di questo testo sono i lavori di Rigotti (1989), Niccoli (1979) e Laponce (1981) ma sono strutturati su periodi storici e geografici più circoscritti e non centrati specificatamente su orizzontalità e verticalità.

3* John Comaroff (1987; cfr. Fusaschi 2003), ad esempio, ha sostenuto che il paradigma etnico, cruciale nella identificazione e valorizzazione delle differenze in molti contesti, emerge per classificare disuguaglianze tra ampi settori sociali all'interno di circuiti politico-economici. In molti contesti si crea una cesura netta tra liberi e schiavi. La divisione professionale coatta genera, ad esempio, la suddivisione nei tre stati nella Francia del *ancien régime* e il sistema delle caste in India (Duby 1978; Dumont 1966).

4* La differenziazione dei ruoli si presta a due possibili letture, che spesso sono intrecciate. Nella prima, la specializzazione è fondata sulla integrazione delle funzioni, finalizzate al benessere complessivo. Nella seconda visione la diversificazione dei compiti viene associata ad una attribuzione di valore che spesso assume la forma iconica di livelli diversi sulla scala gerarchica. Di fronte allo scontento popolare, ai momenti di fragilità del potere, si privilegia l'enfasi sulla complementarietà e sulla reciproca dipendenza delle parti; la seconda prospettiva, centrata sulla differenziazione per importanza e prestigio, è una necessaria aggiunta alla prima nell'ottica verticale delle classi dominanti. Le parti sociali si integrano nel tutto in modo complementare e gerarchico.

5* Credo che come scienziati sociali dovremmo avere la cautela di non pronunciarci sulle caratteristiche sociali e politiche delle società che lasciano scarse prove documentarie: una tomba particolarmente ricca non significa necessariamente che fossero consolidate dinamiche verticali come invece sembrano concludere Wengrow e Graeber (2015). L'impressione è che dove c'è una documentazione archeologica molto parziale si dovrebbe semplicemente ammettere di non sapere. Sul funzionamento della orizzontalità è molto più ricca e convincente la grande quantità di dettagliate descrizioni etnografiche (ad esempio, Montagu 1978; Lee e Daly 1999; Woodburn 1982).

6* Una brevissima rassegna può dare un'idea delle possibili forme di affiancamento e ibridazione delle logiche in vari contesti politici. Pigafetta (1550) illustra bene la presenza negli arcipelaghi del sud-est asiatico all'inizio del XVI° secolo di forme di regalità trascendente e circuiti privi di capi,

spesso associati al cannibalismo e all'assenza di una religione monoteista. Nel Madagascar del diciannovesimo secolo una spiccata verticalità rituale convive con assemblee, anche esclusivamente femminili, in grado di fare pressione, con diversa fortuna, sul potere centrale (Graeber e Sahlins 2017: 313). Ahmed e Hart (1984: 5) con riferimento al Marocco parlano di una "oscillazione, già consolidata e documentata nella seconda metà dell'Ottocento ... tra assemblee tribali egualitarie ed 'anarchiche' nei piccoli 'cantoni' di montagna, organizzati in base al compromesso tra le esigenze segmentarie e territoriali, da un lato, e, dall'altro, gli uomini forti locali...". Amborn (2019: 85) sostiene che nel corno d'Africa ci sia stata una coesistenza di "ideologie "democratiche" e "monarchiche". Leach (1979: 242) nota che nella Birmania di metà Novecento, le comunità oscillavano tra centralizzazione ed egualitarismo: la polarità orizzontale era costituita da villaggi *gumlao*, viste dall'aristocrazia ereditaria come «schiavi plebei che si sono ribellati ai loro legittimi padroni».

7* La questione che rimane aperta è quanto la coreografia verticale messa in scena per legittimare la gerarchia esistente fosse assorbita tra chi stava in basso. Nelle scienze umane egemonia è il concetto chiave per valutare quanto i messaggi emanati dai poteri dominanti fossero fatti propri dalla popolazione: in estrema sintesi è la capacità di chi sta in alto di generare opinioni, interpretazioni, credenze nei subalterni funzionali al mantenimento dell'ordine sociale esistente. La scarsità di fonti per capire quanto gli immaginari di chi stava in basso fossero conformi ai voleri di chi stava in alto genera interpretazioni antitetiche. Dumont (1980: 295), ad esempio, sostiene che l'ideologia degli Stati precoloniali fosse parte di quelle che chiama società olistiche "che si percepivano basate sull'ordine delle cose, naturale come sociale; pensavano di copiare o elaborare le loro convenzioni secondo i principi della vita e del mondo". A sostegno della tesi di Dumont su una sostanziale accettazione dell'ordine gerarchico complessivo in diversi contesti storici e geografici va sottolineata la rarità di ribellioni finalizzate all'affermazione di ordini egualitari rispetto a lotte dinastiche o guerre tra Stati. Il limite della impostazione di Dumont è che presuppone l'esistenza di un'unica ideologia per chi sta in alto e in basso. Scott (1990) sostiene invece la rilevanza dei "verbali segreti", ovvero pratiche discorsive e sovversive che resistono al dominio spesso clandestinamente: consistevano nel sabotaggio delle direttive statali, raramente producevano dinamiche rivoluzionarie. La documentazione di Scott si riferisce principalmente al mondo europeo e nord-americano degli ultimi secoli quando, come vedremo (capitolo 4), la critica alla verticalità emerge prepotentemente e si rende ben visibile; prima di allora probabilmente chi occupava il fondo delle varie piramidi sociali aveva una gamma differenziata di opinioni sull'ordine complessivo della società. Si può presupporre un rifiuto della verticalità fin dai suoi albori, magari marginale ma continuo, nei settori collocati ai livelli più bassi (ad esempio schiavi o servi di molti stati classici) e

che queste aspirazioni orizzontali non siano arrivate fino a noi perché limitate nella loro portata e censurate nelle loro espressioni.

Parte I. Logiche organizzative a confronto

Capitolo 2. Verticalità: l'altezza

> La principale divisione della società [tra dominatori e dominati], quella che fonda tutte le altre, compresa, senza dubbio, la divisione del lavoro, è la nuova disposizione verticale fra la base e il vertice, è la grande cesura politica fra detentori della forza, sia questa guerriera o religiosa, e soggetti a quella forza (Clastres 1974: 144)

> "Quando [Attila] vide [a Milano] in un dipinto gli imperatori romani assisi su troni d'oro e gli Sciti [popolazione nomade indoeuropea], morti, distesi ai loro piedi, subito mandò a chiamare un pittore e gli ordinò di dipingere Attila in trono e gli imperatori romani con pesanti sacchi sulle spalle intenti a rovesciare ori ai suoi piedi" (Heather 2005: 411-412).

La disuguaglianza e l'accentramento di potere si traducono in una organizzazione spaziale che sviluppa la distinzione sull'asse verticale specificando la disposizione in altezza delle componenti del tessuto sociale. Il festival dell'igname degli Asante, un impero che ha regnato nel diciottesimo e diciannovesimo secolo su buona parte dell'attuale Ghana spingendosi anche nell'attuale Costa d'Avorio orientale, è una grandiosa esibizione coreografica dell'ordine cosmologico, sociale e politico: ogni partecipante alla performance è chiamato a render pubblica la sua identità, il suo rango, la sua storia e la sua funzione all'interno della struttura imperiale [V.Iz.0]. Il disegno fatto da Bowdich, inviato diplomatico britannico, nel 1817 intitolato *Il primo giorno dello Yam Festival* rappresenta la complessa associazione tra il valore dei gruppi coinvolti e la corrispondente performance rituale: quelli familiari con il simbolismo Asante possono individuare l'imperatore, al centro e nella parte più elevata della scena, sotto l'ombrello al cui apice è posto un elefante, l'animale dominante della foresta equatoriale in quella nicchia ecologica; leader militari e capi subordinati all'imperatore con i loro rispettivi seguiti, a volte con un vestiario che rivela la loro appartenenza; il gruppo incaricato delle esecuzioni, che maneggia i teschi e brandisce coltelli; i rappresentanti delle missioni diplomatiche; una serie di gruppi a cui sono affidate specifiche mansioni comprensibili sia dalla loro condotta che dagli ornamenti e dagli oggetti che usano tra cui

musicisti, portavoce, messaggeri, responsabili del trasporto dei seggi sacri, schiavi incaricati di refrigerare i loro padroni e di servire da bere. Vengono definiti anche i ruoli di genere e di età, attraverso le specifiche dislocazioni riservate alle donne e ai bambini: la loro presenza, sebbene subordinata nella dimensione coreografica come nell'esistenza quotidiana, è centrale perché il rituale rappresenta l'ordine complessivo dell'Asante in cui ognuno ha un suo posto (figura V.Iz.12; cfr. Bowdich 1819: 274-278 e McCaskie 1995: 203-212, 269-271).

Sebbene nella rappresentazione di Bowdich la dimensione verticale sia solo accennata, troviamo gli elementi caratteristici della configurazione a identità categorizzate, valore gerarchico e potere concentrato. Chi sta sopra è concepito come il rappresentante dell'identità comunitaria prodotta dalla subordinazione politica dei sottostanti: la parte superiore (il capo) e quelle inferiori (il gruppo a lui vincolato) ricostituiscono, tramite la combinazione dei diversi elementi, l'unità sociale collettiva. Nella raffigurazione promossa dall'alto l'Uno, parte politica apicale e trascendente rappresentata dalla figura dominante, viene associata al tutto (la società). In questo capitolo vedremo come in contesti gerarchici lo stare in alto o in basso sia una variabile cruciale nella costruzione della disuguaglianza, nell'accentramento del potere e nella promozione di un immaginario identitario che combina l'unità sotto un governante con la distinzione delle parti sociali per rango.

Tutti i contesti caratterizzati da una centralizzazione politica effettiva, di stampo monarchico o oligarchico tendono, con più o meno forza, verso il modello verticale che comprende quindi la quasi totalità delle culture ad agricoltura intensiva – in particolare cerealicola - affermatesi dalla rivoluzione neolitica a quella francese, con una distribuzione geografica che si è progressivamente estesa con la graduale sottomissione e soppressione di circuiti orizzontali in seguito a conquiste e genocidi. La gerarchia verticale è un tratto ricorrente, seppur con sfumature diverse, in una molteplicità di culture "non-moderne" (Dumont 1975, 1977, 1980) esemplificato dal sistema castale indiano (Solinas 2007) ma anche dalle monarchie africane, dal papato come dagli stati dell'Europa medioevale e moderna (Duby 1978). Nella tarda età moderna la strutturazione verticale viene scossa da parziali e schizofreniche negazioni della gerarchia che si concretizzano nelle democrazie rappresentative e negli Stati socialisti, oggetto di analisi specifiche rispettivamente nei capitoli 5 e 6.

2.1. Lessico e metafore verticali

La lingua produce, esplicita e rafforza le forme di organizzazione prevalente. L'italiano, attraverso il suo lessico, mostra una evidente connessione tra verticalità e gerarchia, generando due polarità opposte di attribuzione di valore e potere. Sul versante alto troviamo, come derivati del latino *sùper*,

i prefissi italiani super, sopra e sovra che generano sovrastare, sopraffare, sovrano, sovraintendente, superiorità, supremo, superiore (inteso come chi occupa un ruolo più importante in una organizzazione gerarchica), superiora (monaca o suora che soprintende a una comunità religiosa femminile). Da alto, che ha una radice latina associata al nutrire e far crescere e quindi meno direttamente collegata al verticale, derivano comunque altissimo (con riferimento al divino) e altezza (denominazione associata ai sovrani, alle figure nobili e alla loro prole), espressioni come alto patrocinio, alta protezione nonché la distinzione tra camera alta (quella dei *lords*) e bassa del parlamento inglese. Ha evidenti caratterizzazioni valoriali anche la nozione di sommo, radice associata al vertice estremo verso l'alto.

Perlustrando il lessico della polarità opposta, quella devalorizzata, troviamo la radice *sub* che genera subordinato, subalterno, suddito, soggiogare; da sotto derivano invece sottomettere, sottoposto, sottostare. La disvalenza espressa dallo stare in alto e in basso non si limita alle radici etimologiche collegate all'opposizione primaria, ma ha varie applicazioni indirette come ad esempio, il senso di subordinazione contenuto nelle espressioni “piegarsi”, “ sotterrarsi”, “mettere i piedi in testa” o “strisciare davanti a qualcuno”. Il basso è una collocazione che si associa alla umiliazione e alla vergogna; pensiamo all'uso di “alzare” o “abbassare” in relazione alla testa o allo sguardo. Il riferimento alla collocazione, relativa o assoluta, sull'asse verticale permette di chiarire il valore e il potere delle parti che interagiscono, stabilendo i ruoli, le prerogative e le aspettative che strutturano relazioni asimmetriche.

Le coppie di opposizione dicotomica sopra/ sotto, superiore/ inferiore, alto/ basso, super/ sub, permettono una dinamica trasformativa, ovvero lo scorrere verso l'alto o verso il basso, con le implicazioni valoriali che ciò comporta. Dal basso verso l'alto ci si eleva, ci si innalza, si svetta, tutte espressioni che possono essere usate per indicare una promozione sociale, una crescita dello status. Da notare che “alzarsi” e “sollevarsi” possono indicare, e questa doppia valenza semantica è cruciale per questo testo, sia un movimento verticale corporeo che, come fenomeno collettivo, un moto di protesta che sorge dal basso come in “sollevamento popolare”; “Il popolo cinese si è alzato in piedi!” ebbe a dire Mao Zedong nel 1949 a rivoluzione completata. Al contrario calare, declinare, affossare indicano degradazione e destituzione, peggioramento e regressione del prestigio. Interessante anche l'uso di capovolgere, sovvertire, ribaltare, rovesciare per indicare un generale sconvolgimento dell'ordine politico (vedi capitolo 4).

Le parti alte e basse del corpo sono state ricorrentemente associate a disuguaglianze sociali e distinzioni politiche. In tale senso è esemplificativa la nozione di “capo”, con le sue infinite applicazioni e declinazioni: ciò che accomuna i capi nei diversi contesti è fungere, in quanto parte di maggior valore, da guida e conduttore all'interno di un gruppo sociale. La parte del corpo viene

quindi metaforicamente associata a chi o cosa detiene qualità presentate come fondamentali, essenziali, indispensabili. La simbologia del capo può essere applicata a numerosi ambienti, rendendo immediatamente comprensibile il tipo di relazione istituita. Troviamo quindi in una rassegna largamente incompleta: capofamiglia, capoclan, capolista, caposquadra, capovillaggio, capoufficio, capopopolo, capostipite, direttore capo, capitano, caporale, capo di Stato. Città Capitale esprime il dislivello di valore nella competizione urbanistica, fin dai tempi della formula (evidentemente etnocentrica e inattuale) con cui ci si riferiva a Roma come *caput mundi*. Nella sua proiezione metaforica, fondata sulla corrispondenza tra singola persona e corpo sociale, il capo diventa la parte che concentra valore e potere.

Questa concezione organologica del corpo sociale è riproposta con sorprendente tenacia storica e antropologica per illustrare e legittimare la disuguaglianza sociale. Le leggi di Manu, prodotte in India fra il II secolo a.C. e il II secolo d.C., associano le collocazioni superiori e inferiori nel sistema castale indiano alle congruenti parti del corpo di Brahma, specificando le mansioni naturalmente pertinenti a ciascun ordine (Doniger 1996: p. 92, 98; cfr. Ossowski 1963: 20-22). L'associazione dei poveri alle parti basse del corpo si ripropone in vari contesti culturali ed epoche storiche come, ad esempio, in una favola di Esopo e nell'apologo di Menenio Agrippa. In queste immagini classiche l'enfasi è posta sul benessere organico del corpo sociale nel suo complesso: la differenziazione tra affaticate membra lavoratrici ed apparato digerente (con l'enfasi sulla bocca in India e sul ventre in Europa) che assorbe e distribuisce, permetterebbe la prosperità complessiva.

Kantorowicz (1957: 21, 195-203, 215; cfr. Niccoli 1979) ha dimostrato come, a partire dal XII secolo, la raffigurazione antropomorfa della disuguaglianza sociale in Europa abbia assunto la forma dell'associazione, da una parte, tra Chiesa e corpo sociale il cui capo è Cristo (ovvero il suo vicario, cioè il Papa) e, dall'altra, della raffigurazione dello Stato come un unico corpo di sudditi, il cui capo è il re. Nel sedicesimo secolo la correlazione tra parte corporea superiore, sede dell'intelletto, e capo politico è ben affermata su scala europea (Niccoli 2011: 8-9, 11): re Giacomo VI di Scozia osservava nel *Basilikon Doron* che il re "essendo una persona pubblica non ha potere di disporre di se stesso, in quanto la sua conservazione o caduta, la sicurezza o rovina di tutto il bene comune [*common-weale*] sono necessariamente collegate, come il corpo alla testa".

Alto e basso sono categorie certo approssimative, ma pertinenti e di lettura immediata dei rapporti di potere sistemici; non sorprende che siano state e continuino ad essere usate dal lessico popolare per chiarire i posizionamenti all'interno di una piramide sociale, politica, economica in diverse parti del mondo. La dicotomia assiale è centrale, ad esempio, nel lessico dei giovani tunisini, che illustrano le prevaricazioni subite in termini di verticalità, esprimendo tendenzialmente la loro preferenza per l'uguaglianza.

> C'è una rappresentazione dell'ordine sociale fondata su posizioni polarizzate. Le esperienze di ingiustizia mettono radici all'interno di questa visione polarizzata e asimmetrica e non fanno altro che confermarla. Queste fanno riferimento a figure della verticalità che sono, al tempo stesso figure di sottomissione: le immagini di alto e basso sono onnipresenti nei discorsi dei giovani, con la precisazione che essere "in basso" è per definizione "essere sotto"... Le metafore dello schiacciamento e del calpestio sono ricorrenti e si traducono in un uso abbondante di tutte le declinazioni del verbo *afas*, letteralmente calpestare, schiacciare coi piedi (Melliti 2018: 97-98).

2.2. Dispositivi di costruzione del dislivello

Oltre ai dispositivi lessicali di costruzione della disuguaglianza che abbiamo appena esaminato, ne esistono di coreografici ed iconici. In questo paragrafo prendiamo in rassegna i principali meccanismi trans-culturali, di ordine sia concettuale che materiale, usati per elevare il capo e di conseguenza abbassare, per lo meno in termini relativi, i suoi subordinati.

Ingigantimento [figure V.In.]

Una delle convenzioni grafiche usate per ritrarre il vertice politico e religioso consiste nella notevole amplificazione della sua figura. Il monarca o il leader religioso, quasi sempre maschio, è raffigurato non solo come più alto degli altri ma è spesso di una grandezza incommensurabile. La grammatica iconica della verticalità ripropone l'ingrandimento esagerato come artificio raffigurativo attivato in luoghi, tempi e contesti estremamente diversificati, per diffondere un messaggio per molti versi analogo: alterare le dimensioni permette di rendere visivamente l'irriducibile cesura ontologica e quindi anche valoriale tra il sovrano e i sudditi sotto di lui, evidentemente di natura inferiore.

Ricordo brevemente alcune delle molteplici manifestazioni del dispositivo di ingigantimento nei diversi contesti per mostrarne la tenace ricorrenza all'interno della logica verticale. Budda è probabilmente il personaggio più frequentemente e più notevolmente enfatizzato, ma fin dalle prime affermazioni notevoli della verticalità politica [figura V.In.1], i sovrani sono raffigurati come giganti, con la conseguente miniaturizzazione di sudditi e schiavi; ad esempio in Egitto (nel sito di Abu Simbel) e nella antica Mesopotamia, dove la statua del sovrano "avrebbe sovrastato lo spettatore ordinario" mentre sotto di lui sono rappresentati eserciti in fuga, vinti schiavizzati o sudditi inginocchiati ed imploranti (V.Mo.2; Winter 1997: 375; cfr. Winter 1992; Suter 2012). In età classica si possono ricordare le statue a dimensione esagerata degli imperatori romani, ad esempio il colosso di Nerone (64-68 d.C.) costruito mentre l'imperatore era ancora in vita. Basilio II

imperatore bizantino a cavallo del primo millennio si mostra incommensurabilmente superiore rispetto ai sudditi prostrati [figura V.In.2]. Esempi di ingigantimento di figure valorizzate emergono in vari contesti come nei busti alti tra i cinque e dieci metri (*moai*) dell'Isola di Pasqua. 1*

Nel Novecento le democrazie liberali e i regimi socialisti hanno qualche remora nell'adottare una raffigurazione iconica verticale che possa essere letta come auto-glorificazione personalizzata del capo politico in carica; però l'auto-elevazione indiretta, commissionando sculture esagerate dei predecessori prescelti, è ritenuta lecita. La raffigurazione statuaria amplificata dei "grandi" del passato, in maniera obliqua ma abbastanza evidente, eleva l'attuale governante, incarnazione presente di una genealogia venerabile. La testa di alcuni presidenti degli Stati Uniti vengono immortalate nel granito del Mount Rushmore National Memorial, scolpito tra il 1927 e il 1941: l'altezza della scultura è di 18 metri [figura V.In 4]. Nel 1935 a Mosca, Stalin approva la costruzione del palazzo dei soviet, una struttura di 420 metri, sormontata da una statua che doveva inizialmente essere di un operaio, poi sostituita da una di Lenin alta cento metri [figura V.In.5]. Il monumento, inaugurato nel 1998 dedicato alla fondazione della marina russa, "costituito da una gigantesca figura in costume d'epoca di Pietro il Grande, ritto sul ponte di una nave da guerra con le vele ripiegate come panni stesi ad asciugare. Ciò che più disturba sono le dimensioni assurdamente fuori luogo; la testa di Pietro raggiunge l'altezza della coffa di vedetta" (Sudjic 2005: 59; figura V.In.6). La critica alla scultura mostra un certo scetticismo contemporaneo verso l'ingigantimento; eppure la Cina inaugura nel 2007, dopo due decenni di lavori, le teste, scavate sul fianco di una montagna ed alte oltre cento metri, di due imperatori di un periodo storico che rasenta la mitologia [figura V.In.7].

Dispositivo di inglobamento [figura V.In10]

L'inglobamento è la variante dell'ingigantimento che vede la figura all'apice include nella sua persona la totalità del tessuto sociale a lui sottomesso: rende visibile la relazione, ricorrente nella logica verticale in cui quelli sotto vengono compresi dall'Uno che governa. La figura apicale, una volta istituitosi come altro rispetto al sociale, lo ingloba nutrendo continui rimandi simbolici tra il vertice e sottoposti. A livello iconico e concettuale, il potere statale, soprattutto quello monarchico, spesso presenta l'unità come corrispondenza ontologica tra il sovrano e l'insieme dei governati (Kantorowicz 1957; Bloch 1992). La logica della relazione gerarchica, illustrata da Dumont e intesa come sussunzione della parte devalorizzata in quella valorizzata che in questo modo diventa al contempo parte e tutto, è riscontrabile in diverse forme di trascendenza regale (Dumont 1966; Boni 2003). Il frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, disegnato nel 1651 da Abraham Bosse, ben

rappresenta questa dinamica: l'immagine del re, collocata al centro della figura, sovrasta i suoi dominii, costituti da territorio e popolo; la sua persona comprende, in senso grafico e metaforico, quella dei sudditi [figura V.In9; cfr. Dumont 1975, 1977, 1980).

Innalzamento [figure V.Iz]

Innalzare qualcosa o qualcuno in pubblico implica sceglierlo come focus di una attenzione collettiva. L'elevazione può avere un senso prevalentemente funzionale, come ad esempio nell'uso a Modena della *preda* o *pietra ringadora* in epoca medievale e moderna. Si tratta di una pietra rossa di ammonitico veronese di forma rettangolare, sollevata appena un metro da terra, che permetteva di accrescere la visibilità e quindi far convergere l'attenzione su questioni di pubblico interesse [figura V.Iz1]. La *pietra ringadora* è grezza, priva di decorazioni, abbellimenti estetici o simbologie politiche. Questo innalzamento operativo, associato al mero bisogno di rendere una dinamica più facilmente visibile, viene fatto proprio dalle istituzioni politiche e religiose che portano la verticalità ad altre altezze, sia per ciò che concerne quanto e cosa si solleva, sia nelle implicazioni semantiche e simboliche legate al processo di innalzamento.

I modi di innalzare i capi sono culturalmente specifici, legati alla disponibilità di luoghi elevati, al sistema simbolico, alla cultura materiale, ma emergono in vari contesti. L'affermazione politica prevede un'ascesa, un controllo di ubicazioni elevate: l'architettura e l'urbanistica della trascendenza politica e religiosa si esprimono in altezza. Tra le prime forme architettoniche che enfatizzano la dimensione verticale, spiccano gli Ziggurat mesopotamici, sollevati in alcuni casi di oltre cento metri a partire dal 2,000 a.C. Si tratta di edifici principalmente a uso religioso, formati da piattaforme cultuali sovrapposte. Sebbene la letteratura li presenti principalmente come luoghi di devozione (i palazzi reali erano edifici distinti), il legame con il potere politico è evidente nell'iscrizione di nomi di re come nella collocazione di statue in cui il sovrano è spesso elevato mediante un trono o una biga [figure V.Iz.10; cfr. Winter 1997, Winter 2016: 35]. Lo schema piramidale inaugurato dagli Ziggurat si ritrova in diversi contesti gerarchici: in Egitto e in Nubia in un periodo pressoché contemporaneo agli edifici verticali mesopotamici, in mesoamerica, ma anche in Nigeria, Spagna, India e Iran proliferano piramidi erette da istituzioni gerarchiche. Il luogo rialzato è il luogo del potere. Nei luoghi di culto cristiani la verticalità è assente nelle chiese paleo-cristiane, in cui la dottrina aveva toni più informali ed egualitari, ma emerge all'incirca a partire dal settimo secolo d.C. in un periodo di istituzionalizzazione gerarchica della chiesa. Il presbiterio e/o l'altare vengono rialzati grazie a dei gradini rispetto al piano riservato a chi assiste alla funzione; altre tribune elevate controllate dall'ufficiante sono l'ambone e il pulpito. I troni, dalla Coronation

Chair inglese al trono del Dragone Cinese, ma anche quello dell'Inca o del sovrano Thailandese, sono invariabilmente collocati in posizione dominante rispetto allo spazio riservato ai sudditi, per rendere il sovrano sempre visibile nel corso di processi decisionali o rituali [figure V.Iz.2-4, 13].

Nelle funzioni cerimoniali e pubbliche in strada o in piazza i vertici politici sono alzati da strutture architettoniche. I Rostri del foro romano erano tribune sopraelevate dalle quali i magistrati tenevano i loro discorsi. I balconi di alti e imponenti palazzi, che danno spesso su spazi in cui si può accalcare il popolo, sono un altro luogo rialzato controllato dai vertici delle organizzazioni gerarchiche per salutare o arringare la folla [figure V.Iz.5, 6 e 7]. A Roma la gerarchia duale, quella dello Stato e della Chiesa, ha usato due affacci a questo scopo, il balcone di piazza Venezia, caro a Mussolini, e la finestra su piazza San Pietro in Vaticano. Nel tardo Ottocento il sovrano Asante (Africa Occidentale) non si limitava a controllare il castello: quando si esibiva in pubblico nelle strade della capitale del suo impero si collocava sulla sommità di un *sumpi*, "un tumulo elevato di argilla cotta al sole da dove l'*Asantehene* [il sovrano] ufficiava solennemente su molti dei rituali pubblici" (McCaskie 1995: 312; vedi V.Iz.5). A Berlino, viene chiesto all'architetto principe del regime nazista "di aggiungere un balcone alla facciata della Cancelleria.. come scenario adatto ai discorsi pubblici di Hitler" (Sudjic 2005: 27).

Se passiamo dalla elevazione architettonica, al sollevamento del capo in fase di movimento, vari dispositivi consentono deambulazioni in posizione sopraelevata e confortevole, soprattutto in momenti rituali. Dall'età classica alla Europa moderna la figura dominante è stata spesso portata in trionfo sulle spalle, su un carro, su un cavallo o su bighe [figure V.Mo.1-6]. La sedia gestatoria del Papa lo alzava al punto che i suoi piedi erano collocati all'altezza delle teste dei fedeli sottostanti; la versione mobile della sedia, portata da una decina di persone, era usata per processioni e riti [figura V.Mo.7]; un seggio simile era stato usato dai consoli romani e dai faraoni egiziani in età classica. Dinamiche analoghe sono state attivate con elefanti in India o con cavalli in Africa [figure V.Mo.8-9]. Le lettighe sono state a lungo il mezzo di traporto dei privilegiati, in America centrale, Africa occidentale, Asia sud-orientale, Cina: esentavano dalla fatica e innalzavano la figura di chi veniva trasportato, soprattutto in occasioni di pubblica attenzione [figure V.Mo.11]. L'Inca viaggiava su una palanchina di argento (V.Mo.10; cfr. Bouysse-Cassagne 1998). In Ghana i capivillaggi intervengono tuttora in importanti occasioni rituali elevati in palanchine o portantine rialzate, rappresentando il gruppo che precede e segue il leader, visibile e sopraelevato [figura V.Iz.12]. L'uso delle lettighe è stato velocemente fatto proprio dagli amministratori coloniali britannici, la nuova élite politica nel tardo Ottocento e nel primo Novecento, prima della diffusione del trasporto motorizzato.

Celestizzazione [figure V.Ce]

Fino alla recente proposta di una verticalità tecnologico-finanziaria (capitolo 5), l'elevazione istituzionale ha riguardato principalmente, l'ambito religioso, che colloca l'essere umano nella dimensione cosmologica, e quello politico, che lo colloca nell'ordine sociale. In molti contesti i due ambiti sono completamente sovrapposti: il re è l'unica emanazione terrestre della divinità, condividendo con questa una comune sostanza, qualità e poteri. Il sovrano in questi casi assume il ruolo di primo sacerdote: agisce come mediatore cosmologico riuscendo ad avere il sostegno di esseri metaumani (deità, spiriti, antenati, elementi astrologici o metereologici) che gli permettono di generare pioggia o guarire gli ammalati. Questa sua natura celestiale fonda la legittimità del suo potere politico (Kertzer 1988: 52-54; Graeber e Sahlins 2017).

L'alto dei cieli è indubbiamente lo spazio in cui sono collocate di preferenza gli esseri divini, a noi il cielo interessa quando esseri umani pretendono di fare loro compagnia lassù. La connessione tra regalità e divinità è talmente ricorrente che cercare di dare un quadro esaustivo delle varie declinazioni culturalmente specifiche sarebbe oltre che noioso, impossibile. I casi più clamorosi e noti a cui accenno brevemente più avanti vanno intesi come esemplificazioni di una tendenza generalizzata alla trasmutazione ontologica del monarca in entità trascendente, tema centrale dell'antropologia politica dalla sua fondazione (Castoriadis 1975: 273; vedi anche Frazer 1915; Hocart 1927) fino al recente testo di Graeber e Sahlins (2017: 3, 318) *On Kings* che sostiene che la regalità si fonda più che su un accentramento di potere, su una trascendenza ontologica, espressa dalla credenza nella natura divina o sacra del monarca. La presa ideologica della politica verticale esce ulteriormente rafforzata dal suo ruolo di irrinunciabile raccordo tra umani e poteri sovrannaturali; il monarca si presenta come garanzia di un ordine cosmologico e sociale sancito in modo irreversibile nella fede che il popolo professa. Grazie alla gerarchia ecclesiastica e politica la trascendenza divina entra nel vissuto delle persone non come forza imprevedibile e minacciosa, ma come potenza benefica perché appropriatamente canalizzata e addomesticata. A questa consolidata genealogia di studi, contribuisco con l'applicazione di una prospettiva centrata sugli assi spaziali che permette di distinguere e quindi specificare l'altezza delle forze sovrannaturali associate alla regalità. L'apice delle strutture politiche statali non si lega ad una divinizzazione generica, ma quasi sempre verticale: le divinità collegate simbolicamente e ritualmente alla monarchia sono quasi invariabilmente celesti piuttosto che terrestri.

Tendenzialmente la divinizzazione di ciò che sta in basso, la terra, sacralizzabile come fertilità del suolo (ad esempio il culto della madre terra), si sposa a forme di culto scollegate da istituzioni politiche e religiose verticali.2* La venerazione di ciò che sta in basso non permette di enfatizzare la distanza ontologica tra umano e divino: la terra è vicina, tangibile, disponibile, si presta quindi a

visioni spirituali panteiste e immanenti piuttosto che alla celestizzazione trascendente del regnante. La devozione del suolo si può prestare ad aggiustamenti ibridi che enfatizzano la complementarietà degli elementi terrestri e celesti, ma in genere l'affermarsi della centralizzazione politica rende egemonica una visione celeste della divinità e della regalità. Il culto della terra conseguentemente tende a scomparire nelle società statali o viene relegato ad adorazione popolare secondaria, spesso associato a figure escluse dalle istituzioni legate alla ritualità regale.3*

La connessione tra una verticalità religiosa o politica accentuata e caratteri celestiali è evidente e ricorrente: il sovrano tratta le divinità in termini di parità. Nell'antichità classica diversi sovrani morti vengono divinizzati trasformandosi in stelle (Selz 2008: 21). La connessione con il sole è però la più frequente: si trova nei primi regni mesopotamici e nell'antico Egitto (Winter 2008: 84, 83; Frandsen 2008: 61-65); in zona andina l'Inca si presenta come figlio del sole, *Inti* (cfr. Silverblatt, 1987). Nella legenda Asante (Africa Occidentale) che istituisce il regno, il sacro seggio d'oro, *Sika Dwa Kofi*, elemento simbolico fondativo del potere monarchico, viene fatto scendere dal cielo sulle ginocchia del primo re [figura V.Ce.3]. In Cina gli imperatori erano onorati dell'appellativo di *Tian Zi*, “Figlio del cielo”, espressione utilizzata anche da alcuni sovrani del sud-est asiatico. Gli imperatori giapponesi, designati con un titolo che significa letteralmente "sovrano celeste", sono stati presentati per millenni come discendenti della Grande Dea del Sole *Amaterasu*; solo nel 1946, dopo due bombe atomiche, l'imperatore proclamò la propria natura umana (Han 2004).

La tradizione europea non è estranea alla celestizzazione. L'apoteosi (letteralmente dal greco rendere divino) si afferma nel Mediterraneo dell'età classica come convenzione simbolica e cerimoniale finalizzata alla formale deificazione di un umano, in genere l'apice politico o persone a lui prossime. Veniva praticata, in continuità con quanto già in uso nel vicino Oriente e in Egitto, nel mondo ellenico e nella Roma imperiale in cui, sebbene la deificazione in alcuni casi fosse promossa con la costruzione di templi già durante la vita dell'imperatore, in genere prendeva la forma di un rituale che prevedeva la produzione e pubblica esposizione di una raffigurazione scultorea in cera di un imperatore recentemente defunto. Dopo un certo numero di giorni, la statua, posta su una pira funeraria, veniva arsa per simboleggiare l'ascesa celeste mentre un'aquila, simbolo del defunto, veniva lasciata libera di volare (Coarelli 1983; Bonamente 1990; figure V.Ce.4 e 5). La celestizzazione mediante l'affiancamento dell'apice politico o comunque di nobili ad angeli diventa un *topos* artistico nella età moderna [V.Mo.2, 5-6].8* La celestizzazione è stata sublimata dal “re sole [Luigi XIV di Francia], la cui condotta pubblica suppostamente mimava i moti eterni dell'universo” (Hanley 1983: 90, 231, 329). Gli esempi di celestizzazione a cui si è brevemente accennato sopra mostrano, al di là di evidenti differenze culturali associate alla specifica simbologia che in questo testo abbiamo deciso di ignorare, una ricorrenza sistematica tra divinizzazione regale

ed elevazione astrale.
La divinizzazione del leader evidentemente non è stata considerata incompatibile con l'emergere di stati repubblicani, sedicenti democratici: la cupola del Campidoglio della capitale statunitense è ornata di un affresco dipinto tra il 1855 e il 1880 che mostra l'apoteosi – ovvero l'ascesa divina - di George Washington [figure V.Ce12, 13 e 14]. La metafora solare, come abbiamo visto ampiamente utilizzata nel corso dei secoli, viene riproposta nelle canzoni rivoluzionarie cinesi della fine degli anni Sessanta in cui Mao è paragonato ad un "rosso sole" (Rigotti 1989:99). Può essere considerato un paradosso, ma, come vedremo nei capitoli 5 e 6, appare invece coerente con i sistemi politici egemoni nel Novecento che la celestizzazione contemporanea coinvolga rivoluzionari (ma al contempo dittatori come Lenin, Mao, Kim Il-Sung) ed eroi repubblicani (presidenti come George Washington ma anche imperatori come Napoleone Bonaparte) deificati per aver spazzato via regimi monarchici e aver promesso l'uguaglianza, un'uguaglianza a cui non erano evidentemente vincolate le figure celestizzate dei leader.

La trascendenza, l'irriducibile separazione del potente dai sudditi, si costruisce spazialmente come ascesa mediante i dispositivi che abbiamo esaminato. Elevarsi, rendersi visibile da un gruppo, implica ergersi a simbolo, reificazione o impersonificazione di un'aggregazione diversificata che trova nel vertice una sua sintesi. Chi sta in alto diventa al contempo persona singola (specifica, anzi unica per qualità e meriti) e insieme dei sottomessi che riconoscono l'apice sia come parte eccezionale che come tutto indistinto, come sovrano potente e impersonificazione della massa dipendente, come icona astratta e referente tangibile, responsabile di una collettività che in lui o in lei si riconosce. Questo implica la possibilità di vedersi riconosciuto un potere concentrato e utilizzabile in maniera discrezionale, ma comporta anche di essere individuato come il bersaglio più immediato su cui riversare accuse, attribuire fallimenti, indirizzare lamentele, focalizzare la rabbia (vedi capitolo 4).
Quando i vertici religiosi e politici sono scissi si può innescare una competizione verticale tra i poteri soprattutto se, come in contesto classico europeo e del vicino oriente, con l'emergere dei monoteismi, oltre all'ambito politico quello religioso assume una propensione a rappresentarsi come vertice assoluto. Forse una delle prime espressioni documentate del conflitto per stabilire la gerarchia tra figure apicali è la narrazione biblica del fallimento della torre di Babele [figura V.Iz11] che può esser letta come punizione divina per uno dei primi tentativi umani di elevarsi architettonicamente e di insidiare così i luoghi elevati riservati alla trascendenza divina monoteista, immateriale e non appropriabile (almeno in quella fase storica) da capi politici. 4* I due vertici hanno spesso collaborato sorreggendosi vicendevolmente: il potere secolare usava la forza per

salvaguardare quello religioso e questo legittimava e santificava i poteri terreni alleati.5* Nel complesso la storia della verticalità europea è stata a lungo bicèfala, spartendosi ambiti costituiti come entità separate: lo Stato e la Chiesa. Queste due aspirazioni apicali, soprattutto quando non riescono a differenziare sufficientemente sfere ed interessi, entrano periodicamente in conflitto, contrapponendo il Papa cattolico ai vari poteri monarchici e imperiali. Spesso le tensioni si sono risolte con la sottomissione simbolica del potere terrestre a quello divino. Un esempio particolarmente significativo dell'uso della verticalità nel conflitto tra poteri apicali è la sottomissione dell'imperatore Federico I nel 1177 ai piedi di Papa Alessandro III; il complesso accordo diplomatico che genera il rituale di subordinazione prevedeva anche un reciproco abbraccio che poneva i due poteri sullo stesso piano [figura V.Ic.10].6* L'apice celestiale, politico o religioso che sia, spesso si presenta come unico, non ammette altri vertici equiparabili e proclama la propria superiorità in termini assoluti: tutti quelli che incontrano il vertice devono sottomettersi e riconoscerlo come figura superiore. La conseguente impossibilità di stabilire relazioni paritarie ha complicato diverse relazioni diplomatiche, soprattutto man mano che si sono intensificate le connessioni globali.7*

2.3. Stato, Uno e personificazione trascendente

Come hanno notato in molti le strutture gerarchiche segnalano costantemente la distinzione fondante la loro istituzione, ovvero quella tra chi esercita il potere legittimo, il detentore di una carica, e i sudditi (nelle organizzazioni monarchiche) o i cittadini (negli stati sedicenti democratici).9* Lo Stato si fonda su pubbliche dichiarazioni di potenza che esplicitano la separazione dal corpo sociale: “il potere è in primo luogo differenza tra sé e la società” (Remotti 1993: 49). La trascendenza implica scindere l'esercizio del governo e le cariche ad esso associato, sia effettivamente che simbolicamente, dalla comunità dei governati. Chi comanda si presenta come ontologicamente 'altro', attribuendosi non solo una superiorità, ma una diversa natura per spiegare e giustificare la cesura incolmabile tra sé e il corpo sociale: la regalità può essere straniera o divina, generata da una ibridazione con mostri o animali, ma mai ordinaria (Bloch 1989; Donham 1990; Graeber 2011a).

Se l'uguaglianza tra esseri umani si percepisce immediatamente in quanto siamo appartenenti ad una medesima specie, la trascendenza – la rappresentazione di Uno come incommensurabilmente meglio degli altri - va meticolosamente fabbricata nella quotidiana esibizione pubblica data l'arbitrarietà del processo di accentramento del valore: la rappresentazione simbolica riafferma la distinzione gerarchica in campi disparati che spaziano dal vestiario alla esibizione di oggetti, dalla condotta agli appellativi, dal controllo di luoghi politicamente densi al posizionamento in occasioni

rituali.10* E' in gioco il riconoscimento culturale del carattere trascendente dei governi, quindi l'accettazione del monopolio istituzionale dell'autorità legittima e, conseguentemente, la rinuncia dei sudditi/ cittadini ad attivare il loro protagonismo politico, accettando la delega al capo (Canetti 1960: 499-527; Kertzer 1988; Graeber e Sahlins 2017).

La logica gerarchica prevede che parte includente - il capo - e parte inclusa - i suoi sudditi, dipendenti, fedeli - condividano non una identica natura, perché la differenza di valore non lo permette, ma un comune destino che tutti hanno la responsabilità di sostenere, ciascuno in base alle sue prerogative. Di conseguenza, il potere centralizzato promuove una ideologia fondata sull'identificazione della sorte del popolo con quella del condottiero, la salute e la prosperità del regno con quella del sovrano, il successo dell'uno con quello dell'altro.11* Nei contesti in cui la concezione gerarchica è più evidente, il potere trascendente promette che l'obbedienza sarà premiata dalla partecipazione generale ai benefici del successo del monarca o che riceverà la protezione in quanto popolo prescelto da un Dio monoteista (Remotti 1996). La generazione di comunità politiche immaginate, culminata nella idea di nazione, è un riflesso secolare della teoria del popolo eletto legato ai monoteismi: l'affiliazione allo Stato in un caso e a una chiesa nell'altro, generano una cruciale linea di demarcazione identitaria. La sottomissione del popolo viene nobilitata con l'identificazione nel governo: i subordinati vengono premiati con politiche di elezione identitaria, caratterizzate dal riconoscimento di privilegi collettivi ai sudditi a scapito degli 'altri', ovvero gli stranieri, i nemici, gli schiavi, i fuori casta, gli infedeli.12*

Il potere statale è quindi associato all'Uno in due sensi. Primo, ha i tratti di *un* governo in molti casi di stampo monarchico o dittatoriale, sotto la direzione in genere di un maschio maturo con una ascendenza genealogica percepita come unica e in molti casi associata a forme più o meno accentuate di trascendenza divina. Secondo, il potere statale è univoco negli effetti identitari che produce nel corpo sociale in quanto genera *una* comune identità nei governati. La trascendenza è un'operazione di sintesi sociale fittizia: ricompone e incornicia la molteplicità fluida del tessuto sociale nel comune sottostare allo stesso governo.13* Se i contesti orizzontali tendono a concepire l'identità in modo performativo, ovvero come comunanza di prassi tra persone che si conoscono nella esperienza concreta di relazioni faccia-a-faccia; gli Stati anche quelli repubblicani e socialisti propongono, invece, complesse coreografie che unificano comunità immaginate sotto strutture governative inglobanti.14*

Un capo verticalizzato si ripropone in vari contesti, dalle unità domestiche ai gruppi parentali, dall'organizzazione del lavoro alle istituzioni politiche e religiose, tutte caratterizzate da una stabile concentrazione apicale del potere.15* Nonostante nella rassegna visiva mi concentri quasi esclusivamente sulla figura apicale politica e religiosa, la verticalità va intesa come un principio di

ordinamento della società nel suo complesso: la logica è riproposta e ribadita in molte delle unità costitutive del tessuto sociale, sebbene spesso con una minore enfasi e ostentazione simbolica. Il capo del governo rappresenta il tutto ma questo è frammentato in verticalità minute in base al circuito e all'ambito. L'apice politico e religioso rappresentano spesso la raffigurazione coreografica più esplicita e raffinata della verticalità sia perché hanno i mezzi per produrre icone spettacolari e durevoli sia perché rappresentano la sintesi delle disperse strutture gerarchiche presenti nel corpo sociale: hanno l'onere e l'onore di rappresentare l'Uno, il tutto sociale.

2.4. Inchini *[figure V.Ic]*

Quando conducevo ricerca in Ghana negli anni Novanta notavo che, soprattutto nelle aree rurali, le mogli che, dopo averlo cucinato, presentavano il cibo al marito spesso piegavano leggermente le ginocchia nel congedarsi, in un accenno di riverenza, non enfatizzato ma evidente. Era un atto che rivelava e confermava la subordinazione di genere all'interno del matrimonio; un gesto che si ripeteva anche quando una donna, o ancor più ragazze o bambini, si introducevano o si congedavano da persone dall'alto valore sociale. L'abbassamento giovanile e femminile ghanese si inserisce in una generale disposizione a sottomettersi mediante gesti codificati riscontrabili nei contesti storici e geografici più disparati. In Italia la genuflessioncèlla indicava un movimento simile a quello che avevo osservato in Ghana, ovvero un rapido piegamento del ginocchio destro, senza inchino, eseguito dalle ragazze per esprimere riverenza, nel presentarsi o prendere commiato da persone di riguardo. Il dislivello di posizionamento sulla scala alto / basso è quindi ottenuto da un doppio movimento: si eleva chi ha valore mentre chi è devalorizzato si abbassa intenzionalmente inchinandosi e, nei casi più estremi, prostrandosi. Chinarsi è un movimento tendenzialmente caratteristico di circuiti dove prevale una strutturazione verticale delle relazioni domestiche, lavorative, politiche e religiose. In circuiti orizzontali raramente ci si inchina; se ci si abbassa in genere è dinnanzi a figure valorizzate nell'ordine cosmologico, non in quello umano.

Il corpo può piegarsi con diverse intensità e procedure. I tipi e le forme, culturalmente specifiche, della sottomissione corporea hanno generato spesso una certa complessità lessicale, necessaria per indicare i diversi modi e significati del movimento discendente, specificando anche i relativi contesti in cui l'atto è appropriato o dovuto. In italiano il movimento discendente, oltre che con il termine inchino, è reso da vocaboli, ora un po' in disuso in seguito al parziale abbandono della pratica: la genuflessione consisteva nel piegare temporaneamente le ginocchia durante una cerimonia religiosa ma anche in presenza di capi ecclesiastici; l'ossequio manifestava un sentimento di omaggio che poteva richiedere un inchino; la riverenza rendeva visibile un sentimento di profondo e quasi timoroso rispetto, espresso inchinandosi o piegando un ginocchio; la prostrazione

o prosternazione è la posizione di chi esprime una sottomissione totale.

Le prime testimonianze scritte ed iconografiche europee e del vicino Oriente documentano un prostrarsi davanti ai sovrani che progressivamente si diffonde durante il periodo classico. La *proskýnesis* è associata ad una genuflessione come testimoniato, ad esempio, da un passaggio di Erodoto (Storie I, 134)

> Quando i Persiani si trovano per la strada, si può capire, nel modo che segue, se le persone che si incontrano sono dello stesso livello sociale. Se sono pari, si baciano sulla bocca senza pronunciare una sola parola di saluto; se uno è leggermente inferiore all'altro, egli è il solo a baciare l'altro sulla guancia; se invece è di gran lunga inferiore, si prostra e tributa la *proskýnesis* al suo superiore.

All'epoca dell'imperatore bizantino Basilio II che regna tra la fine del primo e l'alba del secondo millennio la prostrazione era un obbligo cerimoniale per chi era ammesso al suo cospetto (figura V.In.2; cfr. Kantorowicz 1957: 70). Nello stesso periodo, più ad Occidente, un signore feudale giurava inginocchiandosi una leale sottomissione ad un nobile di più alto rango. Gesti di sottomissione erano parte di diversi rituali, politici ed ecclesiastici, centrali e periferici, amministrativi e domestici, in cui si stabiliva – ma molto spesso ci si limitava a ribadire - la scala dei valori [figure V.Ic.1 e 2].16*

In molti contesti l'attenta codificazione dei tipi di inchino è sedimentata storicamente. In Giappone, a tuttora, sono riconosciuti e usati diffusamente circa sette diversi tipi di inchino: l'intensità dell'abbassarsi (il grado a cui si è tenuti a piegare la schiena e se è richiesto poggiare a terra le ginocchia e la fronte) aumenta proporzionalmente alla formalità della situazione e al dislivello di valore tra chi si inchina e chi riceve l'ossequio [figura V.Ic.4]. L'inchino più completo è noto come *dogeza*: era attivato quando le persone comuni incontravano un nobile sulla loro strada, prostrandosi al suolo e battendo le loro mani come se fossero in preghiera [figura V.Ic.5]. E' documentato un uso analogo dell'inchino in Cina almeno dal III secolo a.C., noto come *kowtow* vocabolo che significa toccare o battere la testa, perché richiedeva il contatto della fronte con il pavimento. Veniva eseguito tra l'altro al cospetto dell'imperatore; in occasioni particolarmente solenni veniva richiesto il pieno *kowtow* che prevedeva tre inginocchiamenti, ciascuno seguito da tre prostrazioni (Reinders 2015; figure V.Ic. 6 e 7). Pigafetta (1524/25) scrive nel 1522: “Quando alcuno signore è inobbediente a questo re [de China], lo fanno scorticare e seccano la pelle al sole con sale e poi la [ri]empiono de paglia o de altro; e lo fanno stare col capo basso e con le mani giunte sovra lo capo in uno luogo eminente ne la piazza, acciò allora si veda colui far zonghu, cioè reverenza”.17*

L'inchino ripropone in molteplici ambiti il tema della verticalità e di chi la incarna, perché si manifesta in relazioni asimmetriche in ambito domestico (verso il marito, il padre famiglia, gli

anziani), professionale, politico e religioso. In particolare in quest'ultimo ambito appare tuttora ritualizzato ed enfatizzato. I cristiani si inchinano davanti al Sacramento Benedetto, sia quando esposto che quando è custodito nel tabernacolo, ma anche per pregare in diversi passaggi della liturgia ordinaria. La prostrazione è una parte della complessa prossemica della preghiera islamica, articolata in diversi passaggi estremamente codificati: ci si inchina nel *sajdah* appoggiando a terra sette parti del corpo (le punte dei piedi, le ginocchia, i palmi delle mani, la zona che comprende la fronte e il naso). La chiesa ortodossa ha sei gradi di inchino che venivano praticati durante le funzioni religiose; si usava seguire le funzioni con un cuscino per mantenere la faccia e le mani pulite nonostante le frequenti prostrazioni [figure V.Ic.9].

Se si venera una divinità, appare una logica traslazione riverire i suoi alti rappresentanti terrestri. Ci si inchinava davanti al Papa per mostrare lealtà, quando si veniva ordinati oppure quando si riceveva qualche privilegio o concessione.18* Il bacio della pantofola (noto anche come *della sacra pantofola* o *della divina pantofola*) è un rito che sanciva l'obbedienza al pontefice di sovrani, nobili e clero; a volte era usato come accordo rituale per risolvere un conflitto come in occasione dell'umiliazione di Enrico IV innanzi a San Gregorio VII (1077) o quella di Federico I innanzi ad Alessandro III (1177) [figura V.Ic.10]. La sottomissione corporea come espressione di introiezione dell'ordine gerarchico mantiene la sua rilevanza a lungo: nel Concilio Vaticano del 1870 Pio IX al momento del bacio della pantofola mette un piede sulla testa del patriarca melchita di Antiochia, Gregorio II Jussuf Sayyur reticente ad accettare il dogma dell'infallibilità pontificia (Marotta 2012: 193).

In molte parti del mondo gli inchini sono oggi rari ma non ovunque. In presenza di alcuni sovrani l'etichetta in certi casi richiede tuttora una sottomissione corporea; in Thailandia, ad esempio, quando il sovrano dà udienza da una sedia non rialzata, sono i sudditi a doversi sdraiare a terra per mantenere il dislivello durante il colloquio. In Italia l'inchino permane nelle processioni: la struttura che permette il trasporto di un oggetto religioso valorizzato (una reliquia, la statua di un santo) viene elevata dai fedeli che trasportano il pesante fardello; la processione nella sua interezza (carico simbolico e massa di fedeli) si inchina e rende omaggio a poteri celesti e terrestri (Palumbo 2016).

Inchinarsi ha, in genere, una chiara connotazione di genere, legata a quella che Héritier (2004) chiama valenza differenziale dei sessi. Abbassare lo sguardo è ad esempio un atteggiamento ritenuto proprio della modestia femminile: chi fissa a terra si rende visibile senza guardare, lasciandosi scrutare da chi è gerarchicamente superiore; fissare negli occhi è infatti un gesto che rivela parità. Sebbene lo sguardo basso, così come le varie forme del piegarsi, siano gesti incorporati *in primis* dalle donne e dai subordinati, esistono interessanti forme di ribaltamento rituale quali la lavanda dei piedi da parte del Papa il Giovedì Santo o l'inginocchiarsi dell'uomo

quando propone ad una donna di sposarlo. L'inchino può anche essere altro19* ma con una strabiliante regolarità trans-culturale tende ad esprimere quella profonda riverenza, rispetto, obbedienza, lealtà, subordinazione fondata su un dislivello di valore introiettato. L'uguaglianza posturale dell'umano, bipede eretto ma terrestre, viene così negata simbolicamente: c'è chi si spalma al suolo e chi si innalza verso il cielo.

Note

1* Nell'arco costruito nel 1549 per celebrare l'entrata a Parigi di Enrico II, il padre e predecessore, Francesco I, viene raffigurato come un Ercole imponente incatenato alla società (composta da quattro figure più basse rappresentanti il clero, la nobiltà, il consiglio e il popolo) e posto all'apice della struttura architettonica (Niccoli 1979: 76-79; figura V.In.3): “il leader politico è più grande e più alto dei comuni cittadini, che rivolgono lo sguardo all'insù in rispettosa ammirazione proprio come il bambino solleva il volto per vedere l'adulto, incarnazione per lui di tutti i valori e di tutti i poteri” (Rigotti 1989: 99).

2* Il culto della madre terra ha lasciato piccole statue di figure femminili pesanti, modellate soprattutto nel Paleolitico superiore e nel primo Neolitico, prevalentemente in area europea, in medioriente e nella penisola indiana. Sono fatte spesso di terra o pietra, piuttosto che di metalli preziosi e sono collegate “al culto della fecondità della terra”; non vengono associate a luoghi di devozione centralizzati e architettonicamente raffinati che invece emergono con l'accentuarsi della verticalità cultuale; emergono “nelle primissime società agricole” e tendono ad esaurirsi in presenza di una spiccata centralizzazione politica (Caletti 2015: 147, 149; figura V.Ce.1). La venerazione di ciò che sta in basso confligge in maniera chiara con la mascolinità, la grandiosità, la raffinatezza artistica, i templi sfarzosi e lo slancio verticale delle divinità celesti associate alla regalità. Se si passa dalla documentazione archeologica a quella etnografica, Turner (2008) associa gli specialisti rituali noti come preti della terra (*earth priests*) a società acefale, ovvero a potere diffuso.

3* A volte la terra e il sottosuolo, come nella genealogia europea dalla età classica fino alla cosmologia cristiana, vengono esplicitamente associate al negativo, sede degli Inferi e dell'Inferno, come nella celebre raffigurazione dantesca che ordina il grado di moralità dei defunti su una scala verticale. Negli stati Inca ed Egiziano le divinità terrestri sono presentate come quelle originarie, soppiantate dall'affermazione monarchica che, come vedremo, enfatizza la connessione solare. In diversi regni africani, c'è una chiara separazione tra un potere politico sulle persone, associato alla aristocrazia presentata come “straniera”, e sacerdoti identificati come rappresentanti della popolazione locale sottomessa e di basso rango che curano la relazione tra umani e divinità terrestre (Graeber e Sahlins 2017: 152, 192-200).

4* Se la *Lista reale sumerica* ricorda che “la regalità calò dal cielo” (Selz 2008: 18), il passo della *Genesi* (11, 1-9) rigetta la celestizzazione del sovrano: gli uomini che aspiravano ad elevarsi entrano in competizione con la trascendenza dell'Unico Dio della tradizione ebraico-cristiana (Kessler 1999). La Bibbia stigmatizza l'elevazione delle *ziqqurat* babilonesi che materializzano uno dei primi tentativi di aspirazione celeste del vertice politico: i monarchi costruiscono un assalto al cielo aspirano per assumere i tratti di Dio, provocandone la reazione punitiva. E' interessante che nella succinta ricostruzione storica del passo biblico la sedentarizzazione e l'urbanizzazione, premesse di un'accentuata centralizzazione politica, sono legate al simbolismo dell'Uno mentre la molteplicità è associata all'insuccesso della torre, alla dispersione umana e alla frammentazione politica.

5* Kantorowiwicz (1957: 190) vede i vertici politici e religiosi nutrirsi di continui rimandi simbolici e iconici, dando vita a una trascendenza “ibrida” nel corso del Medioevo e dell'età moderna europea. Sia Dumont (1977: 33) che Graeber e Sahlins (2017) ritengono la trascendenza politica una derivazione, specificazione o separazione, di quella religiosa.

6* Curiosamente a distanza di secoli, nel 1529, la pacificazione tra l'imperatore Carlo V e il Papa Clemente VII a Roma prevedeva una dinamica simile, prima l'affermazione della preminenza verticale della Chiesa e poi un momento orizzontale (Kertzer 1988: 77-79).

7* In Cina, ad esempio, una concezione assoluta del potere secolare crea tensioni con i monaci buddisti che rifiutano di inchinarsi innanzi all'imperatore già nel settimo secolo a.C.; il problema dell'obbligo della prostrazione davanti all'imperatore si riproporrà oltre duemila anni dopo agli ambasciatori degli Stati europei (Reinders 2015).

8* Vedi ad esempio l'apoteosi di Giacomo I d'Inghilterra (1566-1625) di Peter Paul Rubens [figura V.Ce.6]; la morte di Napoleone Bonaparte (1821) scatena l'immaginario di diversi artisti che verso la metà del Ottocento dipingono la sua apoteosi [figura V.Ce.7, 8 e 9]; un simile onore avranno i suoi discendenti [figura V.Ce.10 e 11].

9* Vedi, ad esempio, Kertzer (1988); Borneman (2004); Graeber (2001: 245; cfr. Graeber, 2011a: 1–62); Graeber e Sahlins (2017).

10* Per una trattazione generale, vedi Kertzer (1988); per un esempio tratto dal contesto akan precoloniale, vedi Boni (2007); per il contesto europeo contemporaneo, vedi Bourdieu (1994) e Abélès (2001).

11* I poteri centralizzati si sono spesso presentati come intermediari indispensabili per sfruttare la potenza generatrice della natura; vedi le somiglianze tra l'ideologia del feudalesimo europeo (Duby 1978: 119), l'impero Inca precolombiano (Bouysse-Cassagne 1998: 87) e l'Etiopia contemporanea (Donham 1990).

12* L'enfasi posta nella retorica politica sul destino comune che lega sudditi e sovrano (Herzfeld 2003), permette alle élite di inibire letture centrate sulle differenze di potere e privilegi interne alla struttura sociale. Il sacrificio supremo, la morte per la patria in attività belliche, viene spesso presentato come legittimo e sensato proprio per la valenza trascendente della comunità rispetto all'individuo, per la rilevanza del fato superiore ed eterno del popolo rispetto alla sorte del singolo soldato (cfr. Anderson 1983; Gellner 1983).

13*Nella Europa medioevale i vertici politici e religiosi promuovono una comune identità mediante forme lessicali e simboliche quali il *corpus mysticum*, la *universitas*, la corona e, dal XIV secolo in Francia, anche la patria (Kantorowicz 1957: 190-267; Kertzer 1988; Abélès 2001). E' la verticalità che istituisce l'identità collettiva cristallizzata: il centro politico deve quindi rappresentare la totalità del regno (Graeber 2011a: 2).

14* Graeber e Sahlins (2017: 12) notano che "c'è una profonda affinità strutturale tra l'idea contemporanea che tutti i cittadini sono uguali 'davanti alla legge' e il principio monarchico che sono tutti uguali in quanto vittime potenziali di una violenza regale puramente arbitraria". Analogamente, Agamben (1996: 57) sostiene: "oggi il popolo non è che il vuoto supporto dell'identità statuale e unicamente come tale viene riconosciuto". Con riferimento alle democrazie rappresentative contemporanee, Bourdieu (1991: 106, 182), si sofferma sulla "alchimia della rappresentanza (nei diversi significati del termine) attraverso la quale il rappresentante crea il gruppo che lo ha creato". In epoca contemporanea, come vedremo più dettagliatamente nei capitoli 5 e 6, la sintesi raffigurativa dell'Uno produce immagini astratte piuttosto che innalzare la persona del capo di governo: i regimi marxisti hanno spesso scelto la falce e il martello, la bandiera rossa, la stella a cinque punte; il nazismo ha sposato l'aquila e la svastica mentre Mussolini ha optato per il fascio littorio; gli Stati Uniti elevano la torcia della libertà; le nazioni si dotano di bandiere (cfr. Anderson 1983). Questi simboli unitari apparentemente anonimi possono comunque prestarsi ad impersonificazioni indirette, controllandone l'esposizione pubblica o promuovendo la venerazione di genealogie di governanti che, di fatto, dotano il presidente in carica di almeno parte delle qualità trascendenti esaltate nei suoi predecessori.

15* I dislivelli di valore generano dipendenza in quanto la personalità e il destino dei singoli sono definiti in un contesto collettivo piuttosto che essere determinati individualmente. Le categorie sociali subordinate sono considerate non autosufficienti, semplicemente incapaci di prendersi cura di loro stesse in quanto ritenute deficitarie degli attributi essenziali per un protagonismo autonomo. Questa deficienza è risolta con l'integrazione subordinata in unità sociali più ampie (case, gruppi religiosi, botteghe artigianali, lignaggi, regni, nazioni): l'appartenenza gerarchica stabilisce il ruolo dei membri sottomessi sia per ciò che concerne i beni materiali e immateriali da loro attesi (lavoro,

rispetto, pagamenti, obbedienza, subordinazione) sia per ciò che concerne le loro legittime aspettative (rappresentanza politico-legale, benefici dal mondo spirituale, fecondità del suolo, soddisfacimento di bisogni primari).

16* Spesso le applicazioni più interessanti di un principio organizzativo si trovano nelle situazioni in cui sorgono conflitti e divergenze. Nel tardo tredicesimo secolo Eduardo I di Inghilterra, era al contempo monarca inglese (quindi sovrano assoluto non tenuto a sottomissioni, almeno in ambito politico) e feudatario (duca di Acquitania) dipendente dal sovrano francese Filippo IV il Bello che lo invita periodicamente a piegare il ginocchio [figure V.Ic.3].

17* L'imperatore cinese si riteneva unico emissario dei poteri celesti e quindi esigeva una sottomissione assoluta, anche da rappresentanti di autorità religiose e da ambasciatori, generando dilemmi e resistenze (Hsu 1970; Kertzer 1988: 87-88).

18* Già all'inizio del sesto secolo d.C. è documentata la sottomissione corporale dell'Imperatore Giustino I al Papa Giovanni I. Nell'*Ordo Romanus primus* redatto nell'alto medioevo ci sono numerosi riferimenti alle posture da tenere in presenza del Papa, tra cui chinare la testa in segno di venerazione.

19* Esistano usi dell'inchino che non esprimono disuguaglianza come ad esempio in alcune arti marziali. Esistono, resistenze, derisioni, sabotaggi; Scott (1990: @) ricorda un proverbio etiope che dobbiamo tenere sempre in mente: «Quando passa il gran signore, il saggio villico fa un profondo inchino e silenziosamente scoreggia».

Capitolo 3. Orizzontalità: il cerchio

> Questi due popoli, infatti, gli Sclaveni e gli Anti [gruppi slavi che si insediano nei Balcani nel VI secolo d.C.], non sono governati da un re, ma fin dall'antichità vivono in regime di democrazia, e perciò tra di loro tutti i problemi che riguardano situazioni buone o cattive vengono discussi in comunemente. Procopio di Cesarea (545) *Le Guerre Persiana, Vandalica, Gotica*. (a cura di M. Craveri), Einaudi, Torino 1977, p. 571.

> Celebre la risposta di un !Kung, normalmente noti come boscimani, alla domanda se il suo gruppo avesse capi: @ “Uno?!.. Certo che abbiamo un capo! Di fatto siamo tutti capi... ognuno di noi è se stesso” Lee The Kung san: men women and work in a foraging society 348

edizione 1985 **Dove si trova**

MI0669	USMK6	Biblioteca di scienze politiche Enrica Collotti Pischel dell'Università degli studi di Milano - Milano - MI
TO1203	UTOBB	Biblioteca Norberto Bobbio dell'Università degli Studi di Torino - Torino - TO

Edizione 1979 **Dove si trova**

BO0285	UBOAI	Biblioteca "Amilcar Cabral" - Bologna - BO
RM0267	BVECR	Biblioteca nazionale centrale - Roma - RM
RM1032	RMSSO	Biblioteca di Comunicazione e Ricerca Sociale dell'Università degli studi di Roma La Sapienza - Roma - RM
RM1700	RMSSS	Biblioteca del Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo - Roma - RM
TO0280	UTO09	Biblioteca della Fondazione Luigi Einaudi - Torino - TO

Dove prevale la verticalità, questa è visibile ai più nella sua dimensione coreografica e sfarzosa; le decisioni operative sono gestite in spazi riservati. Nella configurazione orizzontale invece i momenti di riunione sono spesso sia simbolici che operativi: si celebra l'unità del gruppo e al tempo stesso si prendono decisioni. I circuiti egualitari usano lo spazio per esprimere l'inclusione nella pari dignità dei singoli e delle variegate identità coinvolte: queste sono le premesse per un confronto dialettico a potere diffuso. Nessuno è permanentemente posizionato in una collocazione dominante rispetto agli altri; chi prende la parola può alzarsi o collocarsi al centro del consesso per aumentare la propria visibilità, ma la rottura del livellamento è sempre momentanea e circoscritta a necessità funzionali. Gli incontri spesso assumono una forma assembleare con i partecipanti collocati secondo una disposizione circolare o semi-circolare, a volte in un assetto caotico e cangiante (Detienne 2003).

La gestione orizzontale delle identità, del valore e del potere è resa bene dal dipinto di Ilya Repin dal titolo *La risposta dei cosacchi dello Zaporož'e al sultano Mehmed IV di Turchia*, che si riferisce ad un accadimento del 1676 [figura O.As.1]. I cosacchi stanno componendo collettivamente, aiutati da un letterato, al centro del dipinto, una colorita risposta ad una richiesta di sottomissione avanzata dal sultano dell'Impero ottomano, dopo che quest'ultimo era stato sconfitto dai cosacchi dell'armata dello Zaporož'e che vivevano nella odierna Ucraina meridionale. Nella loro replica, i Cosacchi irridono lo stile ampolloso del sultano inventandosi una sequela di insulti sfrenati e irritanti. Ivan Sirko, colui che viene identificato come il capo militare cosacco all'epoca dei fatti (individuato nell'uomo con i baffi sopra a chi scrive), non emerge come una figura con uno status evidentemente superiore agli altri né è collocato all'apice della raffigurazione. La confusa circolarità è il tratto caratteristico del raduno così come la scarsa uniformità dei vestiti, degli armamenti e degli ornamenti: i Cosacchi esprimono valore paritario e identità singolari, indisciplinate, lontane da una conformità a canoni prestabiliti. Repin credeva che i Cosacchi fossero "un grande popolo! Nessun altro al mondo possiede valori così radicati di libertà, uguaglianza e fraternità".

Il quadro di Repin esemplifica un'altra caratteristica ricorrente delle raffigurazioni orizzontali: il fatto che non siano, in genere, prodotti interni al contesto orizzontale, ma creati da artisti che lavoravano in e per contesti verticali. Le tracce documentarie lasciate in forma scritta, iconica o monumentaria dai contesti orizzontali sono scarse se confrontate con l'ipertrofia di simboli verticali lasciata dai governi centrali. Buona parte dei circuiti egualitari non usavano la scrittura; anche quando la conoscevano, suggerisce Scott (2009), sceglievano di privilegiare l'oralità anche per mantenere una fluidità gestionale che rischiava di essere minacciata dalla scrittura. L'orizzontalità spesso vive la transitorietà del presente, non avendo bisogno di proiettarsi indietro o avanti nel tempo per legittimare genealogie gerarchiche di sovrani. In assenza di una necessità di costruire e ribadire la differenza di valore tra esseri umani, i circuiti egualitari reificavano meno frequentemente la loro organizzazione in dipinti o costruzioni millenarie; gli elaborati di cultura materiale spesso sono costruiti in materiali deperibili, non finalizzati a sopravvivere allo scorrere del tempo. Di conseguenza, le tracce iconiche della orizzontalità, fino alle loro espressioni moderne, non sono quasi mai prodotte dai protagonisti ma vengono elaborate da estranei, spesso europei [figure O.As.2-3; O.Da,1-9].1* Solo con la diffusione della stampa emergono consistenti espressioni figurative della orizzontalità prodotte per chi la sosteneva (capitolo 4).

3.1. La diffusione del potere

Se si ammette, con Foucault (1976), che il potere è una dimensione della relazionalità umana, quella di condizionare la condotta altrui, si può convenire che tutti lo esercitiamo, sebbene con potenza e conseguenze molto diverse. La diffusione non coincide quindi con l'assenza del potere, ma con il contenimento delle dinamiche di concentrazione e quindi con la sua distribuzione: molti soggetti hanno la capacità di esercitare una influenza significativa. Sebbene il modello di organizzazione egualitario sia stato spesso caratterizzato come "acefalo", privo di capi, in realtà non si tratta di una mancanza ma di una precisa scelta di coordinamento paritario. La frammentazione dell'autorità non va considerata il frutto di uno "stato di natura", né un tratto immutabile di certe popolazioni, ma l'affermazione pratica di un sistema morale egualitario condiviso dai gruppi che deve essere continuamente ribadito a aggiornato, mediante meccanismi di livellamento sociale.

> l'auto-affermazione e l'avidità erano tenute sotto controllo attraverso complesse dinamiche che comprendevano la paura di essere vittima di stregoneria nonché il sarcasmo e il pettegolezzo... le condotte gerarchiche venivano attivamente soppresse nelle società di caccia e raccolta in cui l'egualitarismo economico e politico aveva grandi vantaggi adattivi (Trigger 2006: 23).

La distribuzione della possibilità di ricorrere alla violenza e l'enfasi sulla autonomia individuale contribuiscono a prevenire la concentrazione del potere (Evans-Pritchard 1940; Clastres 1980; Descola 1993).

In contesti prevalentemente orizzontali, la logica verticale è una opzione organizzativa concepibile, incipiente, potenziale che va neutralizzata, contenuta, marginalizzata. I giochi dei bambini,2* le norme sociali e morali, così come la visione cosmologica e mitologica, generano i presupposti per contrastare l'emergere della verticalità. I contesti egualitari lavorano per stabilire un equilibrio tra la necessità, da un lato, di prevenire l'emergere di leader carismatici e, dall'altro, di attivare le specifiche abilità individuali. Le assemblee circolari possono essere considerate la scena di tensioni, espresse in modo culturalmente specifico, tra tentativi di costituire e difendere processi decisionali a potere diffuso e inevitabili tendenze alla concentrazione del potere decisionale. Le figure investite di qualche forma di autorità non possono comandare e sono a volte socialmente marginali; il loro ruolo impone loro più che altro, obblighi verso il gruppo.3*

Clastres (1962, 1972, 1974: 77-78) ha sostenuto che la creazione di "capi" senza potere in contesti amerindiani sia stato intenzionalmente finalizzato a prevenire l'istituzionalizzazione di un potere coercitivo. Le società orizzontali non possono essere ritenute incomplete o fallimentari perché prive di umani trascendenti; sono piuttosto espressione di una logica che prevede un ordine nella differenza, con l'armonia cosmica come unica sintesi superiore ammessa.

> Le società indiane hanno saputo inventare un mezzo per neutralizzare la virulenza dell'autorità politica: hanno scelto di esserne esse stesse le fondatrici, ma in modo da non lasciar apparire il potere che come negatività subito padroneggiata; lo istituiscono secondo la sua essenza .. ma proprio per negargli ogni potenza effettiva. Così la presentazione del potere qual è offre a queste società il mezzo stesso per annullarlo (Clastres 1962: 35).

La regalità divina o sacra è un'altra istituzione verticale che si accompagna a volte ad una assenza di potere effettivo, rimanendo di ordine principalmente rituale: il principio orizzontale (una tensione ricorrente tra i segmenti sociali, un debole potere centralizzato amministrativo, a tratti una identificazione della popolazione con la divinità) convive con elementi trascendenti (una regalità impersonificata, connessa col sacro, incarnazione degli equilibri cosmologici, garante di fertilità). 4*

Dove predomina l'orizzontalità, gli strumenti per imporre la volontà collettiva sulla condotta del singolo sono negoziabili e poco punitivi; sebbene le norme morali e sociali siano ribadite con insistenza, sono relativamente pochi i comportamenti ritenuti degni di sanzione (ad esempio i fatti di sangue) rispetto alla interminabile e incomprensibile complessità delle leggi contemporanee.5* I contesti a potere diffuso non hanno in genere istituzioni finalizzate alla repressione, alla reclusione o all'esercizio della coercizione (Fassin 2017). Lee (2004: 19, 21), con riferimento alle bande di caccia e raccolta, afferma

> Il leader di una banda poteva persuadere ma non comandare. Questo importante aspetto del loro modo di vita permetteva un elevato grado di libertà, mai raggiunto in società gerarchiche.... L'egualitarismo.. non era una passiva assenza di gerarchia, le persone sono state piuttosto osservate tenere una fiera adesione ai propri principi; c'era una conscia limitazione della aggressività e dell'affermazione personale ottenuta tramite il pettegolezzo, la messa in ridicolo e altri dispositivi livellatori.

Le sanzioni nei contesti orizzontali consistono in multe, compensazioni e nei casi più estremi l'ostracismo.6* L'intendimento comune è raggiunto per consenso attraverso un confronto dialogico prolungato mediante il quale si cerca una soluzione concordata per non alienare le parti coinvolte. In molti contesti, quelli insoddisfatti con la decisione presa dall'assemblea possono “votare con i piedi”, semplicemente allontanandosi e rifiutando di sottoporsi alle decisioni collettive ma le fratture interne vengono vissute come una sconfitta e un pericolo per tutti (Kuper 1971: 17; cf. Zempléni 2003: 126). Proprio la mancata volontà di delegare la risoluzione dei conflitti ad istituzioni coercitive genera luoghi di negoziazione e mediazione che lavorano orizzontalmente.

La continua costruzione della concordia, in comunità ristrette, avviene informalmente; quando concerne gruppi sociali estesi, prende la forma di assemblee, a volte meticolosamente strutturate. Sebbene spesso siano escluse donne e giovani, che peraltro hanno modalità indirette di intervento,

le assemblee tendono ad esprimere le preferenze del corpo sociale, senza la costituzione di istituzioni politiche separate.

La sintesi collettiva egualitaria di identità diverse si fonda su una base emotiva condivisa, centrata sulla fiducia e sul riconoscimento della dipendenza reciproca dei membri: più che di tolleranza si tratta della percezione di fare parte, ogni individuo e segmento diversamente, di un medesimo processo che funziona se ciascuno contribuisce a forme di convivenza costruttiva (vedi ad esempio Sitrin 2006, Lotan Marcus 2018). Tale clima emotivo è facilitato da un controllo comune sulle risorse, una condivisione dei beni, la pari dignità di ciascuno, l'autonomia del singolo e dei segmenti sociali (Lee 2004; Woodburn 1982, 1998). Ciò avviene in gruppi relativamente piccoli in grado di costruire relazioni intime e coinvolgenti che però possono, articolandosi in modo orizzontale, costituire entità sociali e geografiche che non hanno limiti predefiniti.

Le società a potere diffuso costruiscono un'appartenenza eterogenea priva di direttive centralizzate, messaggi univoci, delimitazioni definite e voci che hanno, a priori, un'autorevolezza indubitabile nel determinare affiliazioni: la diversità non è ordinata in sintesi istituzionali codificate, né fissate in leggi o in precetti teologici.7* I segmenti sociali non sono ordinati per importanza, ma a ciascuno si riconoscono ambiti specifici di competenza. Ciò genera una polifonia riscontrabile in una varietà di appartenenze giustapposte: le relazioni si costituiscono nella differenza. Il nesso tra identità fluide e ibride e organizzazioni a potere diffuso è documentato tra i gruppi nomadi che praticano la caccia e la raccolta 8* ma anche in società almeno parzialmente dedite alla agricultura come quelle che occupavano le alture del Sud-Est asiatico fino a metà Novecento.9* La dinamicità e il sincretismo di tali contesti spinge Ingold (1999: 408) a sostenere che la nozione di società sia inadatta a descrivere: “un mondo in cui la socialità non è rinchiusa in frontiere escludenti, le persone non si definiscono come 'noi' piuttosto che 'loro', o come membri di un gruppo piuttosto che di un altro, né hanno un nome per descrivere se stessi se non il nome generico per persone”.10* Clastres (2013: 69; cfr. Viveiros de Castro 2012, 2013: 82-83; Lee 2004: 19) individua come tratto cruciale delle interazioni tra segmenti sociali orizzontali “una logica centrifuga, una logica del molteplice”: i frammenti si oppongono e ricompongono, non solo senza, ma contro una direzione centralizzata.11* Morgan (1851: 39) individua “una singolare caratteristica, relativa ai sistemi organizzativi indiani [America del Nord]... una potente nazione rapidamente si dissolveva in una moltitudine di frammenti, si perdeva e smarriva in una massa indistinta di tribù minori”.

L'idea della equivalenza di elementi differenti, applicata alle relazioni umane, viene estesa all'intero spettro degli elementi cosmologici e naturali generando credenze religiose politeiste se non panteiste o animiste, aperte a interpretazioni individuali (Remotti 1996; Graeber 2012a: 231-232). L'umanità, a differenza della visione antropocentrica che prevale nelle religioni monoteiste, non è il

vertice superiore della vita terrestre: il cosmo è composto da infiniti esseri e sostanze di pari dignità: l'umanità è un frammento di un caleidoscopio pulsante immenso, mutevole e privo di centro (Svobodová 2012: 133-134; Descola 1993: 221; Viveiros de Castro 2012: 48; Clastres 2013: 68). La diversità irriducibile del vivente può essere unificata solo da una forza intangibile e onnipresente, che pervade tutto e si presenta in ogni aspetto, senza costituire diversità valoriale. Una tale concezione della trascendenza non si presta ad appropriazioni politiche, a differenza delle ideologie fondate sull'antropocentrismo, sulla possibilità di impersonificare il divino e sulla credenza in popoli eletti (Howell 1985; Lee e Daly 1999).

E' evidente che la logica organizzativa orissontale riemerge, con più o meno forza, come quotidianità o come aspirazione, se Colin Ward (1973: 65) fa da eco a molte società a potere diffuso documentate etnograficamente e storicamente quando scrive: "L'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, propone insomma una massa di società e non una società di massa". Una concezione dinamica e diversificata della identità collettiva viene riproposta anche nei movimenti sociali contemporanei, come ad esempio dimostra il successo del concetto di "moltitudine" proposto da Hardt e Negri (2000). Si concepisce sempre più il movimento non più come un soggetto unitario guidato dall'alto, ma come unione di lotte molteplici che respingono tentativi verticali di generare una rigida ed omogenea affiliazione identitaria (quindi si ripudiano bandiere e simboli; vedi Flesher Fominaya 2014). L'idea della rete, una metafora organizzativa orizzontale e priva di centro, è ricorrente. Zibechi (2012: 68, 71, 80, 296; cfr. Nunes 2014) sostiene che "l'(auto) affermazione nella differenza" sia un punto di forza delle nuove soggettività politiche emerse dal basso in America Latina all'inizio del nuovo millennio; rompendo con la tradizione sindacale, "la lotta è condotta attraverso e per il rafforzamento delle differenze... l'emergere del multiplo – una molteplicità di tempi/ spazi espressivi che non possono essere rappresentati – impedisce la rappresentanza come sintesi Stato-centrica".

3.2. La logica del cerchio

In contesti egualitari si rifiuta la disvalenza, ovvero la credenza che certe persone o categorie sociali abbiano una importanza superiore, e quindi si rifiuta l'uso dell'asse verticale per esprimere una differenziazione di rango. Le relazioni sono gestite su un piano orizzontale; nessuno sta stabilmente più in alto o più in basso degli altri. Non essendoci gerarchie prefissate, la disposizione dei corpi sarà spesso, almeno in parte, caotica; eppure la partecipazione ad attività collettive (momenti ricreativi, attività rituali, incontri decisionali) necessariamente genera forme dislocando i presenti nello spazio. Il cerchio è la forma che spesso assume la gestione egualitaria dell'attenzione e della

parola pubblica quando il potere è diffuso perché esprime, meglio di altre, equivalenza e inclusione: è la forma in cui ogni punto ha un posizionamento equivalente agli altri; la parità tra i presenti è espressa dalla loro collocazione ad ugual distanza dal centro e dall'assoluta reciprocità visiva dei partecipanti. La circonferenza afferma spazialmente l'uguaglianza della folla accalcata a vedere uno spettacolo, di chi prega insieme nei *rainbow*, degli iniziandi che vengono guidati in un rituale, di chi partecipa in una danza, dei gruppi che compongono le assemblee confederali. Stare in cerchio può prevedere il contatto fisico, dandosi ad esempio la mano o ballando mentre nella costruzione coreografica della verticalità, la figura apicale è irraggiungibile oppure l'interazione corporea prevede un dislivello della membra che entrano a contatto, ad esempio nel bacio alla pantofola del Papa.12* I luoghi privilegiati della dimensione piatta del potere sono le piazze e le radure, dove ci si incontra per feste, riunioni e assemblee.

I ritrovi ludici, rituali e ricreativi spesso collocano i partecipanti in una circonferenza.13* Tra questi i balli sono momenti cruciali in cui viene espressa l'organizzazione del gruppo e spesso assumono una forma circolare. Se ne trovano raffigurazioni in contesto indigeno americano,14* tra i pastori dell'Africa orientale 15*, nel pacifico e tra gli aborigeni australiani 16*. La danza popolare europea ha una lunga tradizione di movimenti circolari, ben documentata dal Medio Evo ma comunemente praticata fino a qualche decennio fa.17* In tutti i casi descritti, il gruppo di ballerini, differenziato spesso solo su linee di genere ed età, forma un corpo unico di frammenti equivalenti che si dispongono in modo più o meno caotico, ma circolare.

"La danza in circolo è un patrimonio culturale antichissimo e come tale si è trasmesso dagli stadi primitivi a quelli più recenti, conservandosi intatto malgrado l'evolversi delle culture" (Curt Sachs, Storia della danza, Milano 1980@) INTRONATI Prestabile Coll. 0254/ 0005 @

VIGNOLA-Comunale F. Selmi- CollocazioneDEWEY 792.809 Sachs C

Le spirali e i cerchi concentrici sono sviluppi e varianti della disposizione in tondo che ne conservano la circolarità piatta sebbene facciano emergere il dilemma della occupazione del centro. La collocazione al cuore del cerchio ha una valenza particolare che rompe la simmetria perfetta della forma circolare: distingue ruoli e competenze, sebbene non esprima la stessa cesura della collocazione rialzata. In alcuni contesti la presenza al cuore del raduno è transitoria, ad esempio quando nelle danze a cerchio una o più persone attirano l'attenzione temporaneamente [figura O.Da.13] o quando chi parla si colloca momentaneamente all'interno della circonferenza disegnata dalla folla, come visibile nella raffigurazione del processo a Red Jacket [figura O.Ce.8; cfr. O.Ce.4]. In altre situazioni l'occupazione del centro è stabile ma funzionale allo svolgimento dell'evento, come quando si offre uno spettacolo ad una folla, piuttosto che ad assumere connotati di supremazia

[figure O.As.1, 4, 7]. La collocazione al centro può anche essere la manifestazione di verticalità embrionali che, se non vengono contenute e neutralizzate, possono svilupparsi e mettere in crisi la logica orizzontale (vedi capitolo 4).

Normalmente le assemblee sono caratterizzate da una dialettica attiva tra tendenze che portano ad una concentrazione di potere, derivanti dalla capacità oratoria o da specifici ruoli procedurali, e una tendenza opposta finalizzata a diffondere il potere. Per esempio, in area Ochollo i "dignitari" incaricati di convocare l'assemblea e assicurarsi che le sue decisioni vengano implementate rimangono in carica per una "durata limitata"; la loro autorità si fonda sulla saggezza e sul rispetto dovuto agli anziani (Abélès and Abélès 1976: 89). Tra i Cosacchi "l'organizzazione è stata inizialmente [tardo XVI° secolo] dominata dall'assemblea (il 'cerchio'), i capi e gli altri incaricati erano delegati revocabili" (O.Ce.1; Lebedinsky 2003: 147). Bassi (1996: 155) sostiene che nelle assemblee borana (Africa nord-orientale) ci siano "leaders" selezionati dai clan, ma dovrebbero essere "*super partes*" e le loro "prerogative .. in ambito decisionale restano confinate entro limiti precisi, con un ruolo che può essere descritto in termini di esperto da consultare in caso di disaccordo o per meglio valutare una data situazione... I leader... non possono imporre le loro decisioni o il loro volere e, per questo motivo, non possono essere considerati dei capi".

I processi deliberativi assembleari sono facilitati dalla autonomia e dalla "gestione di risorse basilari – come la terra, il pascolo, le risorse idriche e le piante e gli alberi non coltivati — come proprietà comune, aperta e disponibile a tutti i membri della tribù o della sezione tribale" (Salzman 1999: 41). Non è quindi sorprendente che alcune tra le forme più elaborate e persistenti di assemblee orizzontali documentate con il metodo etnografico siano localizzate in contesti pastorali o in comunità inclini alla razzia per organizzare l'azione militare e dividere il bottino (Detienne 2003b). Riunioni di guerrieri, al di fuori della struttura organizzativa dello Stato, hanno spesso sottolineato l'uguaglianza; sono esemplificative le assemblee di alcune società caucasiche fino alla metà del diciannovesimo secolo (O.As.1-2; O.Da.1-3, 10; O.Ce.1; Lebedynsky 2003; Charachidzé 2003) e quelle delle navi pirata dell'inizio del diciottesimo secolo (Rediker 2004).

La forma organizzativa orizzontale a cerchio non è un residuo di un passato romantico o un ideale utopico da proiettare in un futuro irraggiungibile: è piuttosto una opzione praticabile e praticata che plasma ambiti significativi della contemporaneità ed in particolare, come vedremo nel capitolo 7, nei movimenti sociali dell'ultimo decennio. La sociologia del terzo millennio ha posto l'attenzione sulla capacità creativa della orizzontalità. Quelli che sono stati chiamati "cerchi collaborativi" si possono produrre in diversi ambiti (scienza, arte, movimenti sociali, imprenditoria, sottoculture) e tendono a coniugare due dimensioni: primo, una tendenza alla parità riscontrabile in "livelli simili

di status, risorse, conoscenza ed esperienza", elementi che "facilitano il libero fluire di idee, cooperazione e il mantenimento di interazioni bilanciate che consolidano la stabilità e lo sviluppo del gruppo"; secondo, le "relazioni egualitarie" necessitano di intimità e armonia emotiva, generate dal piacere della compresenza, dalla fiducia tra i partecipanti, consolidate da legami di co-residenza, amicizia, stima professionale ed espresse da una intensa reciprocità nello scambio di doni (Parker e Corte 2017: 265).

Oggi si usano organizzazioni a cerchio nello scautismo e negli ecovillaggi, in cui l'idea della equivalenza, l'uguaglianza di dignità e valore, è estesa a tutti gli organismi e gli elementi [vedi figure O.Ce.2-3].

> il cerchio è la forma che spesso assume una comunità di ecovillaggio, o una gruppo di persone che decide di condividere un percorso sulla base dell'uguaglianza tra individui. Il termine uguaglianza non è inteso come un appiattimento generale dove si ignorano le specificità e le caratteristiche dei singoli individui ma un principio di condivisione del potere grazie al quale tutti i membri del gruppo sono chiamati a partecipare... Come racconta Mario Cecchi, uno dei primi membri del popolo degli Elfi, dell'Appennino pistoiese, fondatore della comunità di Avalon: "Il cerchio è il simbolo di una società orizzontale dove non vi è un capo e le decisioni sono prese per consenso. Tutti sono equidistanti dal centro, dove risiede il potere, l'invisibile, il Grande Spirito, il Grande Mistero. Ognuno attraverso l'espressione di sé è un tramite dell'energia; ognuno è tenuto a parlare col cuore, con amore e con gratitudine verso i propri fratelli e sorelle, per il divino che è in noi e intorno a noi, per l'opportunità che ci stiamo dando di essere qui, in cerchio, in condivisione, per tutti gli esseri viventi e non: il popolo delle piante, degli animali, il popolo alato e delle pietre.18*

Alcuni incontri circolari hanno finalità decisionali, ovvero mirano a costruire il consenso su tematiche di interesse collettivo che possono riguardare l'organizzazione di momenti rituali, l'amministrazione della giustizia, la gestione delle risorse comuni. Disporsi su una circonferenza permette di avere una collocazione dei presenti funzionale a quello che si fa in contesti assembleari: parlare ed ascoltarsi riuscendo a guardarsi in faccia reciprocamente.19* Nei contesti orizzontali il cerchio assume un valore simbolico cruciale, tanto che la figura geometrica diventa, talvolta sinonimo di assemblea, come ad esempio tra i cosacchi nel tardo XVI° secolo (Lebedinsky 2003: 147) e nei raduni della *Rainbow Family of Living Light* o della *Rete Italiana Villaggi Ecologici* [O.Ce.1-2].

La circolarità è la forma scelta per facilitare complessi processi finalizzati all'armonizzazione di volontà parzialmente discordanti: i partecipanti gestiscono "gli affari comuni...[e] raggiungono decisioni discutendo insieme" (Detienne 2003b: 16; cfr. Richards 1971: 3). Nelle assemblee si condividono informazioni e si delibera senza delegare a leader, nominare rappresentanti o ricorrere a votazioni: "gli incontri volontari sono molto facilitati dall'avvento di individui liberi inclini

all'uguaglianza" (Detienne 2003b: 28; cfr. Byock 2002). L'equivalenza dei partecipanti permette di evitare la separazione tra società e istituzione politica: il cerchio esprime il potere diretto e immanente del corpo sociale (Clastres 2013: 26). Nonostante la letteratura sottolinei il mescolamento non autoritario delle differenze in quelli che alcuni riconoscono come contesti "egualitari" (Woodburn 1982; Salzman 1999), sono evidenti, in alcuni casi, disparità di genere, età e collocazione parentale che si riflettono in criteri discriminanti ed escludenti nella partecipazione alle assemblee a discapito di donne, "stranieri", schiavi, giovani.

3.3. Giustizie comunitarie

Tra gli ambiti di interesse pubblico gestito orizzontalmente, figura in maniera prominente la pacificazione dei conflitti, in particolare di quelli che coinvolgono fatti di sangue. In sintesi, nei contesti dove prevale una visione gerarchica e verticale, le dinamiche di gestione di quella che viene legiferata come devianza sociale prevedono procedimenti finalizzati alla punizione tramite processi burocratici gestiti da specialisti che quantificano la pena appropriata al crimine (Fassin 2017). Dove prevale invece una visione egualitaria del valore sociale, la dinamica orizzontale di contenimento della conflittualità prevede che la sede deliberativa sia un consesso allargato, consustanziale con il tessuto sociale; che la finalità sia il ripristino della armonia complessiva, come scrive Nash (1997: 261; cfr. Montagu 1978: 12-13) rispetto al concetto zapatista di giustizia, "non punire ma restituire a ciascuno ciò che merita"; che la sanzione prevista per chi compie ciò che si riconosce essere una offesa al singolo o alla collettività consista nell'allontanamento definitivo – la dichiarazione di non accettazione sociale - o nell'assolvimento di compensazioni (molto diversificate tra loro in base al contesto culturale), rimanendo l'imputato libero. Il luogo assembleare al centro dei processi di gestione della conflittualità è spesso strutturato in modo simmetrico e orizzontale. Nella figura O.Ce.8 è dipinto il processo tenuto nel 1801 a cui fu chiamato un nativo Seneca, denominato Red Jacket perché indossava spesso un giacchetto rosso, dal suo rivale Cornplanter che lo accusò di stregoneria; nell'immagine è raffigurata l'arringa difensiva di Red Jacket che venne scagionato dalla folla accalcata in cerchio attorno a lui (cfr. O.Ce.4).

Gli Inuit, comunemente detti eschimesi esemplificano la gestione orizzontale di condotte ritenute contro le norme. Come nella maggior parte dei contesti egualitari, i principi morali non erano né rigidamente codificati, né scritti; al contrario erano volutamente applicati in modo contestuale, quindi disomogeneo: "le 'leggi' erano principalmente elaborate dalla tradizione orale (leggende, miti, storie) depositate e trasmesse nelle menti della gente da sciamani, anziani e leaders" (Loukacheva 2012: 203, 4). La volontà di mantenere il processo giuridico fluido e adattabile si riflette nella preferenza per la trasmissione orale delle norme anche in contesti che conoscevano la

scrittura come, ad esempio, quello islandese intorno all'anno mille,

> colui che recita la legge (*lögsögumaðr*) veniva eletto a presiedere la *lögrétta* [il concilio legislativo] per un periodo di tre anni. Ogni anno alla Roccia della Legge (*lögberg*) recitava a memoria un terzo delle leggi. La presenza a questa cerimonia era richiesta ad ogni *goði* [leader carismatico delle assemblee minori] e ai consiglieri della *lögrétta*. Loro ed altre persone interessate sedevano nel prato circostante, probabilmente suggerendo emendamenti e correzioni e prendendo parte alla discussione sui temi legali... Nonostante la posizione di colui che recita la legge fosse prestigiosa, comportava poco o nessun potere ufficiale (Byock 2002: 5; cfr. Scott 2009: 220-237; Barclay 1990; Amborn 2019).

Sebbene gli Inuit mostrassero una "ideologia di buona volontà, cooperazione ed eguaglianza chiaramente enunciata" (Eckett e Newmark 1980: 193), le relazioni negli anni venti del Novecento erano fortemente conflittuali come appare dalla prima documentazione etnografica raccolta. Le dispute e i regolamenti riguardavano, come in altri contesti, principalmente "la violenza inter-personale, la condivisione delle risorse alimentari, l'attività riproduttiva – accesso sessuale e relazioni matrimoniali, la condotta da tenere nella caccia, accesso alle località di caccia, il meccanismo di obblighi reciproci" (Loukacheva 2012: 209).
Il controllo collettivo sulle condotte individuali vedeva protagonista "l'opinione pubblica comunitaria" e prendeva la forma di accuse di non rispettare tabù, di assumere una condotta anti-sociale; sono quelle che Barclay (1990: 44-46; cfr. Amborn 2019) chiama sanzioni "diffuse" o "religiose". I dispositivi per penalizzare la condotta ritenuta impropria erano in parte innestati sulle dinamiche sociali ordinarie: "prendere in giro, spettegolare, ignorare, deridere e minacciare di vendetta magica"; esistevano anche strumenti formalizzati quali la messa al bando o confronti fisici (lotta o pugni dati e presi passivamente con le due parti che si alternavano nel colpire, normalmente sulle spalle).

> I modi legali inuit erano orientati al ritorno della pace e della conciliazione comunitaria piuttosto che all'esercizio della giustizia mediante punizioni. Quindi le sanzioni Inuit tradizionali cercavano di aiutare chi aveva commesso l'offesa piuttosto che imporgli una pena; la determinazione della colpa e la sentenza erano misurati sulla situazione di chi commetteva l'offesa piuttosto che sul danno compiuto; il sistema consuetudinario di controllo sociale era caratterizzato dalla flessibilità.

Un modo peculiare ed affascinante di risolvere le dispute, per cui gli Inuit sono noti, erano i duelli canori, un dispositivo dal "valore psicoterapeutico e catartico, con gli uditori che agivano da giudice" con l'intenzione di generare un sollievo emotivo alle parti (Loukacheva 2012: 205; cfr. Barclay 1990: 25; Chua 2015). I duelli canori, accompagnati dal ritmo di tamburelli, avvenivano in genere in grossi igloo comunitari, dove ci si riuniva in cerchio per banchettare e socializzare nei

mesi invernali [vedi figura O.Ce.9].

> Siccome l'esito del duello dipendeva dalla reazione dell'uditorio, buona parte dell'abilità era finalizzata a coinvolgere ed eccitare i presenti. I due avversari si alternavano nel proporre i loro canti, che contenevano reciproci insulti e accuse... Ci si attendeva che il duello si concludesse grazie all'ilarità del pubblico in grado di annegare i cattivi sentimenti dei rivali che dovevano liberarsi della loro animosità ridendo per poi tornare ad una relazione amichevole (Eckett e Newmark 1980: 192).

In altri contesti Barclay (1990) illustra l'uso di assemblee per esercitare pressione al fine di mediare tra gruppo dell'offeso e dell'offensore e stipulare una compensazione che portasse al ripristino dell'armonia. Amborn (2019: 1, 69-81) descrive minuziosamente le dinamiche "legali" di fine secondo millennio in aree rurali del corno d'Africa: ne emerge una struttura "policefalica" con assemblee che interagiscono con figure rituali carismatiche e capi dei segmenti parentali nella gestione delle tensioni sociali. La prima pagina del libro narra il mito di fondazione della giustizia orizzontale, raccolto nella Etiopia rurale.

> Ci fu una rissa tra due fratelli, e uno dei due perse la vita. Il capo clan trovò il sopravvissuto responsabile della morte, e ordinò la pena di morte. Notizia di questo verdetto arrivò all'uomo colpevole nel suo nascondiglio. Chiamò i suoi amici e spiegò loro l'accaduto: il fratello lo aveva raggirato e poi aggredito. Nella lotta, il fratello era perito sotto le ferite che gli aveva inflitto. Gli ascoltatori decisero di formare una delegazione che avrebbe affrontato le accuse in futuro. Dopo aver esaminato le circostanze, le soluzioni si sarebbero trovate mediante il consenso comune. Da ora in avanti, dichiararono, il capo clan non avrebbe più potuto decidere da solo; anzi, da quel momento sarebbe stato completamente estromesso dal processo. Gli verrà notificato il verdetto una volta raggiunto, e il suo ruolo sarà solo di ratificarlo. Questo è successo molto, molto tempo fa, e questa è la nostra tradizione.

Quello che interessa non è la veridicità storica del mito fondativo, ma la sua cogenza nel mostrare le logiche alternative di sistemi di amministrazione verticali e orizzontali. E' evidente un protagonismo diffuso, continue negoziazioni, l'assenza di figure specializzate e un'ampio margine di adattamenti specifici personalizzando la sanzione. Una storia raccontata nella Etiopia rurale esemplifica la creatività di questi sistemi in confronto alla rigidità burocratica di quello degli Stati contemporanei. In quel contesto una rigida norma regolava l'entrata nella fase della vita in cui ad un uomo era consentito avere figli, ma un giovane violò la consuetudine.

> I rappresentanti del grado Gada più anziano [detentori di una particolare autorità sulla questione] decisero di espellere il giovane padre, in accordo con la tradizione. Lui e la sua compagna vissero nella selva. Era un giovane forte e scaltro e uccise molte lepri e gazzelle. La sua compagna partorì un bimbo sano. Quando venne il tempo della festa *pulate* per il suo gruppo di età [il rito di iniziazione che segna un passaggio di status], gli anziani gli permisero

> di partecipare. Dopo la sua iniziazione.. chiese perdono per la sua condotta e pregò di convocare un'altra assemblea per discutere della reincorporazione della sua giovane famiglia. Ci fu consenso che era una persona rispettabile nonostante il suo grave misfatto. Una notte, la coppia fu fatta tornare dalla selva e condotta bendata al luogo di culto, dove vennero coperti come due cadaveri in una stoffa avvolgente. Il giorno successivo, nel corso di una cerimonia il tessuto fu rimosso davanti a tutta la popolazione. Erano ora persone pienamente riconosciute (Amborn 2019: 98-99).

In Europa modalità analoghe di gestire la conflittualità non sono sepolte dalla giustizia istituzionale, ma certamente sono in difficoltà. Portelli (2015: 122, 123), ad esempio, sostiene che in un quartiere di edilizia popolare di Barcellona sotto sgombero, caratterizzato da una sua spiccata autonomia politica, continuassero ad esistere nel terzo millennio dispositivi informali per diluire le tensioni attraverso la "autogesione orizzontale della coesistenza": le dense reti familiari e amicali, le chiacchiere dei vicini in capannelli, il pettegolezzo, la festa annuale della comunità. Eppure proprio la minaccia dello sgombero fa salire la tensione, i residenti iniziano a ricorrere a "procedure legali in tribunale o con la polizia: aderivano quindi ad una forma verticale di gestione della coesistenza, mediata dalle istituzioni, che penetravano l'area".

Il resoconto di Martinelli (2019: 37-40), medico italiano che collabora da quasi vent'anni con gli zapatisti, su una assemblea zapatista che era chiamata a gestire "un grossissimo ammanco di denaro nelle casse della Clinica... [per cui] sono sotto processo quasi tutti i coordinatori della clinica e qualche promotore", ci porta nel clima e nei tempi della gestione orizzontale, ma soprattutto mostra come l'assemblea, diffondendo il potere di parola, permette a tutti di cambiare gli esiti del processo. L'assemblea è convocata su tre giorni e coinvolge "più di trecento persone".

> I coordinatori della clinica hanno ammesso la scomparsa di una grossa quantità di denaro.... da più di un anno la contabilità è diventata molto disordinata, e in pratica nessuno è stato in grado di dire con esattezza quanto denaro è entrato nelle casse della clinica e quanto ne è uscito... Qualcuno del *Comité Clandestino* [Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG), organo dirigente dell'Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ovvero la massima autorità dell'area] ha cercato di colpevolizzare i compagni e le compagne che lavorano in clinica, quelli che vengono chiamati *promotores de salud*, addirittura arrivando ad accusarli di aver dissipato il *dinero del pueblo*... i poveri *promotores de salud* .. al momento sembrano poter costituire un quasi credibile capro espiatorio che – a parte poter essere una possibile uscita da questa situazione intricata, e già vedo diminuire la preoccupazione sulla faccia dei veri responsabili, cioè i coordinatori della clinica – potrebbe anche accelerare la fine della riunione con gran sollievo generale. Però non va così, dopo una lunga pausa di meditazione, una delle tante che accompagnano tutte le riunioni, e dopo che ogni gruppo si è riunito a valutare le ultime parole ascoltate, uno dei rappresentanti della comunità di Nachitom chiede la parola e … le sue parole cadono come macigni su tutti noi... - La vera colpa .. è delle nostre Autorità, è a loro che è stato dato dal popolo il compito di amministrare le entrate e le uscite di tutte le aree di lavoro, e di vigilare che tutti, ogni singola persona, non commetta errori, omissioni o alcun tipo di infrazione... Qui comanda il popolo, e il governo obbedisce.

I contesti orizzontali rifiutano la trascendenza politica come quella giudiziaria: le tensioni si risolvono grazie al tessuto sociale nella circolazione della parola.

3.4. Confederazioni orizzontali

In ambito geografico, Springer (2014b: 408, 409, 410) ha recentemente confrontato Harvey sulla possibilità di un'organizzazione orizzontale su ampia scala territoriale, di un coordinamento senza un vertice a rappresentarlo, guidarlo, dirigerlo. Springer sostiene che "appiattire il mondo... non significa che vengano recisi flussi di affinità e che si rinunci a reti di cooperazione", ma "l'apertura di un politica orizzontale e rizomatica". Il riferimento è a Deleuze e Guattari (1980: 39, 40-41, 42) che hanno sostenuto che la crescita di strutture sociali egualitarie assuma la forma del rizoma ovvero la progressiva modifica di un fusto con una struttura reticolare a decorso sotterraneo e parallelo alla superficie. Alcuni dei principi di rizomaticità ricordano quelli della logica orizzontale: la negazione del centro e dell'Uno a favore della molteplicità; la connessione avviene tra elementi eterogenei non divisi su diversi livelli, "qualsiasi punto di un rizoma può essere connesso con qualsiasi altro punto, e deve esserlo". I rizomi si espansono ma secondo un modello di espansione alternativo alla verticalità gerarchica della immagine arborea

Coordinarsi in una lega o confederarsi esprime la dinamica di convergenza di segmenti equivalenti, che favoriscono la cooperazione volontaria tra le parti su obiettivi comuni, una sintonia di analisi che permetta un'azione condivisa. La confederazione evoca un principio di eguaglianza tra i partecipanti, ma questi possono essere istituzioni verticali; quando si parla di confederazioni si fa spesso riferimento ad accordi tra Stati o sindacati. Qui l'interesse invece è su forme confederali che collegano gruppi che interagiscono al loro interno con relazioni faccia-a-faccia egualitarie: esamino quindi forme di coordinamento assembleare di contesti in cui il processo decisionale prevalente o perlomeno rilevante sia l'assemblea. Nello strutturarsi in confederazione, il principio orizzontale deve affrontare il potenziale pericolo di una differenziazione tra livelli bassi, quelli delle assemblee periferiche, e quelli alti, ovvero i convegni dei rappresentanti delle unità disperse. La rappresentanza attiva un principio verticale che può rimanere più o meno contenuto in base ai controlli sociali esercitati sulle personalità di maggior prestigio o con ruoli codificati all'interno del processo decisionale. Perché la confederazione rimanga l'espressione di orizzontalità, piuttosto che assumere progressivamente la forma della gerarchia istituzionale, il potere deve rimanere nei frammenti periferici piuttosto che nei delegati o rappresentanti: in breve, le sedute assembleari del livello superiore devono essere monitorate e modificabili dal basso, piuttosto che assumere un'autorità superiore e indipendente dal volere dei più. L'adesione a progetti confederali deve essere

volontaria e contestuale e quindi ratificata non dai portavoce delle varie parti che mettono a punto la proposta unitaria, ma dal tessuto sociale nel suo complesso. Discuto brevemente alcune forme di organizzazione confederale che hanno mantenuto un discreto grado di orizzontalità, per illustrare le tecniche di contenimento di verticalità emergenti.

Un primo celebrato esempio lo troviamo nelle *thing*, la radice usata per designare diverse assemblee del nord Atlantico europeo, documentate nella preistoria germanica, ma anche in età classica [O.As.2] e moderna. 20* Si riunivano a cadenze prestabilite, in genere in primavera ed estate, in luoghi facilmente raggiungibili. Oltre alla dimensione più prettamente politica e giudiziaria finalizzata alla gestione di faide e dispute nonché all'elezione dei re, e in assenza di questi, alla conduzione delle relazioni diplomatiche, le assemblee erano momenti di raduno e coordinamento: si stabilivano fidanzamenti; circolavano notizie; si commerciava; si stringevano alleanze; si conducevano attività religiose e rituali; si raccontavano storie. Sebbene le assemblee fossero sensibili a personalità influenti, quale il *lögmaðr*, il custode della legge, lasciavano spazio per l'espressione diretta dei propri sentimenti da parte della folla, nella forma di mugugni di disapprovazione oppure nello sbattere del metallo delle armi per esprimere consenso (Iversen 2013).21* Intorno all'anno mille in diverse aree scandinave, britanniche, germaniche e danesi l'organizzazione politica e giuridica prevedeva un sistema con assemblee locali con partecipazione diffusa e al contempo livelli superiori di coordinamento con l'invio di delegati per raggiungere il consenso su questioni giuridiche concernenti comunità più ampie (Ødegaard 2013). Le assemblee erano “forse l'agente più importante nella dinamica politica medievale [dell'Europa scandinava]” (Sanmark, Semple, Mehler e Frode 2013: 1), ma convivevano con quelle che nel primo Medio Evo erano deboli centralizzazioni politiche, incarnate da condottieri e aristocratici carismatici che ne limitavano il raggio e l'autonomia in un sistema di potere “policefalico”.

Con la colonizzazione dell'Islanda, tra la fine del nono e l'inizio del decimo secolo, si creò una situazione in cui la verticalità venne contenuta e l'orizzontalità divenne il cardine organizzativo. L'occupazione dell'isola, come quella di altre regioni del Nord Atlantico, non fu pianificata da governi centrali, ma fu piuttosto frutto di varie ondate migratorie condotte indipendentemente da qualche decina di migliaia di coloni, quelli che siamo abituati a chiamare Vichinghi, denominati Norse nella letteratura scientifica: erano soggetti liberi e autonomi, portatori di eguale status provenienti da diverse aree del mondo celtico e scandinavo. L'isola si organizzò su assemblee locali strutturate su uomini carismatici, i *goðar* (sing. *goði)*, che avevano però un incarico revocabile e spesso uno status economico equivalente a quello del loro seguito. Ogni islandese sceglieva a quale *goði* fare riferimento ma non pagava tasse di protezione, né era soggetto a relazioni gerarchiche: “Gli islandesi di inizio decimo secolo hanno escluso signori con potere coercitivo e hanno esteso il

mandato dell'assemblea a coprire l'intero spettro degli interessi dei contadini liberi possessori di terra" (Byock 2002: 4).

Al cuore della amministrazione orizzontale islandese c'era l'assemblea annuale di tutta l'isola, nota come *althing*, istituita nel 930 circa; rimase per secoli la principale forma di coordinamento politico, legale e diplomatico dell'Islanda indipendente [figura O.As.3]. L'*althing* aggregava tutte le assemblee disperse attivando non solo i *goðar*, ma anche tanti uomini e donne libere che si affollavano per due settimane a Giugno, nel periodo di clima più mite quello della luce ininterrotta (cfr. Morgan 1851: 74-75). Secondo Byock (2002: 5) è stato un luogo dove si negoziava il potere tra gruppi e leader carismatici islandesi, attraverso il duello, la mediazione, l'arbitrato; l'autore descrive in questo modo uno dei momenti più importanti del *althing*, l'incontro dell'organo legislativo.

> La *lögrétta* [l'incontro del concilio legislativo] e le corti erano tenute all'aperto. Alla *lögrétta* i partecipanti erano seduti su panche, organizzate in tre cerchi concentrici. I *goðar* occupavano le panche nel centro di mezzo, con i loro consiglieri che si sedevano sulle panche al loro interno ed esterno. In questo modo ogni *goði* sedeva con un uomo libero davanti e un altro dietro, e quasi certamente le sue decisioni erano moderate dai loro consigli.

L'*althing* si dimostrò efficace e flessibile nella sua organizzazione fino alla sottomissione dell'Islanda alla corona norvegese nel 1264. La sorte dell'amministrazione orizzontale islandese ricorda quella di altre assemblee della Europa settentrionale, che vennero ridimensionate o sottomesse dalla graduale affermazione della verticalità monarchica; questa non necessariamente le bandisce, più spesso le piega ai voleri della pianificazione centralizzata, riducendole ad apparati di governo in buona parte diretti dal centro (Ødegaard 2013).

Dall'altra parte dell'Atlantico, negli attuali Stati Uniti nord-orientali e nel Canada sud-orientale, un paio di secoli dopo la cooptazione delle assemblee islandesi in un sistema di governo verticale, si forma la Lega delle Cinque Nazioni (Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga e Seneca) a cui si aggiungono i Tuscarora ad inizio diciottesimo secolo per formare la Lega delle Sei Nazioni, anche nota come Haudenosaunee o confederazione Iroquois. La formazione di leghe tra segmenti sociali che possono essere descritti come etnie, bande o villaggi era comune in tutta l'America settentrionale, ma quella delle Sei Nazioni è stata probabilmente tra quelle più stabili, estese e meglio documentate (O.Ce.4; Morgan 1851). Il sistema politico applicava il principio orizzontale su estensioni geografiche e sociali considerevoli; al suo massimo la confederazione comprendeva circa diecimila persone e influenzava dinamiche dalla costa atlantica dell'attuale Canada fino alla valle del Mississippi. Le decisioni, prese per consenso su scala locale, erano coordinate su scala confederale, sempre per consenso, da un consiglio composto da cinquanta *sachem* che mostravano

unanimità negli atti pubblici [vedi figura O.As.9].

> La loro [degli Irochesi] struttura politica era refrattaria alla concentrazione di potere nelle mani di ogni singolo individuo e tendeva piuttosto al principio opposto, di dividere il potere in un gruppo di uguali... Correva attraverso il loro intero sistema di amministrazione un sentimento collettivo, che instillava la propria inclinazione nelle questioni e rendeva manifesto in misura considerevole il fatto che il governo si basava sulla volontà popolare e non sul dominio arbitrario dei capi... vi è ragione di credere che, a proposito di questioni di interesse generale, sorgesse un sentimento pubblico che nessun consiglio si sarebbe sentito libero di ignorare (Morgan 1851: 48, 50, 72; cfr. 64).

I delegati noti come *sachem*, figure descritte "come molto prestigiose ma prive di potere coercitivo", erano nominati dalle "madri del clan" e potevano essere rimossi (Johansen e Mann 2000: 134-135; cfr. Morgan 1851: 67-69). Esistevano anche quelli che Morgan (1851: 47, 50, 66) chiamava "capi", leader guerrieri o figure dotate di eccezionali capacità retoriche, la cui designazione indigena significa "nome elevato"; come vedremo, anche in contesto cosacco c'era una scissione tra momento decisionale, gestito dal "popolo", e la sua esecuzione, affidata appunto ai capi. Nel contesto Haudenosaunee troviamo diversi tratti ricorrenti della logica organizzativa orizzontale.

E' evidente la tendenza alla accettazione di diverse identità (linguistiche, nel vestiario, nei rituali funerari) non solo tra diverse zone, ma anche all'interno degli stessi insediamenti. Ciò si spiega con una predisposizione all'integrazione, esemplificata dall'usanza di condurre guerre del "lamento funebre" che avevano, tra le altre funzioni, quella di includere chi veniva catturato nelle famiglie irochesi, generando una collettività con "origini multiple" (Jordan 2018: 16). Veniva garantita la libertà di pratica religiosa ed erano possibili affiliazioni politiche diversificate. Il simbolo della confederazione era il Grande Pino Bianco, "i cui rami proteggevano la gente delle nazioni e le cui radici si espandevano nelle quattro direzioni, invitando le altre persone, a prescindere da razza e nazionalità, a ripararsi sotto l'albero" (Johansen e Mann 2000: 135). L'ibridazione riguardava in maniera consistente soprattutto i gruppi indiani adiacenti, ma sono documentati casi di integrazione di europei e schiavi africani fuggiaschi. Vigeva uno spiccato egualitarismo, descritto in questi termini da un amministratore coloniale: "[gli Iroquois] hanno tali assolute Nozioni di Libertà che non permettono nessun Tipo di Superiorità di uno sull'altro, e bandiscono tutte le forme di Servitù dai loro Territori" (Mann 2005: 334). Sebbene siano riportati casi di subordinazione servile e un uso sistematico della tortura verso alcuni prigionieri era prevista la piena integrazione e la possibilità di ascesa sociale delle persone e dei gruppi recentemente incorporati (Richter 1992). L'enfasi sulla molteplicità era espressa da uno stato di conflitto permanente ma tendenzialmente poco violento, fino al coinvolgimento dei coloni.

Di fronte all'invasione europea, la Lega delle Sei Nazioni, fin dalla prima metà del Seicento, avviò quello che concepiva probabilmente come un processo confederale con i nuovi arrivati, basato su un accordo paritario tra le parti. In contesti orali, come quello in questione, la memorizzazione degli accordi e delle leggi veniva facilitata dal supporto di oggetti materiali, che avevano una funzione analoga a quella del rosario [vedi figura O.As.10]. La negoziazione dell'accordo tra indiani e europei, noto tra i nativi americani come *kaswentha,* veniva rappresentato e ricordato mediante una cintura di conchiglie *wampum* ornata con una doppia riga.

> La nozione di *kaswentha* enfatizza l'identità distinta delle due diverse popolazioni e il mutuo impegno a coesistere in pace senza interferire negli affari dell'altro. La *Cintura a Due File*, come è nota, raffigura la relazione *kaswentha* in una forma visiva mediante una lunga cintura di conchiglie bianche *wampum* con due righe parallele di conchiglie *wampum* viola per tutta la sua lunghezza: le linee simbolizzano una relazione separata-ma-uguale tra due entità, fondata su benefici e rispetto reciproci e sulla libertà di movimento di ciascuna parte – nessuna parte può cercare di indirizzare la barca dell'altro [la canoa indiana e la nave europea] che procede sul suo sentiero auto-determinato (Parmenter 2013: 84; cfr. Morgan 1851: 81, 270-273).

Un dizionario francese ottocentesco della lingua Mohawk enfatizza il significato simbolico del *kahionni*, la *Cintura a Due File* di conchiglie *wampum*: emula un fiume, rappresentato dalla sua forma allungata e dalle file di perline e di conchiglie che ricordano le onde e le increspature: “Come un corso d'acqua navigabile facilita le relazioni tra nazioni, nello stesso modo il *kahionni,* fiume fatto dalla mano dell'uomo è un segno di alleanza, concordia e amicizia; serve ad associare spiriti diversi e a legare i cuori” (Cuoq 1882: 161). Nel concettualizzare le relazioni con le istituzioni dei coloni europei, non avevano tenuto conto che la logica orizzontale che proponevano si sarebbe scontrata con una logica verticale in grado di generare maggiore violenza e che aveva sostituito la sopraffazione alla negoziazione.

Le confederazioni orizzontali sono emerse negli ultimi decenni come tentativo di costruire un sistema organico alternativo ai governi verticali, sedicenti democratici. Nel 1994 viene annunciato l'inizio della campagna per la Pace, la Giustizia e Dignità per i Popoli Indigeni da parte di un movimento civile e armato, noto come EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*), che si era organizzato sulle montagne del Messico sud-occidentale. L'insurrezione chiapaneca è condotta da un braccio militare e da strutture assembleari civili: le due strutture sono tese a garantire una autonomia materiale e politica ad una zona ed a settori sociali storicamente discriminati. La confederazione parte con una trentina di municipalità autonome che si dotano di strutture decisionali e di un apparato legislativo (in cui vengono accolte diverse istanze femminili), distinti da quelle dello Stato messicano, nella esplicita rivendicazione della salvaguardia della propria

identità culturale. L'autonomia si coniuga con la diversità: “ogni gruppo deciderà il suo modo di fare le cose”, generando “un altro mondo che comprende molti mondi”, come recita uno slogan zapatista. La democrazia in questo contesto richiede “non che tutti pensino allo stesso modo, ma che tutti i pensieri o la maggioranza di questi cerchino e raggiungano un buon accordo” (Nash 1997: 261). Una rappresentazione simbolica di un cerchio zapatista rende bene la diversità che si incontra nella equivalenza [figura O.As.11]; nel murales si vedono anche delle figure a spirale, una variante dinamizzata del cerchio, che rappresentano i *caracoles*, le chiocciole in cui sono suddivisi le decine di migliaia di chiapanechi aderenti alla confederazione zapatista dal 2003 [figura O.As.12]. Un'auto-rappresentazione fortemente simbolica della EZLN, la cui scritta è posta al centro del disegno, mostra un cerchio comprendente i cinque *caracoles* confederati che sono a loro volta confederazioni di comunità gestite con assemblee locali. Nel disegno dai bordi del cerchio partono altre piccole spirali che sembrano indicare che il metodo orizzontale a chiocciola funziona su più livelli, all’interno ma anche ai margini della organizzazione [figura O.As.13]. Con questa filosofia sono state costruite proprie strutture educative, sanitarie (in cui saperi indigeni di tipo erbalistico convivono con pratiche allopatiche) e produttive (spesso gestite in cooperative) (Zibechi 2012: 127-158). 22*

I principi che regolano i processi decisionali sono improntanti ad un sistematico contenimento delle potenziali spinte verticali. Un valore ribadito quasi ossessivamente è che chi detiene ruoli di coordinamento è tenuto a “comandare ubbidendo [al popolo]”. Gli incarichi (promotore di salute, delegato del municipio alla Giunta del buongoverno, etc.) hanno durata triennale e sono rotativi: vengono intesi come incarichi non retribuiti da svolgere per un beneficio comunitario, improntati alla responsabilità e alla trasparenza; ciò genera secondo Zibechi (2012: 140) la “eliminazione della classe di governo”. Il principio confederativo orizzontale si ripropone oggi in varie forme, ma raramente appare come potere autonomo. Ad esempio, Appadurai (2001: 42-43) illustra la “democrazia profonda” implementata dalla *Alleanza* formata da tre organizzazioni civiche delle baraccopoli di Mumbai che mostrano una “volontà di confederarsi” per combattere la povertà mediante azioni dal basso coordinate in una “dimensione orizzontale” ma l'*Alleanza* attiva “partenariati verticali con persone e organizzazioni più potenti”.

3.5. Persistenze assembleari

La storia narrata è principalmente quella di chi ha lasciato segni cospicui e complessi da analizzare, ovvero quella delle istituzioni verticali. Le scienze sociali hanno spesso trattato la concentrazione di potere come una inesorabile transizione da forme di organizzazione sociale più primitive o semplici a quelle di superiore complessità associate all'emergere dello Stato (Mair 1962; Lewellen 1983;

Lincoln 1995; Terray 1985). Dall'affermazione dei primi sovrani mesopotamici inizia un graduale consolidamento ed estensione della verticalità che diventa egemonica a partire dal diciassettesimo secolo quando, prima in Europa e poi nelle colonie, i poteri apicali allargano il raggio geografico e demografico del loro dominio. Le forme circolari di aggregazione, soprattutto quelle legate alla gestione assembleare di questioni politiche e giudiziarie, vengono estinte, marginalizzate, cooptate. Se questa è la direzione che ha preso la storia, la dinamica è però è tutt'altro che lineare e consensuale (Scott 2017).

Da un lato, dove domina lo Stato invece la verticalità è, almeno pubblicamente, indiscutibile, nel senso che l'immaginario di chi sta in basso, anche quando non in linea con quello egemonico (Scott 1990), raramente genera proposte pubbliche di una alternativa sistemica, egualitaria: l'orizzontalità però persiste latente e occulta. La dinamica decisionale a potere diffuso si consolida dove lo Stato non arriva o dove il periodico collasso degli ordinamenti verticali lascia spazio al rafforzamento di dinamiche più egualitarie. Le organizzazioni a potere diffuso emergono con ostinazione, seppure spesso fugacemente, in foreste, isole, praterie, montagne. Sono aree che Kopytoff (1987) chiama "frontiere" e Graeber (2012b) "spazi interstiziali" in cui la forza statale non riesce o non ha interesse a governare la socialità e si manifesta come violenza improvvisa (Scott 2009). Per secoli i due sistemi convivono senza una definitiva preminenza dei poteri centralizzati che hanno spesso condotto razzie schiaviste nelle aree in cui prevale la logica orizzontale ma che si trovano in altre occasioni a dover versare tributi per pacare i barbari che dai suoi margini minacciano incursioni.

La democrazia diretta, intesa come contesti in cui la procedura di presa delle decisioni è partecipata e orizzontale, persiste ostinatamente. In Europa, dopo la celebrata forma dell'*agora* mediterraneo in età classica, emergono forme di organizzazione prevalentemente orizzontali, come le gilde, nelle città-stato basso medievali dell'Italia centrale (Kropotkin 1902; Barclay 1990). In età feudale numerose eresie univano una interpretazione egualitaria del Vangelo con la sperimentazione di modelli di vita comunitaria orizzontale. La prima età moderna vede consolidarsi l'ibrida organizzazione dei Cosacchi che formarono confederazioni di frammenti sociali autonomi e nomadi, liberi da padroni feudali (Lebedynsky 2003). Nelle aree collinose e montagnose dell'Asia sudorientale l'orizzontalità resiste nell'autogestione di villaggio, in certi casi riuscendo a respinge attivamente i tentativi di intrusione da parte di istituzioni politiche centralizzate (Scott 2009). In Africa, gli etnografi che fanno ricerca nella prima metà del Novecento trovano dinamiche organizzative orizzontali in diversi contesti (Fortes e Evans-Pritchard 1940) spesso nelle zone cuscinetto tra Stati potenti. In contesto berbero, ad esempio, fino all'epoca coloniale era diffusa la *djemmâa*, forma assembleare comprendente anziani e leader eletti a livello locale coordinate nella *Ait Arbein* (il Concilio dei quaranta) per gestire emergenze; pacificare tensioni e neutralizzare

faide; organizzare scorribande offensive e strategie difensive.

> I Cabili non conoscono nessun altro tipo di autorità oltre a quella della *djemmâa*, o assemblea della comunità di villaggio. Tutti gli uomini adulti vi prendono parte, all'aria aperta, o in un edificio particolare fornito di sedili di pietra, e le decisioni della *djemmâa* sono prese chiaramente all'unanimità: vale a dire che le discussioni continuano fino a quando tutti i presenti concordano di accettare una soluzione, o di sottomettersi ad essa. Non essendoci un'autorità che imponga una decisione, questo sistema è stato usato dal genere umano ovunque vi siano state comunità di villaggio, ed è ancora praticato dove esse continuano a esistere, ovvero tra parecchie centinaia di milioni di uomini in tutto il mondo (Kropotkin 1902: 151-152).

Frequentemente la tendenza all'eguaglianza politica e valoriale si sposa con l'ibridazione culturale, nelle frontiere o nei porti, in quelle che Graeber (2012b: 82-83) chiama "«zone di improvvisazione culturale», di solito al di fuori dal controllo statale, in cui persone diverse, con differenti tradizioni ed esperienze, sono costrette a inventarsi un qualche modo per rapportarsi agli altri". Le navi pirata che solcano l'Atlantico nei primi decenni del Settecento rigettano apertamente qualunque affiliazione nazionale, comprendono europei, creoli delle Indie Occidentali, ex-schiavi africani, afro-americani e nativi americani (Rediker 2005: 47-69). In America Settentrionale, Oceania e in alcune zone più disagiate del pianeta (foreste equatoriali, deserti, alta montagna, isole remote, circoli polari) la logica verticale prevale solo in seguito alla occupazione coloniale quando vengono sedentarizzate culture nomadi. Nel Novecento diversi contesti marginali, confraternite religiose e sotto-culture più o meno settarie hanno adottato il cerchio come forma di elaborazione centrale per arrivare ad un orientamento condiviso.23*

Nonostante resilienze tenaci, gli ultimi secoli sono stati caratterizzati dall'affermazione pressoché universale della sovranità statale. La fine della orizzontalità è raramente un abbandono volontario, una migrazione intenzionale per essere accolti sotto la benevola ala protettrice dello Stato. I contesti egualitari quasi invariabilmente soccombono militarmente e vengono quindi eliminati o assimilati nei livelli più bassi della struttura gerarchica (Lee 2004: 17-18). Ciò che ha permesso l'affermazione della verticalità non appare essere il beneficio collettivo garantito dallo status di sudditi o cittadini, ma l'efficacia bellica dei poteri verticali, soprattutto a partire dal progressivo perfezionamento nell'uso della polvere da sparo nel sedicesimo secolo. Il divario tra Stati dotati di armamenti tecnologicamente avanzati e società orizzontali che spesso combattono con archi, frecce, asce e lance è tale che presentare gli scontri come "guerra" tradirebbe l'entità della disparità nella capacità di uccidere: quelli perpetuati contro i contesti egualitari, soprattutto nel corso del diciannovesimo e ventesimo secolo, sono stati eccidi, genocidi, massacri, stermini seguiti da deportazioni forzate. Nell'Europa contemporanea, i rigurgiti orizzontali emersi con la Comune di Parigi o con l'atipico

governo spagnolo hanno subito una sorte simile.

In alcuni contesti le assemblee di villaggio sono state sussunte, manipolate e private di rilevanza dagli Stati coloniali e postcoloniali (vedi, ad esempio, Kuper 1971; Bloch 1971; Salzman 1999). Possono essere previsti momenti assembleari anche in contesti in cui certe persone, gruppi o posizioni esercitano una influenza evidentemente e stabilmente superiore a quella di altri; in tali casi, l'assemblea o esercita un potere circoscritto e subordinato o è usata per preservare un'apparenza di egualitarismo. Molte istituzioni gerarchiche (partiti politici, sindacati, gruppi guerriglieri, stati marxisti e liberali) hanno promosso assemblee estranee ai principi della orizzontalità; i consessi diventano manifestazioni coreografiche impostate su una parità soltanto formale, mentre le decisioni rilevanti sono prese dai vertici politici, finanziari, imprenditoriali, militari, mediatici e religiosi (vedi capitolo 5; cfr. Abélès 2000; Spencer 1971; Banégas, Brisset-Foucault e Cutolo 2012; Maeckelbergh 2009).

Eppure, la dimensione orizzontale persiste anche in un mondo iperconnesso, condizione ben lontana dalle piccole comunità faccia-a-faccia che hanno costituito l'ambiente in cui ha prosperato. Lotan Marcus (2018) parla di "società piatte" con riferimento sia a gruppi di caccia e raccolta sia a organizzazioni decentralizzate emerse negli ultimi decenni quali le *transition towns* e il movimento del *free software*: l'affiliazione è fluttuante, finalizzata a far funzionare la cooperazione tra chi svolge compiti interdipendenti tesi al successo del progetto condiviso; il potere è disperso in quanto le autorità che si affermano in ambiti particolari sono transitorie e comunque controllate dal basso mediante il ripudio della delega e la necessità di arrivare al consenso. In modo analogo Springer (2014b: 413) vede la resilienza contemporanea della "ontologia piatta.. radicata nelle pratiche materiali del presente".

> nelle comunità intenzionali, nelle tattiche dei *black bloc*, nelle associazioni per autogestire il credito e il commercio, nella condivisione *peer-to-peer*, nella attività fai da te, nelle occupazioni abitative, nelle cooperative per la cura dei bambini, nei *wikis*, nelle associazioni degli affittuari, nelle reti di appoggio ai migranti, nel *software open-source* e ogni volta che hai invitato degli amici a cena.

Il confederalismo democratico è la più recente riproposizione della logica orizzontale negli interstizi tra Stati permessa dalla crisi politica siriana, a sua volta innescata da una ondata di rivolte che hanno scosso diverse parti del globo dal 2011, rivendicando spazi di orizzontalità. L'ondata di mobilitazioni in Europa e nelle Americhe (il movimento Occupy negli Stati Uniti; il 15M in Spagna; le lotte e assemblee Greche e i *plenums* bosniaci) ha, seppur in maniera parziale, riproposto il tema della democrazia diretta sia nelle rivendicazioni che nelle pratiche organizzative interne figure O.Ms.]. Prima di esaminare più in dettaglio l'orizzontalità dei movimenti sociali

contemporanei (capitolo 7), mi soffermo sulla loro premessa storica e morale: le insurrezioni, i sollevamenti e le rivoluzioni che a partire dal Seicento hanno segnato la storia mondiale.

Note

1* Il dipinto di Repin è stato eseguito tra il 1880 e il 1891 a San Pietroburgo, due secoli dopo gli avvenimenti raffigurati e acquistato dallo zar. Sulla colonna dell'imperatore romano Marco Aurelio, eretta nel 193 d.C., troviamo rappresentata una *thing*, un'assemblea germanica [figura O.As.2]. Scarseggiano le auto-rappresentazioni grafiche di assemblee nel Nord Atlantico da parte di chi vi partecipava, ma Collingwood la raffigura quando ormai la pratica era desueta o ricondotta alla sua forma statale [figura O.As.3]. I disegni e le litografie che ci sono rimaste della circolarità delle prime nazioni delle Americhe sono prodotte per un pubblico europeo. Theodore de Bry (1528-1598), vissuto nell'Europa settentrionale senza mai attraversare l'Atlantico, è uno dei maggiori produttori di immagini sulle società amerindie del primo secolo dalla invasione europea [figura O.As.4-5]. La circolarità del Pacifico nel Settecento è stata ritratta da alcuni artisti al seguito del Capitano Cook nelle sue esplorazioni (1768-1779; vedi figure O.As.6-8). Le raffigurazioni più note degli Indiani nordamericani nell'Ottocento sono state prodotte da artisti di cultura euro-statunitense come John Mix Stanley [figure O.Da.1] e George Catlin [figure O.Da.2-5]. Cerimonie e riunioni orizzontali in Africa e in Australia sono intuibili dalla etnografia e da disegni, litografie e fotografie prodotte da coloni, militari, esploratori piuttosto che dai protagonisti di quei cerchi [figure O.Da.6-9].

2* In molte società di caccia e raccolta i giochi dei bambini sono quasi invariabilmente cooperativi piuttosto che competitivi: si vince e si perde insieme, o meglio si riesce a giocare insieme più o meno bene senza fondare il momento ludico sull'antagonismo e l'affermazione personale (Montagu 1978).

3* Sono ricorrenti le limitazioni del potere di quelli che hanno posizioni prominenti nell'accesso alla parola pubblica oppure nella organizzazione sociale o rituale: "Il leader non ha una autorità di comando, e a parte un indubbio prestigio sembra avere molti più obblighi che diritti" (Southall 1968; cf. Salzman 1999). Tra i Nuer il "capo" della pelle di leopardo è stato descritto da Evans-Pritchard (1940) come una carica rituale, con una debole rete di appoggio parentale, capace di generare una influenza contenuta, limitata alla insistente persuasione, finalizzata alla pacificazione sociale. Nelle bande nomadi che vivono principalmente di raccolta e caccia come tra gli Hadza e i ! Kung (rispettivamente Africa orientale e sud-occidentale), sono ben documentate forme di

sistematica imposizione di parità di valore (Lee 1979; Woodburn 1982, 1998).

4* Tra gli Shilluk (Africa Orientale) il sovrano era ritenuto l'incarnazione dell'essere divino Nyikang, racchiudeva nella sua persona fisica la prosperità della nazione e veniva ucciso ritualmente dalla “comunità nel suo complesso” quando la sua potenza fisica declinava. Esercitava potere in maniera violenta, arbitraria e discontinua, da despota assoluto ma “non aveva alcun potere amministrativo e aveva poco potere sistematico”. La relazione tra re e popolazione è caratterizzata da ricorrenti tensioni e spesso da una contrapposizione ostile. La cerimonia di successione prevedeva che il nuovo sovrano combattesse e sconfiggesse ritualmente una effige verticale di Nyikang dove si credeva avesse trovato dimora lo spirito della divinità dopo la morte del re (Graeber 2011a: 1, 11).

5* Le assemblee islandesi, ad esempio, potevano stabilire sanzioni, in genere in termini di multe compensatorie, ma non imporle: l'applicazione del giudizio, ovvero la riscossione, era demandata alla parte offesa e non a organi repressivi istituzionali (Byock 2002).

6* Bassi (1996: 155-158), in riferimento ai pastori etiopi Borana, spiega che l'assemblea può imporre multe, ma nota che queste spesso vengono revocate se chi è stato trovato colpevole di un torto riconosce il suo errore. Abélès (1983: 47), in riferimento agli Ochollo dell'Etiopia meridionale, afferma che “l'ostracismo è la sanzione peggiore che possa colpire un individuo”.

7* I contesti orizzontali spesso esprimono pratiche di gestione dell'identità (fluide, performative, polifoniche, ibride, contestuali) in linea con quelle sponsorizzate da buona parte dell'antropologia accademica. O meglio, sono le identità imposte dalle istituzioni centralizzate riconducibili alla sistematizzazione statale e aziendale che tendono a mistificare e purificare, a travisare e irrigidire le forme identitarie, come se fossero frutto di nature o essenze distinte, con le drammatiche conseguenze che hanno sollevato le condivisibili critiche della antropologia accademica.

8* Le società di raccolta e caccia ridisegnano la loro composizione frequentemente, sia frammentandosi e ricomponendosi stagionalmente, sia accogliendo e assimilando nuovi arrivati (Southall 1968; Woodburn 1982; Lee e Daly 1999). Lee (1968: 31) descrive l'identità residenziale dei bosciamani del Khalahari (Africa sud-occidentale) in questi termini: “Il 'campo' è un aggregato aperto di persone che collaborano ma cambia dimensione e composizione ogni giorno...”. Secondo Ingold (1999: 406), un tratto cruciale dei circuiti culturali che vivono di raccolta e caccia è la loro tendenza a percepirsi nel presente: le relazioni sono immanenti, “costituite dalla inclusiva condivisione di cibo, residenza, compagnia, memoria piuttosto che fondarsi su impegni specifici o obblighi opprimenti, derivanti dal posizionamento in una struttura di norme e regole sociali formalmente istituita”. Astuti (1995) ha enfatizzato un nozione performativa e dinamica dell'identità

collettiva con riferimento ai Vezo, pescatori del litorale sud-occidentale del Madagascar contemporaneo ostili a governo centralizzato. L'identificazione collettiva si limita a piccoli gruppi di individui che interagiscono con regolarità (il villaggio, la banda, il gruppo parentale): le aggregazioni più ampie sono fluide e contestuali, multiformi e temporanee.

9* Secondo Scott (2009: 238-282), le popolazioni egualitarie delle colline e alture del sud-est asiatico tendevano, fino alla loro incorporazione in Stati nel corso del Novecento, ad "assimilare chiunque... generando una grande diversità culturale". La composizione identitaria era polifonica; il posizionamento contestuale e cangiante; gli agglomerati irriducibili a qualsiasi tassonomia etnica. Spesso gente con origini diverse viveva a stretto contatto, formando un mosaico culturale complesso e mutevole: nel medesimo villaggio convivevano diverse lingue, vestiari, religioni. Dove non si affermava il potere centralizzato, l'identità religiosa era eclettica e sincretica priva di rigidi canoni liturgici e dei dogmi della religiosità ufficiale, associata ai poteri politici statali.

10* Barclay (1990: 54-55) nel prendere in rassegna alcuni circuiti che definisce "anarchici" spiega: "esiste un problema con i nomi comunemente applicati a diversi gruppi discussi in quanto hanno un'origine etnocentrica"; la denominazione usata per far riferimento a insiemi di bande o villaggi è spesso quella usata dalle popolazioni limitrofe, ad esempio *bushmen*, "gente della selva". I gruppi in questione, non si connotavano in termini etnici, ma spesso si chiamavano semplicemente "esseri umani" o "uomini liberi". Curiosamente, la scarsa tendenza alla codificazione identitaria dei circuiti egualitari si ritrova anche nella rivoluzione inglese (vedi capitolo 4): i nomi dati ai vari filoni del movimento rivoluzionario sono appellativi spesso denigratori elaborati dai loro avversari politici e spesso gestiti con cautela e scetticismo dai contesti che si sarebbero dovuti identificare con la denominazione (Hill 1972).

11* Il rifiuto dell'Uno inteso come umano trascendente, si nutre di uno stato di conflitto, perennemente evocato sebbene spesso latente o di bassa intensità, finalizzato non alla sottomissione dell'altro ma piuttosto ad alimentare il mantenimento della pluralità. Finché c'è bellicosità diffusa, argomenta Clastres (2013: 59), non ci può essere Stato. Liberata dalle rigidità e semplificazioni teoriche, la logica segmentaria individuata dagli antropologi struttural-funzionalisti negli anni Quaranta, esprime un'analoga preoccupazione: i gruppi parentali si aggregano contestualmente in alleanze fluide e multiformi per poi frammentarsi in unità sociali più ridotte (Evans-Pritchard 1940; Fortes e Evans-Pritchard 1940).

12* Nelle scienze sociali c'è un diffuso negazionismo della possibilità di un'organizzazione sociale orizzontale. Fornari (2013: 133-134) sostiene che lo spazio sia intrinsecamente gerarchico, presupponendo l'impossibilità di disposizione egualitarie: "il centro spaziale, comunque sia posto,

esercita un ruolo supremo... l'assenza di un centro assoluto impedirebbe al sistema spaziale di fissare il carattere ad esso necessario della totalità". Eppure, i cerchi, in alcuni casi, rimangono vuoti al loro centro; in certi contesti, il riferimento alla totalità non è indispensabile, anzi l'enfasi è posta sul suo opposto, sulla molteplicità. Quando Fornari (2013: 144, 147) scrive: "lo spazio politico in quanto spazio sacro ha bisogno strutturale di un centro", si dimentica di specificare che la sua generalizzazione può essere ragionevolmente proiettata solo sulle organizzazioni gerarchiche e non sulla umanità nel suo complesso. Quando scrive che "in questa prima fase [quella di una umanità preistorica e nomade].. lo spazio rimane relativamente precario, non riesce ad organizzarsi e ad allargarsi oltre una certa soglia" omette di riconoscere che c'è ordine e stabilità anche nella parità orizzontale e che tali forme organizzative occupavano interi continenti. Il misconoscimento, il ripudio, la ripugnanza per forme egualitarie è una caratteristica di una parte consistente delle scienze umane che semplicemente, contro ogni evidenza empirica, ne decreta a priori l'impossibilità: in quest'ottica esiste una sola umanità possibile, quella che accetta di stare ai margini quando altri occupano il centro, che acconsente a collocarsi sotto quando altri la sovrastano.

13* Nella etnografia di Descola (1993: 53, 256-57, 394) sull'area amazzonica degli Jivaro, si fa riferimento a una disposizione a cerchio o semicerchio in momenti di incontro collettivo; durante i *namper*, feste in cui spesso ci si ubriaca e si balla; nel corso del *ujaj* un rituale collettivo tenuto nel villaggio per esprimere vicinanza ai figli e mariti guerrieri impegnati in una sortita. Clastres (1980: 109) parla di "cerchio degli uomini".

14* De Bry mostra danze ad anello tra gli amerindi del tardo Cinquecento [figure O.As.4-5], ma la documentazione di numerosi balli in cerchio, come quelli raffigurati le cosiddette *Bull* e la *Buffalo dance* tra i Mandan, la *Ghost dance* tra i Cheyenne ed Arapaho e *Scalp dance* tra gli Osage, permane fino al progressivo genocidio e culturicidio degli amerindi [figure O.Da.1-6].

15* Le danze circolari dei pastori dell'Africa orientale (ad esempio Nuer e Masai) descritte nell'Ottocento e fotografate dagli etnografi nella prima metà del Novecento sono forse le forme più note di una disposizione ad anello nella danza che è utilizzata in diverse parti del continente [figure O.Da.7-11].

16* Le esplorazioni di Cook nel Pacifico ci mostrano forme di organizzazione orizzontale per assistere ad eventi ricreativi, come ad esempio gli incontri di lotta organizzati per allietare l'equipaggio britannico, una danza notturna o una offerta in onore del capitano [figure O.As.6-8]. La danza *Carrobborree* degli aborigeni australiani ripropone la disposizione dei singoli su una circonferenza [figure O.Da.12-14].

17* Prevedono – almeno in alcuni passaggi – una disposizione in tondo sia il circolo circasso che

alcuni passaggi della quadriglia, la Chapeloise, alcuni tipi di pizzica e tarantella, il Canalensis Brando del basso Piemonte [figure O.Da.15-19].

18* Francesca Guidotti, "Il cerchio, condivisione del potere. Una riflessione sul senso del cerchio con Mario Cecchi, fondatore della cominità di Avalon del popolo degli Elfi", 15 Ottobre 2015, www.terranuova.it.

19* Il cerchio è una figura geometrica che si presta a diverse applicazioni simboliche, alcune esplicitamente gerarchiche (Frazer 1915; McClain 1997; Fornari 2013: 139-141).

20* Cesare, Commentarii de Bello Gallico circa 50 a.C.; Tacito, Germania, 98 d.C.

21* Un episodio esemplifica la forza della *thing* all'interno di un sistema di potere scandinavo. All'inizio del secondo millennio i re di Svezia e Norvegia erano in guerra. Nel 1018 un conte svedese ed emissari del re norvegese si recarono in Svezia, al *thing* di Uppsala, per proporre una pace al re svedese da ratificare con un matrimonio. Il re svedese non accolse bene la proposta e minacciò di bandire il conte a lui subordinato che la sponsorizzava. Secondo la *Heimskringla*, un'importante collezione di saghe nordiche, prese però la parola Thorgny un *lögmaðr*, un custode delle leggi, anziano e rispettato:

> Ora questo è il nostro volere, noi pretendiamo, che re Olof [Skötkonung (c. 980–1022)] faccia pace col re norvegese, Olav II [Haraldsson, 995-1030], e dia in moglie a lui la figlia Ingegerd... se non farà come vogliamo, noi attaccheremo lui, e lo uccideremo; non permetteremo più che legge e pace vengano disturbate. Così fecero i nostri avi, quando affogarono cinque re in una palude a Mula-thing, ed erano colmi dello stesso insopportabile orgoglio che oggi ci appartiene. Ora dica a noi, in fretta, quale decisione intende prendere.

Finito il discorso "l'intero pubblico approvò, con fragore di armi e grida, le parole del *lögmaðr.* Queste parole convinsero il re ad accettare, promettendo pace al re di Norvegia e dandogli la figlia". A prescindere dal grado di credibilità storica della raffigurazione degli eventi nel *Heimskringla*, è importante la sua pensabilità sociale, tramandata nei secoli, che rivela che le *thing* permettevano, in certe situazioni, di livellare il potere e simbolicamente di far sprofondare il vertice nella melma.

22* L'attenzione alla parità, essendo una logica organizzativa, viene applicata ai diversi ambiti.

> Dobbiamo cambiare completamente l'educazione. Vogliamo una educazione con una politica diversa e insegnata in maniera diversa nelle classi. Non vogliamo studenti seduti in file, che vedono solo la schiena del compagno. Li vogliamo seduti in cerchi, in modo che si possano guardare in faccia. Per questo ci è piaciuto il progetto … [di] una scuola con aule esagonali in modo che le panche possano formare un cerchio... La differenza nell'educazione inizia dalla forma delle aule. Sedersi in cerchi creerà unità tra gli studenti, aumenterà la solidarietà e

l'intimità (Muñoz 2004: 4).

23* Per apprezzare l'estensione geografica della pratica, l'uso della radice *thing*, che denota il riunirsi di parti diverse, è stato individuato nelle seguenti lingue nel corso del medioevo e/o dell'età moderna: inglese, norse [scandinavo antico], sassone, danese, olandese, germanico, frisone, islandese oltre che in dialetti minori (Iversen 2013).

23* Ad esempio nella Cabilia algerina e tra i Santal, una minoranza fuori dal sistema castale e dalla ideologia Induista (Barclay 1990). Sebbene progressivamente smantellata, tra gli Huron (indiani canadesi) esisteva una forte etica egualitaria ancora negli Sessanta e Settanta (Trigger 2006: 23) e alcune società pastorali dell'Africa Orientale sono state organizzate in assemblee sovrane fino agli anni Ottanta (Abélès 1983; Bassi 1996; Amborn 2019). Per le assemblee di gruppi religiosi si vedano ad esempio gli ordini ecclesiastici medievali (Millet 2003), i monaci buddisti giapponesi tra il dodicesimo e quattordicesimo secolo e più recentemente gli anabattisti (Souyri 2003) e gli iniziati contemporanei dell'Africa Occidentale (Zempléni 2003).

Parte II. Orizzontale e verticale oggi

Capitolo 4. Tentativi di livellamento nella modernità

> è un tema di studio tra i più interessanti quello di ripercorrere la vita delle masse, studiando i mezzi con i quali esse hanno mantenuto la loro organizzazione sociale, basata sulle proprie concezioni di equità, di mutuo appoggio e di aiuto reciproco – del diritto comune, in una parola – anche quando lo Stato le ha sottomesse alle più feroci teocrazie o autocrazie (Kropotkin 1902: 129-130)

> Le élites evocano l'unità dei settori popolari per il loro vantaggio. Nonostante persista l'idea che l'unità possa essere utile ai settori popolari, la storia ci insegna che quelli in basso non hanno mai avuto bisogno di strutture unitarie – che sono sempre centralizzate – per ribellarsi. L'unità si ottiene attraverso altre modalità: nell'atto insurrezionale, nella ribellione, nelle orizzontalità condivise (Zibechi 2012: 296)

L'affermazione della verticalità non è mai un processo definitivo, stabile, incontrastato. Viene ciclicamente messa in discussione dai periodici collassi delle strutture di governo, da ciò che succede tra i margini degli stati e dal mancato supino allineamento dei governati alla ideologia dei governanti. In società gerarchiche in cui il monopolio dell'auto-rappresentazione della società, concepita come corpo unico, è monopolio del vertice o dei vertici, spesso si fa difficoltà ad avere una solida documentazione su come venga concepita la società da chi sta in basso: Quanto aderiscono i subordinati alla impostazione verticale? Sono presenti e quanto sono rilevanti immaginari alternativi? E, quello che più ci interessa, chi dissente dalla rappresentazione egemonica si limita ad immaginare una diversa figura apicale o propone visioni orizzontali?

Si possono distinguere due tipi di alterazioni della verticalità. La prima genera conflitti, all'interno della logica gerarchica, su quale sia la figura apicale legittima in una certa istituzione o su quale tra due vertici istituzionali sia da ritenere superiore. Le istituzioni verticali hanno visto un incessante lavorio per cercare di ascendere a posizioni di maggiore valore e potere nella scala gerarchica. Se in basso ciò genera rivalità tra funzionari, generali e amministratori, ai livelli alti riguarda cambiamenti nei rapporti di potere tra case reali in seguito a conquiste, matrimoni o accordi oppure alle numerosissime lotte di successione dinastiche finalizzate a rimpiazzare un sovrano o un Papa con un altro. La dinamicità in questi casi rimane fermamente all'interno di un quadro ideologico verticale: l'ordine gerarchico è dato, si tratta di scontrarsi in fazioni per occupare i ruoli privilegiati (vedi ad esempio Kantorowiwicz 1957; McCaskie 1995). L'altra alterazione, che è quella che più ci interessa, è molto più rara, profonda e sconvolgente perché concerne non la scelta del vertice desiderato, ma la messa in discussione della verticalità: prevede un cambio rivoluzionario di logica che scuote in profondità la configurazione dei poteri e dei valori, se non nella messa in pratica

coerente della logica orizzontale, perlomeno come aspirazione.

4.1. La *communitas* insurrezionale

I monumenti pubblici esprimono l'assetto del potere, quindi le alterazioni degli equilibri politici riverberano sui simboli che si innalzano e su quelli che si abbattono. In questo capitolo dedicato alla sovversione dell'ordine verticale, sono di particolare interesse i momenti in cui quello che era stato fatto alzare viene demolito. Due dei più ricorrenti sfregi compiuti dalle folle contro le effigi dei potenti sono la decapitazione e lo schianto al suolo: asportare il "capo" e livellare verso il basso sono due utilizzi dell'asse verticale che mostrano come possa essere adoperato non solo per edificare ma anche per dissolvere un assetto politico.

Spesso la riconfigurazione del panorama iconico pubblico è legato non ad una messa in crisi della verticalità come principio, ma ad una sostituzione delle figure apicali in seguito a conflitti interni per il potere. Le strategie del potere verticale non riguardano solo l'eliminazione fisica del concorrente ma anche la sua cancellazione figurativa. La pratica della *damnatio memoriae* di epoca romana ha comportato la deliberata rimozione delle immagini, in particolare delle facce, di decine di personaggi potenti, caduti in disgrazia, ordinata da chi li aveva sostituiti al potere. La testa rimossa dal cadavere permette di individuare la vittima, ma al contempo rappresenta il fallimento di un tentativo di ascesa politica: mostra una parte apicale senza corpo, un capo senza seguito. La decapitazione ha una valenza simbolica oltre a certificare la morte del potente.

Quando l'operazione non è condotta dall'alto ma dal basso l'abbattimento delle effigi della verticalità non è pianificato da un governo che vuole proporre una coreografia che esalti se stesso e minimizzi la presenza di quelli che sono (stati) suoi nemici. Quando si sollevano i sottomessi, l'abbattimento delle raffigurazioni dei potenti sfoga una rabbia accumulata e mette in discussione l'assetto politico complessivo. La folla che schianta i monumenti può rivendicare qualcosa di più dell'abbattimento del singolo sovrano, può sfidare la sovranità verticale. I momenti rivoluzionari che accompagnano la caduta dell'ordine istituito sono espressioni di orizzontalità particolarmente interessanti perché improvvise, intense e transitorie. L'abbattimento della gerarchia spesso nasce da e permette il fiorire di una varietà di espressioni autonome di rivolta che si coagulano, senza generare trascendenze superiori, nell'obbiettivo condiviso di liberarsi della verticalità.

Ciò richiede ed impone una palingenesi sociale e ideologica in grado di proporre originali identità collettiva, un rinnovato equilibrio delle parti rispetto al tutto. Il periodo insurrezionale, i giorni o le settimane in cui un ordine viene schiantato e si comincia a delineare il successivo, è spesso fondato sulla polifonia di identità disperse, di piccoli gruppi che si coordinano, sulla spontanea espressione della diversità sociale, come nella *communitas* di Turner (1974: 274), descritta come "un egualitario

'sentimento di umanità'.. che rappresenta il desiderio di una relazione totale e non mediata tra persona e persona, una relazione che però non sommerge uno nell'altro ma salvaguarda la loro unicità proprio nell'atto di creare la loro comunione [*commonness*]". La nozione di "massa" proposta da Canetti (1960) ha, seppur in forma transitoria, le caratteristiche della logica orizzontale: una composizione identitaria ibrida con valore distribuito in modo orizzontale; ci si percepisce e agisce, momentaneamente, come collettività diversificata al suo interno ma indivisa.

> Gerarchie solidamente stabilite in ogni angolo della esistenza non permettono a nessuno, se non in apparenza, di toccare chi sta più in alto, di calare verso chi sta più in basso... All'istante della scarica i componenti della massa si liberano delle loro differenze e si sentono *uguali*. In particolare dobbiamo intendere le differenze imposte dal di fuori: differenze di rango, di condizione, di proprietà... Enorme è il sollievo che ne deriva. E' in virtù di questo istante di felicità, in cui nessuno è più, nessuno è meglio d'un altro, che gli uomini diventano massa (Canetti 1960: 21, 20, 22).

Le masse, quando sono propense alla distruzione materiale e simbolica di un ordine, si possono costituire in massa di "rovesciamento" o "capovolgimento" (Canetti 1960: 69-73, 396-399). In questi momenti è la folla, piuttosto che le istituzioni, a prevalere: il potere è disperso nella moltitudine, un agglomerato attivo che si muove in base alla capacità di convogliare il consenso su obiettivi e strategie per capo-volgere l'equilibrio politico.1*

La creatività insurrezionale investe potenzialmente tutte le interazioni sociali ordinarie, livellando per un periodo poteri e condizioni, lasciando spazio a nuovi assetti. La liminarità della ribellione può condurre da un ordine gerarchico a uno più orizzontale, che preserva e rende operativi alcuni tratti emersi nella fase insorgente. Questi passaggi destituenti sono stati relativamente scarsi in Europa fino al Seicento; vale quindi la pena di chiederci cosa garantisse la continuità dell'ordinamento gerarchico e quali sono state invece le condizioni che hanno permesso l'emergere di una critica esplicita alla verticalità.

4.2. La fine della servitù volontaria

Fino alla età moderna europea, la raffigurazione delle categorie sociali sull'asse verticale appare pacifica e volontaria nella maggior parte dei contesti storici gerarchici. Affinché sia efficace l'identificazione tra sudditi e leader, l'inglobamento politico deve minimizzare opposizioni e alternative: la distinzione tra chi sta in alto e chi in basso deve essere accettata come l'ordine moralmente legittimo; i subordinati si inchinano volentieri davanti a personalità dominanti o le innalzano di buon grado sulle proprie spalle.2* Nelle raffigurazioni dell'ordine sociale, la virtù è collocata in alto impersonificata dalla spavalda staticità statuaria del sovrano; chi sta in basso è

consensualmente passivo: inginocchiato, adorante. 3* In molti contesti gerarchici è evidente un processo di interiorizzazione dell'ordine che accompagna saltuari, ma drammatici, castighi esemplari dei devianti: ad esempio il rifiuto di inchinarsi in diversi contesti poteva avere implicazioni gravi. In genere però chi è sottomesso accetta la sua condizione, assume le posture e compie i gesti richiesti, si colloca nello spazio dove ci si attende che si posizioni. La sottomissione non è apparentemente associata a risentimento, né all'accusa di sopportare un fardello insostenibile. L'orizzontalità non sfida pubblicamente l'ordine verticale.

E' probabile che una certa dose di tensione tra una egemonia verticale insistente e uno scontento diffuso, a tratti più accentuato, fino a periodiche eruzioni violente, fosse comune a molti regni fino alla modernità, sebbene le tracce documentarie riguardanti la concettualizzazione del dissenso siano scarse e tendenzialmente prodotte dalle istituzioni verticali minacciate piuttosto che dalle emergenti (ma spesso fugaci) forze insurrezionali. Le visioni alternative erano probabilmente costrette in quelli che Scott (1990) chiama i "verbali segreti" dei subalterni.4* Nonostante le resistenze alla gerarchia abbiano avuto poco modo e voglia di manifestarsi in espressioni che potessero diventare fonti storiche, sappiamo che in diversi contesti dinamiche orizzontali sono continuate come aspirazione ma anche come forma organizzativa seppur subordinata, periferica e occasionale, però persistente e pronta a prendere forza in momenti di malessere sociale generalizzato.

L'egualitarismo in età medievale si esprime in forma laica (la *jacquerie* nella Francia settentrionale nel 1358, la rivolta dei Ciompi a Firenze tra il 1378 e il 1382) ma anche attraverso un linguaggio teologico e attacca la verticalità papale, prima attraverso predicatori millenaristi e pauperisti, tra cui Francesco d'Assisi (1181-1226), Fra Dolcino (c.1250-1307) e John Wycliffe (c. 1328–1384) che denunciano il lusso della gerarchia cattolica e chiedono la fine del monopolio ecclesiale sulla predicazione. Tali espressioni si legano a varie correnti del protestantesimo. Thomas Müntzer (1489-1525) propone una rappresentazione critica della verticalità delle relazioni sociali che portano alle rivolte contadine tedesche di inizio sedicesimo secolo: difendendo la rivolta degli umili, denuncia i "dottori delle Scritture... [che] desiderano una vita pacifica e facile e uno stato elevato", critica aspramente Lutero che chiama "altezze" i principi (onore che dovrebbe essere riservato solo al Cristo). Müntzer si colloca in un filone di interpreti delle sacre scritture che "erano persone tra quelle più in basso" e, nella sua confessione, "afferma di aver fomentato l'insurrezione per rendere tutta la cristianità uguale" (Martinuzzi 2017: 281, 291, 270, 304; cfr. Caporali 2012: 81-83).

I movimenti politico-religiosi che mettono esplicitamente in discussione la trascendenza verticale del potere assumono in età moderna una vitalità – in termini di diffusione sociale e di forza militare – che scuote in profondità l'ordine gerarchico.5* A metà Cinquecento Étienne de La Boétie scrive il

Discorso sulla servitù volontaria, in cui viene messa in discussione la bontà del governo verticale: "sono affascinati e stregati dal solo nome di uno... [ma] il potere di uno solo, appena questi assuma il titolo di signore, è terribile e contro ragione". Lo scritto, pubblicato in Francia nel 1576 come pamphlet anti-monarchico durante le guerre di religione (1562-1598) con il titolo di *Contr'un,* ripropone la contrapposizione tra unità e molteplicità che abbiamo visto essere alla base della logica relazionale rispettivamente verticale e orizzontale.6* Nel corso del Seicento quando si attenua il monopolio verticale sulla rappresentazione dell'ordine sociale e politico, si aprono crepe profonde sulla tenuta ideologica della divisione piramidale della società; soprattutto grazie alla diffusione della stampa cominciano a circolare illustrazioni che non adottano la prospettiva del vertice, ma quella di chi sta in basso. Se nella iconografia pre-moderna chi sta in basso e chi in alto vengono raffigurati all'interno di una armonia complessiva, dalla tarda età moderna emergono segni di profonda insofferenza. Esemplificative di questa cesura le stampe di Giuseppe Maria Mitelli (1634-1718), *Le vicende del mondo* e la *Machina del Mondo. Ogn'un cerca di star sopra il compagno* [figura Pi.1-2; cfr. Li.6], che mostrano la società in forma piramidale, ma mettendo nel primo caso in evidenza i conflitti legati ai tentativi di ascendere e nel secondo, la fragilità della struttura, dal "re" in cima fino al "fachino" e al "villano" alla base. L'ordine appare, attraverso uno sguardo autonomo dai centri di potere, non solo frutto di diseguaglianza, ma anche fragile e dinamico. Chi sta in basso non si inchina volontariamente, è sofferente, appesantito dal fardello della intera impalcatura sociale che lo sovrasta; l'onere di sorreggere, faticosamente, l'intero corpo sociale è un tema grafico, come vedremo, riproposto con insistenza nei secoli a venire. Nel Mitelli, ma anche in altri emblemi di quel periodo, la dimensione orizzontale del valore tra le persone è rappresentata dalla Trapasso: "E io tutti pareggio" [vedi figura Pi.2]. Nella iconografia la gerarchia piramidale regge fino al passaggio della Morte, figura allegorica che rimane fino ad oggi associata al livellamento dei mortali: la falce taglia steli di diversa lunghezza riportandoli alla stessa altezza; allo stesso modo, dopo la sua discesa, i corpi di diverso rango e genere vengono rappresentati uno accanto all'altro, stesi per terra (cfr. Niccoli 1979: 87-94). Vedremo come nei secoli successivi la parificazione non sarà riservata solo al momento del trapasso, ma si tenterà di rendere graficamente la possibilità di un livellamento contenuto tramite un protagonismo dal basso (capitolo 6 e 7). Le latenti pulsioni egualitarie che prendono corpo nel corso della età moderna passano da essere un verbale segreto impronunciabile a pubbliche espressioni di sdegno, da pratica marginale a proposta politica complessiva, fino a trovare nelle rivoluzioni i momenti più eclatanti in cui si rimetteva in discussione la sedimentata verticalità statale e papale, la differenziazione in ordini sociali fissi, la trascendenza di Stato e Chiesa.

6.3. La guerra civile inglese: il mondo capovolto

L'immaginario di un mondo capovolto è una traccia particolarmente feconda di un latente desiderio di orizzontalità che si esprime in forma letteraria e iconica. Se erano comuni inversioni rituali del rango in occasioni festive, "quello che c'era di nuovo nel diciassettesimo secolo era l'idea che il mondo potesse essere *permanentemente* girato sottosopra" (Hill 1972: 17, corsivo in originale). Girare il mondo, o meglio la gerarchia sociale, sottosopra, diventa un progetto politico radicale nell'Inghilterra di metà Seicento [figura Li.5]. La rivolta – intesa come insurrezione ma soprattutto come sconvolgimento dell'ordine verticale - si presenta come opzione non solo pensabile ma realizzabile per le masse povere e puritane che hanno innescato la rivoluzione inglese (1642-1651). Varie anime della sollevazione convergono nel chiedere il riconoscimento egualitario dei diritti naturali in quanto esseri umani ed esprimono con chiarezza alcuni tratti centrali di quella che abbiamo individuato come la logica orizzontale. Viene avanzata una innovativa proposta di inclusività democratica che prevede un allargamento del diritto di voto (a quasi tutti i maschi adulti, con eccezione dei servi, ritenuti succubi dei padroni), elezioni biennali e la possibilità di revoca dei portavoce. Attori collettivi diversificati si relazionano tra loro in modo paritario, senza coercizione: si difende l'assoluta libertà religiosa per l'intero spettro della diversità pensabile in tale contesto; si rivendica una sostanziale autogestione delle congregazioni su scala locale, eliminando i poteri ecclesiastici centralizzati; si favoriscono discussioni teologiche polifoniche piuttosto che sermoni autoritari; si pratica il mutuo appoggio. Lo stesso movimento rivoluzionario non assume la forma di un partito gerarchico, ma di un amalgama di istanze e identità differenti, sia religiose che secolari: si tratta di affiliazioni scarsamente formalizzate, mutevoli, ambigue; a volte sovrapposte altre in conflitto tra loro.7* Sebbene emergano leader carismatici, la rivolta non ha un capo riconosciuto. Ci sono insistenti rivendicazioni di libertà di espressione e di eguaglianza economica e sociale tra cui la riforma agraria, la fine della prigionia per debito, una giustizia gestita da giurie comunitarie piuttosto che da professionisti. Si afferma un "generale scetticismo" verso tutti i fondamenti dell'ordine costituito (la Bibbia, la legge, la proprietà privata, le tasse, i privilegi ecclesiastici e aristocratici), che sfocia in un sarcasmo corrosivo verso i potenti (Hill 1972: 14).

Dalle rivendicazioni si passa alla minaccia verso i poteri costituiti, e quindi a scontri militari che vedono le masse vittoriose in una prima fase, fino al più emblematico taglio alla verticalità: la decapitazione, in seguito ad un processo, di Carlo I nel 1649. Il capo del regno non ha più corpo, la monarchia non ha più il trono, il re non ha più sudditi. Come nota Winstanley, che anticipa alcune idee anarchiche, attraverso una metafora verticale non più finalizzata a legittimare l'ordine, ma a sovvertirlo: "Quel ramo più alto è stato mozzato dall'albero della tirannia, e il potere reale è stato rimosso in quella particolare forma. Ma ahimè, l'oppressione è ancora un grande albero, e nega

ancora il sole della libertà alla comunità dei poveri" (Hill 1972: 133). Dopo la spaccatura tra le forze rivoluzionarie, con la progressiva presa di distanza dei settori moderati, le sorti del conflitto vedono prevalere i poteri conservatori. Dopo la sconfitta, l'esuberanza delle forze rivoluzionarie persiste in ostinate quanto fallimentari azioni dirette insurrezionali e occupazioni collettive di proprietà privata.

Nel decennio rivoluzionario viene abbattuta la differenziazione per rango e i suoi simboli. Non solo vengono schiantati gli altari delle chiese (Hill 1972: 29), ci sono continui riferimenti alla dissoluzione dell'ordine gerarchico. In mancanza di una produzione iconica rilevante, i rivoluzionari usano la metafora verticale verbalmente per esprimere critiche radicali, a cominciare dai nome dei protagonisti collettivi dell'insurrezione: "si sono dati un nuovo nome, ossia Livellatori, perché intendono mettere tutte le cose dritte, e arrivare ad una parità e comunità nel regno" (Chisholm 1911: 506). John Denne, un predicatore battista che sarà soldato nell'esercito che sconfiggerà le truppe reali, scrive nel 1640: "Forse sembrerò colpevole del crimine che è stato imputato all'apostolo, di girare il mondo sottosopra, e collocare in fondo quello che altri mettono in cima all'edificio, e mettere sopra il tetto quello che altri pongono alle fondamenta". L'ordine sociale è messo in discussione, a parole e nei fatti, con l'intento di sovvertirlo o pareggiarlo. L'astrologo William Lilly nel 1645 scrive: "La nobiltà e l'aristocrazia che sono durate molte generazioni stanno ora affondando, e un tipo di gente inferiore si sta sollevando". Nel 1648 un reggimento di cavalleria rivoluzionario viene descritto come combattenti "per la libertà della gente contro tutti i tipi di tiranni"; vi si arruolano "i più bassi e vili tra gli uomini" nella speranza di "livellare tutti i tipi di persone, dai più alti ai più bassi". Un anonimo pamphlet dei Levellers o dei Diggers del 1649 invita a "sollevare [*raise*, che può essere inteso sia come innalzare lo status che ribellarsi] il servo contro il padrone, l'affittuario contro il proprietario, il compratore contro il venditore, il debitore contro il creditore, il povero contro il ricco" (Hill 1972: 13, 64, 69, 121). Una ballata nota come la *Diggers' Song* dello stesso periodo recita: "Vi hanno buttato giù le case per spaventare i poveri in città, ma la nobiltà deve venire giù e i poveri indosseranno la corona. Tutti i Diggers, si sollevino ora".

Hill (1972: 385, 386), dopo aver mostrato che il decennio rivoluzionario, nonostante sconfitto da una feroce restaurazione, abbiano lasciato tracce storiche sotterranee ma consistenti, sostiene che:

> Sottosopra in fondo è un concetto relativo. Presupporre che significhi il modo sbagliato di stare dritti è, in se stessa, la visione di chi sta in alto... L'idea che il basso possa elevarsi al culmine, che il primo possa essere l'ultimo e l'ultimo primo... non è necessariamente opposta all'ordine: semplicemente fa intravedere un ordine diverso. Potremmo essere troppo condizionati dal modo in cui il mondo è stato negli ultimi tre secoli per essere obbiettivi verso

quelli che nel diciassettesimo secolo vedevano altre possibilità. Ma dovremmo provarci.

Il sistematico attacco popolare alle statue di potenti in disgrazia nei momenti di scontento è espressione di questo cogente impeto a rivoltare l'ordine costituito che si manifesta in età moderna: "l'innalzamento e l'abbattimento di statue nelle piazze centrali delle città delimitano rispettivamente la fine e l'inizio della liminalità" (Thomassen 2012: 694). Ad esempio, la statua di bronzo che raffigurava Papa Giulio II, fatta costruire in fretta a Michelangelo per simboleggiare il dominio papale su Bologna sottratta ai Bentivoglio, rimane in una nicchia della facciata di San Petronio per soli tre anni. Viene infatti buttata giù e fatta a pezzi nel 1511 quando il papato cede nuovamente il potere ai Bentivoglio. Nel 1776, a pochi giorni dalla ratifica della dichiarazione di indipendenza statunitense, non propriamente una rivoluzione ma comunque la costituzione di un nuovo ordine, viene abbattuta a Manhattan la statua del re inglese Giorgio III simbolo della oppressione coloniale (Kertzer 1988: 161). Siamo ormai agli albori della rivoluzione francese.

6.4. La rivoluzione francese: ribaltare il verticale o nuove armonie orizzontali?

La rivoluzione inglese dura lo spazio di un decennio: i più fortunati tra i proponenti una nuova configurazione egualitaria riescono a scappare nei nuovi mondi, diversi vengono marginalizzati, molti giustiziati. La volontà di rovesciare la gerarchia, repressa in Gran Bretagna, trova spazio in Francia il secolo successivo. Scott (1990: 134-140) sostiene che le rivoluzioni siano innescate non tanto da un'avanguardia particolarmente agguerrita, ma dalla diffusione di un senso di tradimento nelle masse popolari che avevano aderito o perlomeno acconsentito all'ordine verticale. I *cahiers de doléances*, le lamentele verso la monarchia, il clero e l'aristocrazia da parte del terzo stato, che costituisce il resto del corpo sociale francese, rimangono inascoltate e ciò innesca una dinamica effervescente, prima insurrezionale, poi rivoluzionaria in cui viene meno il monopolio della rappresentazione dell'ordine sociale: le stampe ad ampia diffusione avranno una notevole rilevanza nella sovversione allegorica della gerarchia.

Nel corso del sollevamento la metafora verticale mantiene la capacità di esprimere in maniera immediata e schematica le differenze di rango ma cambia l'atteggiamento di chi sta in basso e di chi sta in alto. Se chi domina continua ad essere rappresentato come agiato, viene progressivamente meno la riverenza dei sottomessi. Lo stare in basso, quindi, non è più una virtuosa e volontaria sottomissione, ma una collocazione obbligata, costretta a portare il fardello dell'intera società. Chi sta in alto non è più lì per volontà divina in conseguenza ad un ordine naturale; non è più ritenuto portatore di un valore incommensurabilmente superiore a quello della massa. Così la supremazia di chi sta in alto perde di legittimità, erosa da un sarcasmo tanto rappresentativo dei dislivelli di potere

quanto corrosivo: le figure dominanti vengono caratterizzate sempre più come pasciute, dissolute, nullafacenti, parassitarie, immorali e insensibili ai dolori e alle sofferenze dei sottoposti.

La ricchissima produzione iconica relativa alle relazioni tra i tre stati (aristocrazia-clero-terzo stato), soprattutto acqueforti colorate con scene simbolico-allegoriche, che accompagna la rivoluzione francese, permette di cogliere sia la critica alla gerarchia esistente che gli immaginari alternativi circolanti.8* Nei mesi che accompagnano la chiamata agli stati generali e precedono l'insurrezione circolano denunce figurative molto esplicite dell'aggravio insostenibile posto sul popolo. La stampa anonima del 1789 [figura Rf.1] con la scritta *C'è da sperare che questo scherzo abbia a finir presto* preannuncia la rivoluzione: riconduce esplicitamente la comodità di chi sta in alto, nobiltà e clero, al malessere di chi sta in basso, il terzo stato. La metafora verticale destituente ha una tale potenza comunicativa nel mostrare le conseguenze nefaste della asimmetria sociale che viene riproposta in varie forme, ad esempio in una variabile femminile (Rf.2-3; Niccoli 1979: 111-124).

Il contesto rivoluzionario permette di rafforzare ed esplicitare una rappresentazione già presente, ma in modo latente in tutta l'età moderna: le relazioni tra alto e basso non sono improntate all'armonia ma alla immoralità. Chi sta in basso – il terzo stato, quelli che lavorano - fatica a sorreggere un simbolo della totalità sociale, rappresentato da un cuore, un uovo, un globo con gli emblemi della corona francese; gli altri stati – aristocrazia e clero - non lo aiutano. Il dislivello tra dominanti e dominati è tale da schiacciare chi sta sotto. In una stampa del 1789 *Le Temps passé les plus utiles etaient foulés aux pieds taille, impôts et corvées* [figura Rf.6; cfr. V.Iz.15], il terzo stato è rappresentato steso, oppresso da un masso enorme, simbolo di imposte e *corvées* dovuti ai nobili e al clero raffigurati in piedi, compiaciuti, sopra il macigno. Si delinea, in forma iconica, l'idea di sfruttamento associata ad una collocazione penalizzata, esclusa, discriminata che avrà enorme fortuna nei secoli successivi.

Nelle raffigurazioni si possono individuare due conformazioni del nuovo ordine sociale rivoluzionario. La prima, riconducibile alla nozione di riconciliazione fraterna orizzontale, prevale nel periodo iniziale della rivoluzione, quello della fragile monarchia costituzionale (1789-1791). Propone i tre stati affiancati sullo stesso piano, dotati di ugual valore, che stipulano un compromesso, un giuramento, in breve che stabiliscono i principi di un accordo tra eguali. Di particolare interesse sono le stampe che mostrano i tre stati uniti nello sforzo di sollevare un comune fardello, lo stesso che prima schiacciava solo il terzo stato, designato come “Impot Territorial- Dette National” [Rf.7]. La ritrovata concordia patriottica non prevede un superamento delle identità di ceto, ma una inedita sintonia tra le parti: i rappresentanti dei tre stati, con le loro usuali connotazioni simboliche, si danno la mano, si abbracciano fraternamente, suonano o danzano insieme oppure condividono cibo e bevande [Rf.8-11]. Alcune stampe illustrano un giuramento

pacificatore o la dichiarazione di principi condivisi, ad esempio: “essere fedeli alla nazione e al re; amare il prossimo più dei soldi; non fare agli altri quello che non si vorrebbe subire”. 9* Le proposte di riconciliazione esprimono, come si legge dal testo che accompagna una immagine, un “Desiderio esaudito: così avevamo sempre voluto che fosse” [figura Rf.9]. Ma c'è un altro immaginario, più vendicativo, che si manifesta già nel 1789. In *L'accord* [figura Rf.11] – i tre stati, seduti al tavolo, bevono e mangiano – apparentemente la raffigurazione cade nella categoria discussa finora, ma il testo lascia spazio all'inquietudine di una potenziale violenza di classe: “[Terzo Stato] Allora signori, beviamo alla salute del nostro buon re e della Patria [Clero e nobiltà] Siamo d'accordo ma almeno che sia per la vita”.10* La seconda opzione raffigurativa, prevalente dopo la fine fragile tregua tra impeto rivoluzionario e monarchia (ovvero dopo l'arresto di Luigi XVI nel 1791), consiste nel capovolgimento tra chi sta in alto e in basso. La stampa *C'è da sperare che questo scherzo abbia a finir presto* viene riproposta a collocazioni invertite sia nella variante maschile che femminile: il terzo stato, abbandonata la zappa e presa la spada, viaggia a cavalcioni della nobiltà sbeffeggiata [figura Rf.12-14]. Con la radicalizzazione e il crescente peso delle classi subalterne insorte, il mondo capovolto diventa una dinamica politica tangibile. Una stampa del 1792 *Bombardamento su tutti i troni di Europa* mostra un'alta piramide di culi di sanculotti, rialzati su un piedistallo rappresentante l'assemblea nazionale, che defeca a spruzzo sulle teste coronate europee, nel panico [Rf.15].

Se dal basso si celebra con stampe irriverenti l'inversione di protagonismo, i settori più conservatori mettono in guardia dai pericoli dello sconvolgimento dell'ordine costituito, cogliendone gli aspetti più macabri e preoccupanti. Una caricatura della esecuzione di Luigi XVI eseguita per un pubblico inglese usa l'opposizione alto/basso per illustrare gli aspetti più lugubri della dissolvimento dei poteri, raffigurati dalla ghigliottina e dal rogo [figura Rf.16]. Il sanculotto trasandato, in primo piano nella parte superiore della rappresentazione, posa il piede, in una metaforica inversione del bacio della pantofola, sulla testa del vescovo impiccato; più in basso la stessa sorte è riservata ad un giudice. Il crocefisso è in alto ma sbeffeggiato dalla scritta “Buonanotte signore” e dal teschio su ossa incrociate, evocazione del potere livellatore della morte, già eretta a simbolo di uguaglianza nei secoli precedenti, ad esempio nelle bandiere pirata di inizio Settecento. Sul cappello di un sanculotto appare il motto della canzone dei radicali rivoluzionari: *Ca ira* (Si farà), che invitava appunto ad appendere gli aristocratici alle lanterne.

> Ah! Si farà, si farà, si farà!
> Del legislatore tutto si compierà.
> Colui che s'innalza abbassato sarà
> Colui che s'abbassa innalzato sarà.

Nel corso della rivoluzione francese venne coniata l'espressione “vandalismo” per indicare i sistematici attacchi e gli sfregi contro i simboli verticali. La Bastiglia non viene solamente presa dai rivoluzionari, ma smantellata sistematicamente, fino a raderla al suolo. Negli anni dopo la caduta della monarchia si moltiplicano gli abbattimenti di statue: tra le prime ad essere state tirate giù sono quelle di re e nobili collocate nelle piazze di Parigi. Non si attacca e poi decapita solo il sovrano regnante ma l'istituzione della regalità: vengono vandalizzate o riciclate le icone che rappresentavano il potere monarchico in tutte le sue forme; ad esempio a Notre Dame vengono staccate e gettate nel vuoto ventotto statue di re biblici. Con il decreto del 14 agosto 1792, viene ordinata la soppressione dei simboli feudali e monarchici da tutti i monumenti pubblici. Ci sono funzionari statali incaricati di eseguire la direttiva, ma in buona parte la norma accoglie un processo già in corso per mano popolare (Regazzoni 2007).

La decisa critica popolare della usuale collocazione delle parti sociali in altezza segna l'inizio della fine della verticalità politica rivendicata ed esibita dai potenti. A partire dall’Ottocento, ma in modo compiuto nel corso del Novecento, la metafora verticale viene utilizzata sempre meno dalle istituzioni potenti per legittimare una disuguaglianza presentata come inevitabile e sancita divinamente mentre è usata sempre più da chi intende denunciare le sofferenze di chi sta sotto. Si abbatte quindi la figura inglobante della monarchia, ripudiata come emblema di unità, ma molto presto si pone il problema di cosa ergere al suo posto come simbolo condiviso di un popolo.

6.5. Simboli di unità in contesti orizzontali

L'apice rappresenta in forma più o meno mistificata una identità di gruppo, una comunità immaginata. Quando si abbatte la verticalità umana trascendente (il sovrano, il presidente, il Papa, l'imperatore, il dittatore) ma si mantiene l'idea di una identità condivisa dei governati, negli ultimi secoli spesso intesa come nazione, come la si rimpiazza? Nei momenti insurrezionali e rivoluzionari vengono innalzati simboli di valori orizzontali, sono trascendenze non personificabili, non traducibili in capitale politico (capitolo 2).11* Di seguito esamino cosa è stato elevato nelle celebrate rivoluzioni egualitarie contemporanee e la strisciante riproposizione di verticalità personificate nello stesso ambiente insurrezionale, prima in forma transitoria e poi sempre più stabile e istituzionalizzata. Se non c'è un movimento centrifugo di dispersione del potere, tornano velocemente ad emergere capi che esercitano, nel nome della parità tra gli esseri umani, poteri egemonici e ambiscono alla trascendenza.

La rivoluzione francese smantella, seppur solo per qualche anno, l'ordine verticale in maniera sistematica e decisa (Kerzter 1988: 160). Abbattuti i simboli verticali, la nazione francese continua a percepirsi come Stato, a mantenere le istituzioni centralizzate piuttosto che disperdere il potere e

frammentare le identità. Il mantenimento di una identità collettiva su scala nazionale e di una amministrazione verticale, che si vuole però egualitaria, costituisce forse il primo tentativo di coniugare Stato, parità valoriale dei cittadini e affiliazione nazionale. L'emblema più comune e diffuso è quello nazionale: la bandiera e la coccarda tricolore diventano espressione e sintesi della identità patriottica; il berretto frigio rosso, indossato dai galeotti marsigliesi liberati; gli stendardi evocano libertà, uguaglianza, fratellanza. Nella produzione iconografica vengono collocate in alto figure allegoriche di virtù quali la sapienza, la giustizia o la saggezza, deità panteiste, simboli collettivi o rivoluzionari come "Il popolo mangiatore di re" [figura Ov.1; Kantorowicz 1957: 86-189; Kertzer 1988: 155; cfr. Tilly 2003: 208).

La trascendenza religiosa viene ripensata dai suoi fondamenti, ripudiando in toto il cristianesimo, considerato dai rivoluzionari radicali un pilastro della verticalità sia nella sua struttura interna sia per la sua connivenza con quella aristocratica e monarchica. I primi anni della rivoluzione sono segnati da un sistematico abbattimento delle icone cattoliche sostituite con emblemi razionalisti o deisti, finalizzati a ritualizzare gli ideali emersi con l'Illuminismo, resi egemonici dalla rivoluzione. La religione rivoluzionaria prende due strade. Da un lato, l'opzione atea promuove il culto della Ragione, prevalente nel 1793, con cerimonie iconoclaste in molte chiese; a Notre-Dame viene celebrata la Dea della Ragione rappresentata da una avvenente cantante lirica [figura Ov.2]. La seconda opzione, quella deista, rimpiazza sostanzialmente il culto della Ragione nel 1794, diventando brevemente religione di Stato, nella forma del culto dell'Essere Supremo, un panteismo naturalista finalizzato a ribadire i valori sponsorizzati come l'Amicizia, la Fraternità, il Genere umano, l'Infanzia, la Gioventù o la Gioia [figura Ov.3].

Alcuni dei simboli dell'Essere supremo sopravvivono; in particolare hanno fortuna gli alberi della libertà, altro simbolo laico di trascendenza non appropriabile. La connessione tra la raffigurazione della libertà e un palo e un cappello è documentata già in epoca romana classica. Questo simbolismo emerge con forza nuovamente in epoca rinascimentale e viene fatto proprio prima dalla rivoluzione americana e poi da quella francese. Gli elementi ricorrenti sono un'asta o una lancia, o anche una pianta, e il berretto frigio. Negli anni rivoluzionari vengono piantati alberi nelle piazze di diversi municipi francesi [figura Ov.4], usati come luogo cerimoniale civile per far giurare i magistrati, bruciare i diplomi nobiliari, festeggiare la rivoluzione, sposarsi civilmente. Successivamente alberi della libertà sono eretti in diversi stati europei tra cui l'Italia durante il "triennio giacobino" tra il 1796 e il 1799 [figura Ov.5]. L'erezione degli "alberi" è stato un evidente espressione di fermento rivoluzionario; per oltre un secolo si alternano innalzamenti di piante da parte di folle progressiste e il loro sistematico abbattimento con la restaurazione di poteri dichiaratamente verticali.12*

Spesso il periodo di livellamento, se non salvaguardato, viene soppiantato da nuove strutture verticali sia per le pressioni delle potenze esterne al contesto rivoluzionario sia per spinte interne. Queste ultime spesso seguono i successi insurrezionali, prendono corpo nel periodo in cui si costituisce un nuovo ordine, soprattutto se questo mantiene in piedi le istituzioni statali unite a una idea di nazione. L'istituzionalizzazione della orizzontalità, con i suoi riti e simboli pianificati dall'alto, permette a rivoluzionari ambiziosi di elevarsi a rappresentanti dei valori patriottici (cfr. Fehér 1990: 186). La Fête de la Fédération celebrata il 14 Luglio 1790 a Campo di Marte per festeggiare il primo anniversario della presa della Bastiglia vede riuniti, davanti ai 100,000 presenti, rappresentanti amministrativi e militari di tutta la nazione (Ov.6). L'Assemblea Nazionale, gli ufficiali municipali, e la famiglia reale occupano spazi separati da quelli riservati ai cittadini. Sull'altare centrale, quello della patria a cui si contrappone quello regale, in una doppia verticalità, il vescovo adornato con il tricolore rivoluzionario benedice gli stendardi della monarchia e dei rivoluzionari (Ov.7; cfr. Ov.8).

> Lafayette – eroico comandante della Guardia Nazionale – fa un passo avanti sul nuovo altare nazionale. Là in nome delle centinaia di rappresentanti di tutta la Francia, assemblati sotto di lui, pronuncia il giuramento civile, proclamando la sua fedeltà alla nuova costituzione decretata dalla Assemblea Nazionale. Mentre finiva, recitando il giuramento di 'vivere uniti con tutte le persone della Francia attraverso legami indissolubili di fratellanza', l'enorme folla sotto di lui ruggisce 'Lo giuro' (Kertzer 1988: 151-152).

Ma le verticalità rivoluzionarie sono spesso fugaci come quella di Lafayette, caduto in disgrazia quando la rivoluzione assume connotati più radicali che non è disposto a sostenere.
Quattro anni più tardi, sempre nell'anfiteatro di Campo di Marte, si celebra la Festa dell'Essere Supremo apoteosi ma anche epilogo della verticalità rivoluzionaria più radicale.

> I partecipanti e la folla procedettero a Campo di Marte. Lì trovarono una enorme montagna, ingegnosamente costruita da David con legno e intonaco, decorata con rocce, arbusti e fiori, e illuminata con luci e specchi. La stessa montagna era un simbolo di forza collettiva, di potere naturale, dell'ascesa dell'umanità verso il Cielo – e naturalmente della fazione Montagnarda della Convenzione. Robespierre, vestito con uno stupendo cappotto blu e pantaloni dorati, guidò i deputati della Convenzione in cima alla montagna artificiale con la folla che li guardava da sotto. Sovrastati da una statua di Ercole posta su una colonna dorica, i deputati recitarono giuramenti e cantarono i versi della *Marsigliese* e di altri motivi rivoluzionari (Llewellyn e Thompson 2019).

Robespierre, promotore della deità laica e figura apicale della rivoluzione in quel frangente, assume un ruolo centrale nelle cerimonie, che desta sospetto.

> Egli [Robespierre] usò l'opportunità per pronunciare altri due elegie della virtù e della religione repubblicana, ignorando acutamente, pur avendoli notati, i sorrisetti di alcuni dei suoi colleghi deputati alla postura di questo pseudo Papa. Altri non scherzavano: 'Guarda il bastardo' mormorò Thuriot, un vecchio collaboratore di Danton, 'Non gli basta essere il capo, vuole essere Dio'. Era un sentimento condiviso da un numero crescente di deputati e membri dei comitati di governo. Dall'autunno del 1792 Robespierre era stato accusato periodicamente di aspirare ad una dittatura personale (Doyle 1989: 277).

Robespierre verrà ghigliottinato due mesi dopo.

Seppur minacciata da tentativi di appropriazione personale, la verticalità intesa come simbolo collettivo orizzontale si ripropone in altri momenti insurrezionali. Re Ludd o Capitano Ludd è una figura immaginaria che rappresenta la sollevazione dei luddisti, una rivolta inglese esplosa tra il 1811 e il 1816 finalizzata a fermare l'introduzione di macchine tessili (e con esse dinamiche capitalistiche) che danneggiavano l'autonomia produttiva di molti, costretti a passare da tessitori indipendenti a lavoratori salariati. Nella immagine satirica che ci è giunta, Ludd è rappresentato con alcuni tratti tipici della verticalità (collocato in primo piano, appare ingigantito rispetto ai suoi seguaci; con una mano sembra indicare la via da seguire; si distingue per una particolare tunica), ma condivide la povertà degli altri luddisti e non ha simboli collegabili ad un valore incrementato [figura Ov.9]. Siamo agli albori dei movimenti politici organizzati; la rivolta luddista è stata condotta da gruppi dispersi, senza una direzione centralizzata: l'unione tra i vari atti insurrezionali era raffigurata da un capo fantastico che evocava la verticalità per svuotarla (Sale 1995).13* I rivoluzionari messicani guidati da Emiliano Zapata nel 1914 scelgono la Vergine della Guadalupe come emblema di lotta sia perché apparsa ad un bambino indio sia perché simbolo di unità nazionale (Ov.10 ; Arnal 2015: 27).

Le icone collettive luddista e messicana, non riconducibili a strutture partitiche gerarchiche, assomigliano a quelle proposte dai primi movimenti marxisti. La propaganda socialista opta per simboli collettivi anonimi e internazionali che enfatizzano la contrapposizione di interessi di classe; le bandiere rosse rimpiazzano quelle nazionali; in una immagine del 1917 i lavoratori uniscono le braccia per creare, sopra di loro, un enorme pugno chiuso, "La mano che governerà il Mondo: Un grande sindacato" [figura Ov.11]. Il manifesto di Alexander Petrovich Apsit del 1919, redatto per i bolscevichi, *Proletari di tutto il mondo unitevi*, pone sopra la massa un uomo su un cavallo bianco alato con una fiaccola e una bandiera rossa nelle mani, sullo sfondo la stella rossa [figura Ov.12]. L'URSS diventa presto un ottimo esempio di progressiva appropriazione personalizzata della verticalità in contesto post-rivoluzionario. Alle enormi sculture che esaltano valori astratti, come *L'operaio e la kolchoziana* o *La Madre Patria chiama!* [figura OV.13] si affiancano con sempre più frequenza le statue dei capi del partito che impersonificano la trascendenza, non più astratta, del potere rivoluzionario (capitolo 6).

Graeber e Sahlins (2017: 3, 2) hanno sostenuto l'universalità della verticalità; nelle società di caccia e raccolta questa prenderebbe la forma della venerazione di meta-persone (spiriti, divinità, antenati); gli autori arrivano ad affermare che «qualcosa di molto simile allo Stato è una condizione umana universale... lo stato di natura ha la natura dello Stato». In un'ottica cosmologica, ovvero che fissa la collocazione umana nel cosmo, la tesi di Graeber e Sahlins pare proficua: si può probabilmente individuare qualche forma di verticalità spirituale in qualsiasi società. In un'ottica attenta all'esercizio del potere, affermare che la verticalità è universale significa voler ignorare le differenze tra logiche organizzative egualitarie e gerarchiche. C'è una evidente discontinuità politica tra la trascendenza di entità spurie e astratte, quali figure allegoriche e deità panteiste, ovvero simboli religiosi difficilmente appropriabili, e quella raffigurante i governanti. Quando la verticalità non è più identificata in una meta-persona ma in un vivente ritenuto eccezionale e superiore al tessuto sociale (con conseguente produzione di effigi, statue, dipinti, monumenti e busti), le implicazioni sulla concentrazione del potere sono palesi. Quando l'orizzontalità ribelle non ripudia né l'unità dello Stato o della Chiesa né identità rigide e codificate, il suo destino è stato, quasi invariabilmente, un progressivo slittamento da verticalità spurie a poteri apicali tangibili. L'elevazione del leader in contesti rivoluzionari o post-insurrezionali, soprattutto quando amplificata in rituali o fissata in prodotti artistici, è il preludio alla riproposizione di logiche organizzative analoghe a quelle che ha sostituito, nonostante si proclami la parità tra gli esseri umani e la coreografica pubblica enfatizzi la discontinuità con l'ordine precedente.

L'orizzontalità – come l'abbiamo definita in questo testo - non è mai stata generata da uno Stato verticale che, in seguito ad una rivoluzione, ha ripudiato legalmente la gerarchia: non è mai stata l'effetto di una politica centralizzata, ma conseguenza della sua assenza. I collassi imperiali (ad esempio quello romano o maya), l'incapacità di controllare le frontiere, l'impossibilità di presidiare i mari hanno costituito gli spazi in cui l'orizzontalità ha potuto germogliare e consolidarsi coerentemente. Eppure in età moderna e contemporanea si è cercato insistentemente di coniugare l'ideale orizzontale con strutture statali, nella convinzione che, modificando gli indirizzi di governo, si potesse promuovere l'eguaglianza. Vedremo nei prossimi due capitoli come le democrazie liberali e i regimi socialisti, i due principali tentativi di coniugare eguaglianza e Stato nascano spesso da rivolte popolari con aspirazioni sovversive, ma producano orizzontalità difettose, fugaci e contraddittorie: quindici anni dopo la rivoluzione francese viene nominato imperatore Napoleone; tredici anni dopo la rivoluzione russa prende il potere Stalin, che dirà: "le persone hanno bisogno di uno Tsar, che possano venerare e per cui possano vivere e lavorare" (Montefiore 2003: 158). Se l'illusione orizzontale delle principali rivoluzioni europee cede il passo nel giro di poco più di un decennio a forme dittatoriali, il problema non è evidentemente dovuto a contingenze storiche, ma ad

un'applicazione parziale e retorica del principio orizzontale: i rigurgiti verticali insiti nella orizzontalità contemporanea non sono infatti visibili solo nell'esito tirannico, ma sono chiari fin dai celebrati eventi fondativi dei due percorsi, la rivoluzione francese e quella russa.

Note

1* La nozione di "effervescenza collettiva" proposta da Durkheim e quella di *communitas* di Turner (1969) possono essere applicate con profitto ai momenti insurrezionali (Turner 2012): sono momenti di azione intrinsecamente collettiva, generatori di comunità rette da robusti legami identitari; creano una intenzionale "dissoluzione delle strutture sociali e normative ordinarie" (Olaveson 2001: 102); tendono a suscitare emozioni intense, spesso eccitazione; recepiscono le differenze nella equivalenza, rituale o rivoluzionaria; sono momenti liminali di grande creatività sociale (Thomassen 2012). I rituali di inversione spesso evocano il ribaltamento di status, nella tradizione europea ad esempio nel Carnevale; in alcuni sono previsti passaggi cerimoniali che esprimono una "inversione di status in cui gli inferiori insultano e arrivano a maltrattare fisicamente i superiori... [però] trasformando il basso in alto e l'alto in basso, riaffermano il principio gerarchico" (Turner 1969: 167, 176). Possono essere quindi una valvola di sfogo che favorisce la conservazione, sebbene l'ideologia del rovesciamento (più che livellamento) contenga anche elementi propedeutici alla formulazione o al rafforzamento di visioni alternative. Turner ammette la possibilità di crisi rituali in cui non c'è il passaggio di ri-istituzione dell'ordine conciliatorio che chiude il cerimoniale, lasciando così aperta l'opzione orizzontale non solo come attraversamento ma come prospettiva (Kertzer 1988; 125-150; Thomassen 2012: 689-690).

2* Quasi tutte le rappresentazioni della disuguaglianza che ci sono pervenute, sia in forma scritta che iconica, sono state commissionate, gestite o perlomeno controllate (e censurate se non in linea con le aspettative) da chi sta in alto. E' ovvio che tali raffigurazioni rappresentino chi sta in basso pago della sua condizione.

3* Dumont (1975: 23, cfr. 95-96) sostiene che nelle società olistiche, che sono quasi sempre espressione della logica verticale, si privilegi l'integrazione gerarchizzata. L'assenza di ribellioni sarebbe riconducibile ad un impianto etico che valorizza l'adesione al ruolo socialmente attribuito: "La società indiana.. si ordina, si gerarchizza, in funzione della religione, cioè dell'ordine universale così come essa lo rappresenta... la giustizia consiste nel mettere al posto che loro spetta le diverse funzioni sociali".

4* Rispetto al mondo feudale, su cui abbiamo una documentazione eccezionale, rispetto ad altri contesti geografici, Duby (1978: 196) è laconico: "Di quel che pensavano i contadini non sapremo mai nulla".

5* Niccoli (1979: xvi, corsivo in originale), sostiene che nell'Europa feudale “le immagini funzionali della società *possono* essere egualitarie”: esistevano espressioni di dissenso rispetto alla egemonica rappresentazione del sociale, fondata su una tripartizione consensuale e gerarchica. Uno scritto della prima metà del quattordicesimo secolo, ad esempio, “non presenta più i tre *ordines* [clero, aristocrazia guerriera, lavoratori] inseriti in una società armonica, rispondente alla volontà divina o alla sapienza umana, ma contrapposti gli uni agli altri dall'odio, dallo scherno e dalla sopraffazione” (Niccoli 1979: 41).

6* Ginzburg (1976) sostiene che c'è stato un filone consolidato, risalente ai primi anni dell'età cristiana e ben presente fino al Seicento in Europa che vieta di accedere a saperi “alti” ed esoterici a chi sta in basso. L'interdizione è espressa e divulgata attraverso proverbi e la riproposizione iconica della tragica fine di Icaro: il messaggio è chi osa volare troppo in alto, viene schiantato violentemente al suolo. Questa interdizione viene però messa sempre più in discussione nel corso del diciassettesimo secolo.

7* Tra le identità religiose a sostegno ci sono varie sette e chiese indipendenti tra cui gli anabattisti, la Family of Love, i Quaccheri; tra quelle secolari i Diggers, Seekers, Ranters, Levellers, True Levellers, Fifth Monarchists.

8* Per la produzione iconica vedi *French Revolution Digital Archive*; per una trattazione storica vedi Niccoli (1979: xiii, 17).

9* Unattributed. Il faut faire 3 choses la 1.re est d'être fidelle à la nation et au roi, la 2eme est d'aimer son prochain plus que l'argent, et la 3.e est de ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas que l'on nous fit, stampa 1789; https://purl.stanford.edu/gz096dg2635.

10* Un'altra stampa [figura Rf.11@] propone un'ibridazione tra l'opzione fin qui discussa, quella dell'armonia egualitaria, e il ribaltamento dell'ordine verticale: la raffigurazione mostra un uomo con tre diverse parti del corpo che rappresentano, tramite la simbologia del vestiario, i tre stati ma sul capo è in bella mostra la coccarda tricolore rivoluzionaria mentre la parte nobiliare regge una pala.

11* Canetti (1960: 90-108) individua diversi simboli di massa (il fuoco, la pioggia, il fiume, la foresta, il grano, il vento) che esprimono l'eguaglianza delle parti costitutive e l'indefinitezza identitaria.

12* Nel 1849, ne troviamo ancora traccia a Piazza del Popolo a Ravenna per inaugurare la Repubblica Romana; ancora nel 1914, durante la settimana rossa, in Romagna viene alzato un albero recante la scritta “Evviva la Rivoluzione sociale”.

13* In modo analogo la Swing Rebellion del 1830 è “un movimento nel suo complesso nato da una rete di connessioni vasta, decentralizzata, incompleta e mutevole tra lavoratori agricoli in villaggi

remoti" (Tilly 2003: 183).

Capitolo 5. Democrazie incompiute

> [le cerimonie politiche contemporanee] rinviano tutte a una trascendenza@controlla@ (la Nazione, il Popolo, la classe operaia) evocata nel discorso dell'officiante (o degli officianti), o dal gioco di simboli utilizzati in queste occasioni. Propriamente religiosa è la relazione che si instaura tra l'officiante e i fedeli (Abélès 2001: 72)

MODENA-Biblioteca Fondazione Collegio San Carlo

Il giuramento della Pallacorda (Parigi @) viene presentato come un evento chiave nel superamento della monarchia assoluta e per l'avvio del processo rivoluzionario francese. Eppure i dipinti che raffigurano un atto fondativo nell'affermazione di valori democratici e egualitari mostrano incipienti innalzamenti della figura, in piedi sopra il consesso, di Jean Sylvain Bailly, che sarà uno dei leader dei primi anni della rivoluzione [figura V.Ci.2]. Le aspirazioni democratiche, sebbene sostengano una formale parità valoriale, non ripudiano la verticalità amministrativa né la concentrazione di potere nelle cariche di governo. John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti tra il 1797 e il 1801, credeva che "eliminati i troni e le corone, tra gli uomini sarà la fine di tutto il dominio e ci sarà la giustizia" (Kertzer 1988: 163) ma la storia ha dimostrato che la supremazia e il sopruso piuttosto che scomparire hanno assunto nuove forme. La sostituzione della verticalità regale con governi repubblicani innesca profondi sconvolgimenti istituzionali che rispondono alle richieste di individualismo, egualitarismo giuridico diffusi globalmente. Chi sta in basso si solleva contro regimi monarchici e coloniali, ma anche nelle micro-dinamiche dei conflitti domestici, su linee di genere ed età. Nonostante un evidente fermento la democratizzazione è stata meno orizzontale di quanto fosse stato annunciato nei proclami dei politici. Con la rivoluzione francese inizia una fase non ancora conclusa (perlomeno in Europa), ma che sembra ormai volgere al termine, in cui la gestione del potere ha proposto uno schizofrenico e mistificatorio connubio tra un'uguaglianza solennemente proclamata come valore giuridico fondativo e l'accentuarsi della cesura tra governati e governanti, la riduzione della mobilità sociale e il consolidarsi di ideologie discriminatorie.

Questo capitolo interroga le forme che hanno assunto orizzontalità e verticalità nei contesti sedicenti democratici che diventano progressivamente la forma di governo non solo egemonica ma obbligatoria. Le repubbliche che nel corso dell'Ottocento e del Novecento assumono una forma costituzionale simile a quella odierna, quanto hanno accolto e realizzato l'ideale orizzontale? Quanto hanno diffuso il potere e quali forme di verticalità esprimono? Che spazio c'è per la molteplicità e il protagonismo dal basso? In ciò che segue sostengo che, al netto della retorica contemporanea, l'impianto del modello verticale esce per certi versi parzialmente destrutturato o almeno contestato (privilegi aristocratici ed ecclesiastici, patriarcato, razzismo), ma viene anche

notevolmente rafforzato in certi ambiti cruciali (concentrazione finanziaria, impotenza politica delle masse, coercizione burocratica, capacità di controllo e direzione dall'alto della cittadinanza). Ciò che caratterizza i sistemi repubblicani-liberali, come quelli socialisti (capitolo 6), è una forte ambivalenza tra ciò che si dichiara e ciò che accade: l'uguaglianza giuridica convive con disparità economiche estreme e crescenti; un potere sedicente democratico si rivela escludente e trascendente; l'identità presentata come libera espressione individuale viene controllata e codificata burocraticamente.

5.1. *Homo aequalis*, e i suoi limiti

Dumont (1977), in una generalizzazione ambiziosa, sostiene che un *homo aequalis* si sia affermato in Europa e nelle sue propaggini culturali a partire dal Settecento, mentre le società olistiche, diffuse in Asia ed Africa, manterrebbero un perseverante *homo hierarchicus.*1* Il Novecento è stato un secolo turbolento in cui la richiesta dal basso di democrazia ed uguaglianza ha fatto rotolare molte teste, soprattutto in forma figurata: la folla ha abbattuto le statue erette arbitrariamente come simboli di unità religiosa o politica. Nel 1936 in Spagna, nel corso della breve avventura repubblicana, si fucila la statua del *Sagrado Corazón de Jesús* sul Cierro de los Ángeles prima di farla esplodere al grido di “E' caduto il barbuto!”. La verticalità del Cristo, compromessa dalla connivenza della chiesa con i golpisti franchisti, viene riportata per terra e vilipesa. I miliziani repubblicani si fanno immortalare sul piedistallo del monumento, con il pungo chiuso [figura St.1-2]. In Italia, la cacciata dei nazi-fascisti ribalta il duce e le sue raffigurazioni: il corpo di Mussolini viene esposto sottosopra a piazzale Loreto mentre su tutto il territorio nazionale busti, statue e fasci littori vengono schiantati, trascinati per strada e scherniti [figura St.3]. In Iran vengono rimosse le statue dello *shah* nei moti insurrezionali del 1953 e 1978 [figura St.4-5]. In alcuni casi, con l'avvento della comunicazione mediatica globale, l'abbattimento di statue diventa uno spettacolo politico gestito dai potenti piuttosto che espressione di un moto popolare. Nel 2003 l'esercito statunitense cerca di legittimare l'invasione del Iraq pianificando attentamente l'abbattimento della statua di Saddam Hussein, con la complicità delle emittenti televisive che amplificano l'evento associandolo a celebrate sollevazioni popolari democratiche come quella che portano alla caduta del muro di Berlino o alla liberazione dal nazi-fascismo. L'episodio rivela l'ambivalenza della politica contemporanea in cui l'evocazione della democrazia può essere usata, deformando la rappresentazione, per legittimare governi autoritari e violenti [figure St.10-11]. 2*

Le cosiddette primavere arabe del 2011 hanno fatto precipitare diversi simboli presidenziali. In Libia la testa dorata di una statua di Ghedaffi è stata fotografata ai piedi di uomini armati che la calpestano, evidentemente dopo avere divelto e decapitato il monumento. Nello stesso anno, in

Egitto, i manifestanti si accaniscano contro sculture e poster di Mubarak. Una caricatura mostra una statua del dittatore ormai divelta con il corpo staccato dal piedistallo; il busto però con una mano si regge precariamente, ma ostinatamente, alla struttura demolita per non cedere alla folla inferocita che cerca di tirare giù l'effige. Un'altra parodia, sempre del 2011, mostra le statue di diversi dittatori deposti in quell'anno (Mubarak, Ghedaffi, Ben Ali) che cadono in sequenza in un effetto-domino. Solo un anno più tardi, però, il sarcasmo del vignettista è più amaro: la raffigurazione mostra nuovi despoti in miniatura germogliare dai piedi di un monumento abbattuto[figure St.6-8]. I tiranni rischiano le loro teste di fronte a comunità insurrezionali che rivendicano sovranità politica: gli insorti spesso chiedono uguaglianza, ma finiscono per accontentarsi della democrazia elettorale.

All'inizio del terzo millennio numerose effigi di personaggi a lungo presentati come benefattori ma che in un'ottica egualitaria appaiono simboli di oppressione, vengono rimosse in diversi angoli del mondo. Monumenti di Colombo, nella prospettiva delle popolazioni amerindie l'apripista di sterminio, schiavitù e sfruttamento, vengono sostituiti da raffigurazioni della resistenza indigena in Venezuela e Argentina. *Cecil Rhodes deve cadere!* è il nome di un movimento di protesta che ha ottenuto nel 2015 la rimozione della statua del noto colonialista da una università sudafricana, prima di impegnarsi in una più vasta opera di decolonizzazione dell'accademia [figura St.9]. Il successo innesca un turbinio di richieste di dismissione di monumenti in tutto il paese e altrove.

Gli abbattimenti di statue che hanno segnato la contemporaneità testimoniano una critica ai poteri verticali e un anelito di eguaglianza che però stenta a concretizzarsi come forma di organizzazione egemone. Quelli che sostengono che la contemporaneità abbia realizzato un individualismo egualitario tendono a enfatizzare le teorizzazioni astratte del principio, rifacendosi principalmente a discorsi intellettuali e genealogie giuridiche; la parità di valore appare molto più dubbia se si esaminano le dinamiche economiche e politiche. I drammatici squilibri nella distribuzione del reddito e delle proprietà; l'esclusione di intere categorie sociali dai diritti di cittadinanza; la persistenza del razzismo e di guerre neocoloniali; le tragiche derive dittatoriali nel cuore di molte democrazie rappresentative; il controllo istituzionale della sovranità, teoricamente appartenente al "popolo", ripropongono con sempre più forza l'irrisolta questione della eguaglianza (Appadurai 2001). Quello che si dice non è ciò che succede; ci si proclama orizzontali, ma si vive posizionandoci su scale verticali.

5.2. Le radici del parlamento: quale modello orizzontale?

I governi europei, i libri di storia e buona parte del senso comune hanno sostenuto e sostengono che la svolta democratica, iniziata con le rivoluzioni dell'età moderna e perfezionata nelle costituzioni repubblicane, ha permesso di raggiungere i massimi livelli di eguaglianza politica, la vera e unica

democrazia possibile. Chi comanda progressivamente rinuncia a fondare la propria legittimità su presunte differenze naturali di qualità associate a certe linee di discendenza. Se gli esseri umani hanno ugual valore ne consegue, da un lato, che ci debba essere omogeneità tra chi occupa il potere decisionale nelle istituzioni di governo e chi ne subisce gli effetti; dall'altro, che il potere debba essere esercitato in modo tale da diffonderlo, distribuirlo piuttosto che accentrarlo in figure verticali. In questo contesto, apparentemente di rottura epocale, si elaborano e codificano principi etici e legali che ripropongono la logica orizzontale: si delinea una idea democratica di governo attraverso manifesti (vedi ad esempio quello noto come *An agreement of the people* [Patto del popolo] redatto in Inghilterra tra il 1647 e il 1649), le varie dichiarazioni dei diritti umani e i preludi alle costituzioni nazionali (Caporali 2012: 140-145). In termini di utilizzo simbolico degli assi troviamo espliciti riferimenti iconici a livellamenti che in alcuni casi sono proiettati su tutto il genere umano, come nella raffigurazione celebrativa che accompagna la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* promulgata nel 1789: la figura allegorica della Ragione, sostenuta dalla Natura, tiene un bastone orizzontalmente sopra la testa di due uomini, un europeo e un africano, a indicare parità di livello, ovvero di valore [figura Rf.17].

Questa rinnovata esigenza di eguaglianza ignora però le forme di orizzontalità più coerenti che prevedono un coinvolgimento assembleare diretto di comunità gestite mediante rapporti faccia-a-faccia. La democrazia diretta e frammentata non è ritenuta un modello spendibile per l'organizzazione contemporanea: è associata a quelli che vengono ritenuti selvaggi, incapaci di garantire la sintesi unitaria, una pianificazione guidata per l'intera nazione. Il sistema sedicente democratico che emerge dall'Ottocento europeo è teso a garantire una capillare integrazione su scala statale e ciò richiede la delega elettorale ed esclude una partecipazione attiva della massa. Il progressivo allargamento del diritto di voto genera governi repubblicani in grado di mostrare una facciata egualitaria nelle costituzioni, ma al contempo di innestare la rappresentanza politica nella gerarchia istituzione: la decapitazione monarchica non modifica più di tanto la struttura dello Stato. Graeber (2012b) chiama «recupero democratico» il processo mediante il quale la delega elettorale viene sovrapposta alla nozione di democrazia, che etimologicamente indica invece la coincidenza tra popolo, *demos*, e forza, *kratos*.

> Negli ultimi duecento anni, i democratici hanno cercato di innestare gli ideali di autogoverno popolare sull'apparato coercitivo dello Stato. Ma per loro natura gli Stati non si possono realmente democratizzare. Rimangono, tutto sommato, delle forme di violenza organizzata.

I regimi elettorali repubblicani – che Castoriadis (1990) chiama a ragione oligarchie liberali - sono profondamente diversi dalla gestione diretta fondata «sull'auto-organizzazione di comunità

autonome», uniche forme di potere che per Graeber (2012: 102, 106; cfr. Barclay 1990; Hardt e Negri 2017: 25-27, 58-60) meritino il nome di democrazia.

La "democrazia" contemporanea viene spesso presentata come la continuazione di un antenato nobilitante e originario individuato nel sistema assembleare dell'Atene classica. L'operazione a livello storico e concettuale è alquanto discutibile perché cancella molte altre fonti di ispirazione sedimentate in due millenni e mezzo di storia.3* Per comprendere la figura spaziale del governo contemporaneo, il parlamento, credo abbia più senso ripercorrere nel corso dell'età moderna lo sviluppo delle assemblee addomesticate, contenute all'interno dello Stato. L'uso dello spazio nei parlamenti europei mette in dubbio sia le radici classiche che l'egualitarismo della struttura politica democratica.

Il principio orizzontale è innestato nella creazione e trasformazione degli stati feudali, repubblicani, oligarchici e aristocratici, a volte scontrandosi con questi, altre volte ibridandosi. Abbiamo già discusso la persistenza dei *thing* nell'Europa settentrionale (capitolo 3), ma anche a Londra, nel XII e XIII secolo, la *folkmoot*, "un'assemblea della intera popolazione libera", era uno degli organi deliberativi e giudiziari della città (Naismith 2019). Nel medioevo italiano, ed in particolare nei secoli XI e XII, nei comuni si tenevano assemblee cittadine note come concio, *parlamentum* e *arengum* o *commune colloquium*. A volte passavano da convocazioni occasionali per ottenere specifici obiettivi a riunioni strutturate per deliberare l'indirizzo politico mentre il potere esecutivo poteva essere ceduto ad amministratori scelti in sede assembleare. C'è spazio per forme orizzontali nell'affiliazione professionale ad arti e mestieri, nei consigli cittadini, nelle repubbliche oligarchiche, all'interno di sistemi "policefalici" in cui l'autorità era distribuita tra diversi organi.

In alcuni contesti dell'Europa orientale ed in particolare nell'attuale Ucraina, il principio orizzontale, tramite assemblee denominate *veche* o sue varianti, per qualche secolo, a partire dalla fine del primo millennio, ha costituito la logica egemonica nelle decisioni collettive. Tra il XVI e XVII secolo la confederazione cosacca si è retta sul concilio militare generale, la *Sichova Rada*, che interveniva sulla distribuzione dei diritti di pesca e agricoli, su questioni legislative, diplomatiche, giudiziarie, militari e nominava gli ufficiali (*starshyna*) che rimanevano in carica un anno [Magocsi 1996: 181, 230; figura O.Ce.1]. Organo di auto-governo, convocato un paio di volte all'anno nella piazza principale del centro amministrativo, era costituito da tutti i Cosacchi maschi ad eccezione di quelli poveri (*siromy*) e degli *holata* (contadini senza terra). Il consiglio nominava l'*hetman*, il capo con un potere esecutivo e militare, con cui il concilio negoziava decisioni e influenza.4* In alcuni casi gli *hetman* riuscivano a minare l'autorità della *Sichova Rada* e impedire la propria sostituzione. La combinazione tra una dinamica orizzontale ed inclusiva che delibera sulle questioni principali e un capo eletto con l'autorità di rendere operative le direttive decise collettivamente rappresenta una

divisione dei poteri ricorrente, ad esempio nella designazione di leader guerrieri in contesto amerindio (Clastres 1974), ma anche nella struttura monarchica e repubblicana della Roma classica. Progressivamente il rafforzamento della nobiltà militare cosacca accentuò le disuguaglianze sociali; l'assemblea plenaria venne sostituita da un cerchio più ristretto formato dagli alti ufficiali militari che assunse una forma simil-parlamentare; infine, nel corso del XVIII secolo, gli organi decisionali cosacchi vennero compiutamente innestati nello Stato russo @polacco?@.5* Il rafforzamento del potere centrale è frequentemente accompagnato dalla graduale sottomissione delle strutture assembleari: le priva di forza negoziale e le trasforma inesorabilmente in organi al servizio della verticalità statale. Una delle immagini emblematiche di questa neutralizzazione delle assemblee autonome è la rimozione delle campane della cattedrale di Santa Sofia di Novgorod, una estesa repubblica istituita a metà del dodicesimo secolo centrata sulla *veche*, una assemblea cittadina che nominava l'arcivescovo e il sindaco (*posadnik*), scelto tra la nobiltà cittadina. Dopo l'annessione al ducato di Mosca nel 1478, le campane che servivano a convocare la *veche* vennero portate a Mosca [figura O.Ce.5]. Con lo scorrere dell'età moderna e il prevalere della verticalità monarchica, le assemblee che mantengono una qualche coerenza orizzontale sono in evidente declino, come nota Bookchin (1989: 94; cfr. 194-195): “l’Europa è stata in bilico tra queste due alternative, e solo alla fine del diciassettesimo secolo lo Stato nazionale ha preso il sopravvento sulla concezione confederativa” [figura O.Ce.6].6*

Burstin (2013: 40) insiste sulla proliferazione di assemblee che accompagna la rivoluzione francese: una “partecipazione politica ... in tumultuosa ebollizione” costituisce il governo rivoluzionario francese che “sarà ricordato, in tutta la sua intensità, come una primavera della democrazia”, in confronto all'avvento dei regimi democratici in altre nazioni, retti fin da subito principalmente sulla delega. Se è stata una primavera i suoi germogli sono però seccati presto: la democrazia di base, inserita in dinamiche istituzionali, si sclerotizza e perde i caratteri che abbiamo trovato nei contesti più coerentemente orizzontali. Si codificano identità collettive (circoli, compagnie, corpi speciali, etc) alla spasmodica ricerca di riconoscimenti, certificazioni, premi; sono gli embrioni dei partiti repubblicani, mentre le assemblee dei contesti egualitari ripudiano identità settarie (Burstin 2013: 177-191). Non si mira al consenso, ma ad imporre la propria volontà di parte sia manipolando dispositivi e tecniche assembleari che ricorrendo alla violenza. Le assemblee periferiche non sono autonome ma dipendono per legittimità, tempistica e sovranità da una gerarchia istituzionale nazionale (Burstin 2013: 151, cfr. 55-64). Inoltre, si rafforza l'idea di nazione, *una* identità definita in termini giuridici corrispondente ad *una* comunità immaginata, in netto contrasto con i contesti orizzontali che invece promuovono la moltiplicazione di identità minute e fluide. Queste premesse verticali hanno minato, fin da subito, l'orizzontalità delle assemblee agli albori della Europa

contemporanea. Lo Stato, prima minaccia alla orizzontalità, si afferma nella sua forma riabilitata – democratica liberale o socialista – come la sola istituzione in grado di promuovere eguaglianza.

Una orizzontalità compatibile con il governo verticale è quella di cerchi esclusivi, a volte posti ad alto livello nella meccanica istituzionale: in questi contesti l'orizzontalità circolare riguarda solo un ristretto numero di presenti, attentamente selezionati; alle discriminazioni per genere ed età, già evidenti nei contesti più orizzontali, si aggiungono quelle di rango, sangue e censo. Questa dinamica circolare ma escludente è esemplificata in forma condensata in una raffigurazione del Sacro Romano Impero rappresentato come un semicerchio in cui sono seduti gli otto elettori palatini, riconoscibili dai rispettivi stemmi; più in alto, in posizione centrale, l'imperatore, con sopra l'aquila a due teste; ai lati, nobili e soldati; dietro, gente indistinta [figura V.Ci.3]. La storia dello Stato (in diete e proto-parlamenti, come il *sejm* polacco o i *lit de justice* francesi) e del Papato (nei concili ecumenici) ha quasi invariabilmente proposto cerchi ampi composti da anziani, ufficiali militari, aristocratici, saggi, rappresentanti di selezionate parti sociali. La circolarità esclusiva si ripropone in vari parlamenti, a volte con funzioni specifiche e circoscritte, in cui delegati nominati dalle zone periferiche affiancano rappresentanti della corte, dell'aristocrazia e del clero. Analogamente alle dinamiche delle diete imperiali e dei concili, a chi stava relativamente in basso può essere concessa la partecipazione ad un confronto allargatosenza che le decisioni fossero prese né per consenso né per maggioranza. Sebbene ci siano stati momenti in cui il parlamento è riuscito su certe questioni a prevalere [V.Ci.13], spesso il vertice ha avuto il potere di decidere autonomamente; far parte del concilio, della dieta, del parlamento ha pernesso solo avere un canale di negoziazione da posizione impari. Il ruolo di molte assemblee è quindi, a differenza dei contesti assembleari egualitari, quasi solamente consultivo e, ovviamente, non prevede l'obbligo di un ritorno ai cerchi periferici in cerca di consenso. Questa forma di circolarità asimmetrica e elitaria che confluirà nella concezione parlamentare, ad una prima analisi spaziale pare collocare i presenti in cerchio, ma ad una disamina più attenta mostra diversi elementi di discontinuità rispetto a forme circolari coerentemente egualitarie.

In molti casi la forma che i corpi compongono non è esattamente un cerchio. Spesso il consesso assume una configurazione quadrata, a volte triangolare; ciò è dovuto probabilmente sia al fatto che sono svolti al chiuso, sia al fatto che una disposizione per lati permette una distinzione più netta in base a rango e identità. Più rilevanti per il nostro discorso sono le evidenti rotture verticali della circolarità, ovvero nel circolo è compresa una figura apicale collocata leggermente sopra gli altri. Ritroviamo un cerchio combinato all'innalzamento in una rappresentazione contenuta in un manoscritto del tardo dodicesimo secolo che mostra il podestà di Genova raffigurato leggermente sopra i consoli che lo circondano [figura V.Ci.4]. In una rappresentazione della tavola rotonda, re

Artù è visibile nel centro del cerchio innalzato da un trono che spicca rispetto alle sedie dei cavalieri [figura V.Ci.1]. L'opzione coreografica ritorna anche nella collocazione di Carlo V nella stampa che illustra la Dieta di Augusta (1530): tre lati del quadrato che raffigura l'incontro sono occupati da signori su panche, l'imperatore è seduto da solo sul quarto lato, sotto un baldacchino, rialzato da una pedana [figura V.Ci.5]. Quando è presente il re nei proto-parlamenti europei la circonferenza è sempre rotta per distinguere il monarca invariabilmente rialzato, come in una raffigurazione del Parlamento inglese [figura V.Ci.6], o in un angolo, come nella tradizione dei *lit de Justice* francesi [figure V.Ci.7-9]. Invariabilmente la figura apicale (imperatore, re, Papa) è al contempo nel cerchio e sopra di esso.7*

Una seconda discontinuità evidente rispetto alle assemblee orizzontali è la diversità di valore delle persone che formano il cerchio. La logica gerarchica prevede una prima distinzione tra chi partecipa e chi assiste e una seconda nella differenziazione interna dei partecipanti, anche quando l'incontro assume forma circolare. Il popolo, ovvero quelli che osservano senza poter prendere parte ai lavori, spesso è semplicemente escluso in quanto i colloqui si svolgono in edifici chiusi. Quando la gente è presente, viene tenuta fuori dal luogo assembleare mediante staccionate, transenne o file di soldati [figure V.Ci7-10, 13, 15].8* Nella rappresentazione della Confessione di Augusta del 1530 abbiamo un caso di ingigantimento circolare che rende bene la trascendenza del cerchio esclusivo rispetto al popolo: l'imperatore Carlo V, seduto sul trono imperiale ornato dall'aquila bicefala, presiede un cerchio ristretto di principi e i notabili dei territori tedeschi aderenti alle tesi di Wittenberg; sullo sfondo dietro di loro, evidentemente su un altro piano di importanza, il tessuto sociale miniaturizzato dei fedeli [figura V.Ci.12].

La disposizione nel cerchio dei partecipanti né è casuale né esprime equivalenza. Nella circolarità esclusiva e istituzionale i partecipanti non sono individui ma rappresentanti di una comunità, di una linea genealogica, di una istituzione. La collocazione di ciascuno esprime quindi l'identità e il valore della carica e della funzione svolta, resa all'osservatore della raffigurazione con l'utilizzo di simboli e stemmi oppure con legende che permettono di individuare con precisione chi ha partecipato [figure V.Ci3, 5-8, 10, 12-17]. Nella raffigurazione del Parlamento inglese impegnato nel processo a Earl Strafford nel 1641 sono annotate 24 diverse identità, partendo da "Sua Maestà il re", il trono ("La Sedia di Stato"), passando per la regina e il principe, ai vari nobili ("earls", "vicecounts", "barons"), persone con funzioni procedurali (ad esempio gli scrivani, le varie cariche del parlamento, il personale giuridico, l'accusato) e "i cavalieri, cittadini e borghesi della House of Commons" [figura V.Ci.13; cfr. V.Ci.15]. Ognuno ha il suo posto, stabilito per rango e ruolo. Ovviamente la mancata parità valoriale si riflette nella capacità di influenzare i lavori: spesso molti dei convenuti avevano un potere decisionale e di parola estremamente limitato, erano testimoni a

cui erano concessi spazi che si allargavano o stringevano in base ai rapporti di forza tra monarca e tessuto sociale (Hill 1972; Hanley 1983).

Questa genealogia di convegni decisionali in concili e diete è stata l'ispirazione per spazializzare l'orizzontalità parlamentare repubblicana in Europa. Eliminare il capo permetteva di strutturare il governo intorno a una particolare forma di assemblea, il parlamento: una struttura quasi sempre semi-circolare, ad anfiteatro, in grado di ospitare qualche centinaia di deputati, antistante ai banchi del governo, in genere rialzati moderatamente. La forma richiama l'inclusività e l'eguaglianza dei cerchi orizzontali, ma la collocazione del governo, al centro dell'attenzione dell'anfiteatro, è analoga a quella che avevano re e imperatori. Ritroviamo nei parlamenti, sebbene in forma attenuata, le caratteristiche che abbiamo individuato nella circolarità esclusiva: spazialmente, i cerchi non si chiudono; non c'è eguale valore tra i partecipanti; il potere tende a concentrarsi. La discontinuità più evidente, tuttavia, se si confrontano i parlamenti con i cerchi orizzontali, è la localizzazione dell'assemblea: le assemblee nazionali repubblicane sono tenute in edifici sfarzosi con accesso attentamente monitorato; i cerchi orizzontali invece, anche quando molto partecipati, sono convocati in spazi aperti, accessibili. I palazzi degli eletti emanano un messaggio di cesura irrimediabile tra chi ha accesso ai palazzi del potere e chi ne rimane fuori.

La genealogia democratica europea che conduce ai parlamenti repubblicani, rispetto alle forme di orizzontalità egualitaria consolidate in altri continenti, mostra nel complesso una partecipazione assembleare ridotta e scarsamente rilevante. I governi “democratici” hanno fatto un disinvolto ricorso al colonialismo e si sono periodicamente trasformati in regimi esplicitamente autoritari caratterizzati da straordinari culti delle personalità dei leader. L'alternanza tra governi eletti e dittatoriali non è solo un tratto della democrazia euro-atlantica ancora immatura nella prima metà del Novecento, perché subdole e ambigue tendenze dittatoriali sono di nuovo prevalenti all'inizio del terzo millennio su scala mondiale, anche in nazioni che si credevano fermamente “democratiche”.

5.3. Lo sguardo dall'alto della pianificazione centralizzata

Rispetto alla logica orizzontale risolutamente orale un altro significativo scostamento dei cerchi elitari moderni è la presenza ricorrente di scrivani e libri. La circolarità statale, a differenza dei contesti assembleari, non è pensabile senza la produzione di quelli che Bourdieu (2012) chiama “atti di Stato”, ovvero documenti che esprimono, illustrano e rendono operativa la sua logica istituzionale. Diverse rappresentazioni di circonferenze esclusive e gerarchiche mostrano addetti che verbalizzano gli accadimenti, a partire dalle rappresentazioni del primo concilio di Nicea (325 d.C.) [figure V.Ci.10, 14]. Evidenti riferimenti all'importanza della scrittura sono presenti nelle

diete imperiali [figura V.Ci.12] e nei primi parlamenti, fino alla istituzione di uno spazio specifico dedicato alla trascrizione degli eventi [figura V.Ci.6, 13]. La centralità della documentazione scritta nei dispositivi di governo ci introduce ad una dimensione centrale della governamentalità contemporanea: la pianificazione burocratica.

Nel momento in cui è stato rimosso l'apice monarchico, il funzionamento dello Stato è ben consolidato, anzi in forte sviluppo. La destituzione del re o dell'imperatore interessa il vertice piuttosto che la struttura e le funzioni della istituzione che mantiene la sua impalcatura gerarchica, e una verticalità operativa organizzata per livelli. Nell'età moderna aumenta quella che Scott (1998: 60, 127) chiama la capacità di "lettura" governativa di ciò che sta in basso, ovvero l'abilità di ricondurre l'esistenza dei cittadini a parametri rilevabili mediante procedure burocratiche, valutabili statisticamente e utilizzabili per controllare, monitorare e gestire molteplici campi. Lo Stato riduce interventi estemporanei, brutali e arbitrari per privilegiare il logorio burocratico, sanzioni ordinarie, la costrizione economica nel meticoloso disciplinamento di ambiti sempre più numerosi e intimi. E' una dinamica epocale che rende omogenei e standardizzati nomi, proprietà fondiarie, misure, lingue, reti viarie, processi agricoli e forestali. Ci sono resistenze e difficoltà nel processo di "uniformazione" della raccolta delle informazioni, ma spesso "alla fine prevalse il modello comune imposto dall'alto". Questa estrazione massiccia di dati permette di mettere la scienza al servizio dei governi in pianificazioni ambiziose applicate su estensioni nazionali e sovra-nazionali: attraverso una sapiente miscela di coercizione normativa e concorrenza economica il vertice governativo plasma la società e l'economia. La direzione su vasta scala richiede, secondo Scott, l'assunzione di una ottica unitaria e quindi necessariamente uno sguardo dall'alto, ad esempio nella programmazione del tessuto urbano.

> Per coglierne la simmetria bisogna ricorrere a una rappresentazione – la stessa che ci si aspetterebbe da un bambino armato di righello e foglio a quadretti – o alla visione da un elicottero: in sostanza dall'occhio di Dio o di un monarca assoluto. Questo fatto spaziale è forse dovuto al processo di pianificazione urbana o architettonica in sé, un processo che comporta la miniaturizzazione e la creazione di plastici in scala che il committente e il pianificatore possano guardare dall'alto, proprio come sorvolando una città da un elicottero.

Tale scrutinio minuzioso permette di ridurre l'autonomia e l'opacità dei vissuti periferici, per ricondurli all'ambito di ciò che lo Stato conosce e può modificare a suo piacimento: i progetti centralizzati grandiosi, sebbene quasi sempre fallimentari, penalizzano e marginalizzano la gestione decentrata e vernacolare.

Se fino ad inizio Novecento per contrastare la verticalità in Europa si susseguono regicidi, nella seconda metà non si hanno più chiare impersonificazioni del potere: i ruoli dei governanti sono

transitori e la successione non è ereditaria. La verticalità burocratica del ventesimo secolo non è più riconducibile ad una persona apicale ma ad un sistema sempre più anonimo e pervasivo: la tentacolare e onnipresente macchina istituzionale impone standard, norme, moduli, certificazioni. I dispositivi che garantiscono la leggibilità dall'alto di ciò che sta in basso si intensificano e moltiplicano a partire dalla fine del XX secolo con l'avvento dell'interazione informatica-telematica: lo Stato, grazie al controllo della enorme mole di informazioni generate da dispositivi tecnologici (localizzatori GPS, telecamere, carte elettroniche, scontrini telematici, documenti elettronici e soprattutto tutti i congegni con cui ci connotiamo nella rete) alimenta controlli in base a quelli che sono ormai *big data*. In questo processo di sottomissione del periferico al centralizzato, del peculiare allo standardizzato, dell'occulto al registrato si accentua il dislivello di potere tra la capacità di influenza delle istituzioni e quella dei cittadini. La progressiva spoliazione di protagonismo del tessuto sociale a favore delle istituzioni alimenta l'uso della metafora verticale nella sua dimensione istituzionale e anonima.

La passione statale per la classificazione investe anche la concezione dell'identità contemporanea, che oscilla in modo ambivalente tra il riconoscimento della individualità specifica e la sua codificazione in categorie burocratiche o commerciali. Per certi versi, l'elaborazione della identità oggi ricorda quella dei contesti orizzontali (capitolo 1 e 3). L'enfasi sull'autonomia personale è l'impianto ideologico fondante il tessuto sociale contemporaneo, non più concepito come un insieme di aggregati gerarchicamente ordinati ma come individualità in competizione tra loro. Il singolo, svincolato da identità collettive, se non quelle che sceglie di indossare, sarebbe il protagonista di un percorso in cui può determinare il proprio futuro. Questa ideologia egemonica, in parte tradotta in pratica, si estende, seppur gradualmente e in maniera contraddittoria, dalla sua culla nel nord-Atlantico agli angoli più reconditi (Dumont 1977; Marie 1997). Eppure le identità collettive, in particolare quelle certificate dallo Stato, e i loro vincoli, sono ancora lontane da scomparire: per molti costituiscono tuttora il limite delle possibilità di azione del singolo. Oggi questo è vero innanzitutto per la cittadinanza o i permessi di soggiorno ma hanno rileventi conseguenze anche il titolo di studio, la fedina penale, la presenza nei registri degli insolventi, il conto in banca. Lo sguardo statale dall'alto legge e regola tutto, anche le identità personali: la raccolta centralizzata di informazioni classifica gli individui in categorie in base a status e parametri.

5.4. La trascendenza democratica

La democrazia elettorale si propone come forma di governo in grado di rigenerare quell'armonia sociale scossa da chi dal basso abbatteva non solo i re, ma la stessa idea di governo come privilegio

elitario. L'imperativo contemporaneo impone di superare la trascendenza politica garantendo ai cittadini l'accesso alle cariche di comando e una corrispondenza tra volontà popolare e decisioni istituzionali. La parità di valore proclamata è circoscritta principalmente all'ambito giuridico e quindi ad una, a volte teorica, parità nell'esercizio di certi diritti per chi è classificato come cittadino (Rio e Smedal 2009). Il potere è apparentemente diffuso nel popolo attraverso l'esercizio elettorale, con i partiti politici che dovrebbero agire da collegamento tra società e istituzioni, tra strada e palazzo.9* Nei primi decenni di storia repubblicana la connessione tra alto e basso era visibile nei comizi in cui le posizioni elaborate dalla leadership venivano sottoposte al vaglio della folla; nelle manifestazioni che coinvolgevano i militanti, spesso in sostegno a negoziazioni istituzionali; nella estensione dell'esercizio dei diritti di cittadinanza. Una delle espressioni più eclatanti e ritualizzata della parità tra elettori ed eletto sono state le momentanee inversioni di ruolo, con i parlamentari del Partito Comunista Italiano che si abbassavano a servire il cibo ai militanti durante la festa dell'Unità, esprimendo per brevi momenti festivi una “ideologia di uguaglianza” (Kertzer 1988: 55; vedi anche Kertzer 1981, Li Causi 1993).

I politici delle repubbliche liberali rifuggono la glorificazione verticale: non si innalzano statue; non pretendono inchini; evitano raffigurazioni centrate sulla celestizzazione o sull'ingigantimento. Oggi le elevazioni coreografiche dei politici sono, confrontate col passato, abbastanza limitate: il palco, la tribuna di onore degli stadi, il banco della conferenza stampa. Non si afferma mai una discontinuità ontologica tra politico e cittadinanza: in teoria siamo tutti uguali, la coreografia della subordinazione va quindi contenuta, neutralizzata. I politici, e questo sarà ancora più evidente in quelli socialisti (capitolo 6), devono continuamente accomodare due immagini del sé personale e collettivo difficilmente conciliabili: sono tenuti ad apparire come un autentico membro di una comunità nazionale indifferenziata (retorica orizzontale); al contempo, esprimono il valore della loro carica di legittimo delegato del popolo, impersonificazione di un corpo politico, figura inglobante che incarna la massa elettorale (retorica verticale). In buona parte, il lavoro simbolico dei politici consiste nell'esprimere l'irriducibile distinzione di status tra chi detiene cariche istituzionali e gli elettori senza infrangere in modo troppo evidente l'ipocrisia della presunta sovranità popolare (Abélès 2001: 80, 81).

I limiti democratici delle repubbliche fondate sulla rappresentanza sono evidenti nell'ambivalenza delle loro costituzioni: queste cercano un equilibrio, che si dimostra illusorio, tra la tesi che l'autorità risiede nella cittadinanza e l'obbligo di esprimerla attraverso complesse forme istituzionali che, sebbene vengano presentate come semplici canali di trasmissione della volontà collettiva, in realtà permettono di manipolarla, trascenderla, ignorarla. La parte finale del primo articolo della costituzione italiana, «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti

della Costituzione», esprime bene sia l'anelito di immanenza politica di molte repubbliche che le loro contraddizioni. L'istituzionalizzazione democratica ripropone il germe della trascendenza: la continuità politica tra militanti e leader, come quella tra elettori ed eletti, è stata, al meglio, parziale e simbolica. La delega elettorale, che avrebbe dovuto esaltare l'immanenza politica generalizzata attraverso la rappresentanza, ha, in realtà, legittimato la spoliazione politica della cittadinanza, trascesa dagli organi eletti e privata del ricorso all'azione diretta.

Negli ultimi decenni, sono stati numerosi, eclatanti e notevoli gli episodi che hanno posto la questione della trascendenza del ceto politico, nel senso che, a vari livelli, le istituzioni governative hanno gestito il potere pubblico per l'interesse di ristretti circoli. La percezione di una netta separazione tra classe politica e cittadini impotenti conduce al successo della nozione di "casta" che indica, inequivocabilmente, l'auto-sublimazione di un ceto politico autoreferenziale, inarrivabile ed ermetico evocando la gerarchia e concentrazione di potere tipiche del modello verticale classico (Rizzo e Stella 2007; Boni 2013a). Il popolo si scopre bersaglio di entità superiori sfuggevoli e anonime che, a volte, si manifestano nella criptica forma di parametri finanziari o politiche sanitarie mondiali.10* Se l'avvicendarsi dei governi dà l'illusione di una "verticalità alternata" (Borneman 2004) con frequenti decapitazione di politici apicali, le procedure burocratico-istituzionali di governo rimangono inalterate. Agli albori del terzo millennio si sono consolidate cinque dinamiche che accentuano la cesura tra governi sedicenti democratici e cittadini.

Primo, *i media diventano l'unico legame con l'elettorato*. Il nesso tra rappresentanti e rappresentati appare sempre più flebile con la progressiva sparizione non solo delle ideologie ma degli stessi partiti, intesi come presenza sociale e con la conseguente riduzione della retorica politica a marketing pubblicitario. Innalzarsi perde di appetibilità funzionale nel momento in cui la comunicazione non è più faccia-a-faccia, ma prima televisiva e poi telematica: la visibilità non si ottiene svettando sulla folla ma occupando gli schermi degli *smartphone*. La verticalità contemporanea dei politici non è quindi spaziale, ma consiste nella occupazione dei canali egemonici della comunicazione contemporanea.

Secondo, *rafforzamento dei sodalizi elitari tra governanti e poteri economici/finanziari*. I politici sviluppano i loro legami non con la società, ma con altri snodi potenti, nella finanza innanzitutto, ma anche nei media, nelle università, nell'economia generando un sostanziale allineamento istituzionale a conservazione dell'ordine neoliberista (cfr. Castoriadis 1990; Abélès 2001; Boni 2013b). Termini mistificanti e ambigui quali '*partners*' o 'parti sociali' vengono usati dai poteri allineati per legittimarsi vicendevolmente come i soli soggetti decisionali responsabili. L'evidente influenza esercitata sui governi da organismi sovranazionali espressione di interessi finanziari accentua il senso di alienazione dalle istituzioni, la sensazione che la sovranità popolare sia stata

trascesa, vanificata. Subentra il sospetto, la consapevolezza che i rappresentanti eletti, e di conseguenza i governi, si prestino a introdurre leggi che, più che salvaguardare gli interessi della cittadinanza, rispondono a esigenze del delocalizzato mercato globale: gli interessi dei governanti e governati non coincidono.

Terzo, *i governanti si attribuiscono privilegi esclusivi ed esorbitanti*. In una fase di crescente disuguaglianza economica, con ampi settori che si impoveriscono progressivamente, l'élite è sempre più facoltosa. Gli (ex-)politici vengono ricompensati con consulenze pagate cifre esorbitanti dal settore imprenditoriale e finanziario. Emergono inoltre con regolarità episodi di corruzione e nepotismo, accordi elitari e vantaggi indebiti; il fenomeno già tristemente noto nella storia repubblicana, apparentemente sconfitto dalla stagione di Tangentopoli, viene ora riproposto in versione amplificata, globalizzata e trasversale alle forze politiche. Se la società subisce un processo di progressiva legalizzazione, minuziosa e pervasiva, i parlamentari proteggono i loro interessi nell'opacità, mantengono il silenzio su numerosi episodi oscuri e drammatici della storia repubblicana e si schermano da fastidi giudiziari grazie all'immunità. L'accumulo di privilegi, ricchezza e protezione legale, come il rifiuto di rendicontare pubblicamente, sono prerogative di una verticalità trascendente: rendono manifesta l'irriducibile discrezionalità del governo.

Quarto, *l'amministrazione opera senza un orizzonte morale*. Le diffuse critiche ai politici si nutrono di una condanna per immoralità. Non si tratta solo di comportamenti discutibili in termini di condotta personale, ma della sensazione di una sostanziale indifferenza per la sorte della gente comune. I poteri allineati, nonostante gli sforzi che fanno per darsi un volto umano sui media, sono cinici, indifferenti alla sofferenza dei più: la loro azione è finalizzata all'aumento della loro influenza tramite spartizioni di cariche e appalti.

Quinto, *i cittadini appaiono sempre più privi di sovranità*. Al netto della retorica sulla sovranità popolare, il potere democratico, come quello monarchico, prevede una cesura ontologica tra la massa e chi decide. Espressioni evidenti di volontà popolare, quali i referendum, sono stati sostanzialmente ignorati; le leggi di iniziativa popolare vengono invariabilmente sepolte nei meandri della burocrazia istituzionale; le lotte di numerosi comitati cittadini contro nocività ambientali sono semplicemente ignorate o represse. In pratica le forme di protagonismo dal basso previste per legge, vengono neutralizzate, lasciando la funzione decisionale esclusivamente nelle mani dei partiti che selezionano al loro interno chi siederà in parlamento. I massimi esponenti delle istituzioni politiche ribadiscono con insistenza, di fronte a qualunque forma di protesta popolare, che la politica si fa necessariamente ed esclusivamente nelle istituzioni. Alla società viene accordato un unico canale legittimo di influenza, quello che perpetua la rinuncia ad usarne altri.

Un crescente scetticismo verso la democrazia parlamentare è evidente nella crescita vertiginosa

dell'astensionismo elettorale a partire dalla fine degli anni Settanta e in una scarsa fiducia nei partiti.11* I politici che negli ultimi anni paiono rianimare la democrazia sono quelli che propongono un potere verticale creando un nesso viscerale, seppur spesso transitorio, con l'elettorato; si torna ad una fedeltà personalizzata, verso la figura del capo-profeta, protettore delle masse inermi e unica garanzia di prosperità per i seguaci. Che ciò accada in quelle che formalmente sono democrazie è un paradosso solo apparente: la verticalità nei secoli repubblicani è stata solo dissimulata piuttosto che eliminata. La democrazia rappresentativa, incoerente tentativo di innestare orizzontalità nella struttura verticale dello Stato, ha omaggiato retoricamente l'uguaglianza e la partecipazione della cittadinanza mentre consolidava una deriva oligarchica di un sistema di potere sempre più ermetico ed elitario.

5.5. La verticalità finanziaria e i suoi simboli

I circuiti orizzontali e verticali, e anche quelli ibridi, tendenzialmente dichiarano apertamente e coerentemente come vadano concepiti identità, valore e potere. Ciascuna logica rivendica le proprie virtù e costituisce un insieme di credenze e valori congruenti: c'è una corrispondenza tra ciò che si vede nella collocazione spaziale delle persone e l'ordine annunciato. Oggi invece c'è una evidente discrepanza tra vissuto e auto-rappresentazione istituzionale. Ci siamo soffermati sui proclami giuridici egualitari e le perduranti verticalità. Un'altra cruciale ambiguità riguarda cosa si debba collocare al vertice della società contemporanea. E' stato ridimensionato il vertice religioso, confinandolo in un ambito specifico e delimitandone l'influenza. La collocazione apicale sarebbe riservata alla politica repubblicana, gestione centralizzata della società intesa come comunità nazionale. In realtà le raffigurazioni dei poteri elaborate in basso da più di un secolo offrono letture alternative: la politica è sempre più organicamente collegata e strutturalmente sottomessa all'ambito economico e alla sua dimensione finanziaria. Al vertice non c'è il Papa, né il re ma neanche il capo del governo, c'è il capitale. Questo avvicendamento nella gerarchia dei poteri si traduce in una rappresentazione piramidale della società, già accennata nelle raffigurazioni del Mitelli (1634-1718; figure Pi.1-2), ma che avrà un enorme successo nella produzione iconica socialista e anarchica a partire dall'inizio del Novecento. Nel 1901 in Russia viene stampato un disegno intitolato *Piramide sociale* [figura Pi.3], che critica la disuguaglianza per livelli della verticalità monarchica: il vertice della struttura è rappresentato da un'aquila imperiale sotto la quale siedono i due regnanti, personificazioni del potere; sotto di loro, rappresentanti del clero ortodosso e i vertici dell'esercito russo. Nel 1911 un'analoga raffigurazione piramidale intitolata *Piramide del Sistema Capitalista* viene elaborata negli Stati Uniti e pubblicata dal IWW (Industrial Workers of the World) [figura Pi.4]. Molto simile alla piramide russa, ha però delle modifiche funzionali ad un aggiornamento e

una internazionalizzazione del messaggio: il clero perde la sua identità ortodossa per assumerne una più genericamente cristiana, così come l'esercito abbandona connotazioni nazionali. Più importante per il nostro discorso, al vertice della piramide statunitense svetta il capitale rappresentato da un sacco di soldi, che sovrasta figure di ricchi, politici e regnanti coronati. La progressiva spersonalizzazione del vertice, evidente nella versione del 1911, caratterizzerà tutto il Novecento e l'inizio del terzo millennio: in cima alla gerarchia sociale domina una finanza anonima piuttosto che persone fisiche.

La cronologia dei fabbricati più alti nei diversi continenti mostra che fino al diciannovesimo secolo a prevalere sono stati edifici pubblici (il faro di Alessandria, il Washington Monument, alcuni municipi statunitensi o australiani), ma soprattutto luoghi cultuali quali le piramidi; i templi delle religioni monoteiste; i mausolei (quali le *stupa* buddiste). Raramente gli edifici si innalzano oltre i 150 metri fino all'epilogo dell'Ottocento. Da allora l'ostentazione dell'altezza diventa espressione del nuovo potere tecnico-finanziario inaugurato dall'innalzamento della torre Eiffel (324 metri) nel 1889. Da allora si assiste ad un vertiginoso assalto al cielo dei grattacieli riconducibili a grandi aziende. Il fenomeno si manifesta negli Stati Uniti ad inizio Novecento con fabbricati commerciali che sfondano i 200 metri già nel 1909, per arrivare ai 443 metri del Empire State Building nel 1931. La corsa in altezza si placa quindi per qualche decennio, ma al contempo si diffonde sull'intero globo. A partire dagli anni Sessanta e Ottanta in quasi tutte le metropoli i luoghi di culto, i palazzi e gli edifici pubblici vengono surclassati da grattacieli che che oltrepassano i 200 metri come quelli di Tokyo, Seul e Singapore in Asia; Sydeney e Melbourne in Australia; Bogota, Caracas, Medellin, São Paolo in America Meridionale; il Cairo e Johannesburg in Africa. Gli edifici sono la materializzazione verticale dell'emergente settore economico e finanziario. Alla fine degli anni Novanta le Torri Petronas a Kuala Lumpur raggiungono i 452 metri innescando una nuova sfida in altezza. Si va sempre più in alto in tutte le capitali economiche e finanziarie mondiali: si sono sfondati i 300 metri in tutti i continenti, a parte l'Africa. A Dubai nel 2010 si arriva agli 828 metri del Burj Khalifa. Nel giro di poco più di un secolo si aumenta di oltre 600 metri l'altezza massima dei fabbricati, quadruplicandola. La dinamica europea è esemplificativa di sviluppi mondiali. Si passa dai 50 metri di altezza del Colosseo in età classica ai luoghi di culto cristiani (in genere cattedrali) che arrivano fino ai 157 metri e prevalgono fino al 1889, quando la Torre Eiffel inaugura una verticalità accresciuta. Le ideologie politiche della guerra fredda competono in altezza: l'edilizia pubblica sovietica negli anni Cinquanta arriva ai 240 metri mentre i grattacieli, espressioni delle potenzialità tecniche del capitalismo, dagli anni Novanta sfondano sistematicamente i 300 metri [figura V.Fi.1].12*

La verticalità architettonica viene sempre più intimamente associata al settore economico-

finanziario e alla sua capacità di attivare risorse per valorizzare le competenze della tecnologia edile. L'altezza spropositata di alcuni edifici aziendali, rispetto ai dispositivi di innalzamento monarchico, svolge un ruolo analogo nella messa in scena della trascendenza del potere dominante, con il conseguente annichilimento della dimensione umana di fronte ad altezze irraggiungibili, ma cambia ciò che si innalza (Sadjic 2005: 313-337). I grattacieli sono pensati, progettati e costruiti sotto lo stimolo di grandi imprese per svettare come s'addice alle nuove forze egemoniche: un'azienda è spesso esplicitamente evocata da un simbolo o una sigla commerciale che sovrasta i nuovi primatisti di altezza [V.Fi.2-4]. La figura del monarca viene sostituita dal logo di una società giuridica che nel celebrare se stessa e, in maniera indiretta, l'élite che la gestisce, materializza la potenza inarrestabile della tecnica contemporanea, che un anonimo sistema finanziario produce e controlla. Il capitale, manovrato nell'ombra, sembra regnare senza responsabili umani.*13 Il messaggio emanato risuona con l'esperienza contemporanea e con la raffigurazione della piramide socialista: all'apice non ci sono i parlamenti ma un sacco di soldi.

La verticalità architettonica contemporanea si manifesta anche nella occupazione elitaria di luoghi rialzati; tendenza storicamente affermata si concretizza da qualche decennio in enclave abitative sorvegliate, nella forma di torri in cui l'elite si eleva sopra il disordine popolare (Graham 2016). La verticalità, architettonica e governativa, semplicemente svuota, oscura e cancella l'orizzontalità sia a livello politico che architettonico, come nella gentrificazione di un quartiere di Barcellona, che per i residenti risulta in una "perdita irreparabile del loro spazio di vita e dei luoghi di memoria, imposta da una pianificazione municipale che era verticale, come i nuovi blocchi di appartamenti erano verticali in confronto alle loro Casas Baratas [l'edilizia popolare bassa del quartiere sotto sgombro]". Eppure, l'egualitarismo non scompare

> Ancora oggi, tracce di auto-gestione orizzontale della coesistenza possono essere osservate nella vita quotidiana dei residenti delle Casas Baratas, che da un lato evocano la memoria di una storia di autonomia politica e dall'altra sono rafforzate dalla forma urbana orizzontale del quartiere (Portelli 2015: 121, 123).

Se l'orizzontalità si mostra resiliente in alcuni contesti tendenzialmente limitati e marginali, nel complesso l'egualitarismo repubblicano, ne mostra una applicazione parziale, contraddittoria e ambivalente. I governi socialisti, come vedremo, non hanno fatto meglio.

Note

1* Tuttavia Dumont ammette che nella contemporaneità europea, soprattutto in alcune sue

declinazioni (quali il nazismo), siano ancora presenti elementi gerarchici.

2* Strumentalizzando l'abbattimento della statua del tiranno iracheno si presenta una guerra di conquista finalizzata al controllo di risorse strategiche come una insurrezione popolare anti-dittatoriale. In realtà, la partecipazione di cittadini iracheni alla rimozione dell'effige è scarsa; è l'esercito statunitense a condurre una operazione propagandistica di risonanza globale. Peter Maass, "The Toppling: How the Media Inflated the Fall of Saddam's Statue in Firdos Square", Jan. 3, 2011 www.propublica.org; vedi anche il documentario "Control Room" di J. Noujaim, Mongolia Pictures 2004; cfr. Sudjic (2005: 72-73).

3*L'idea di processi decisionali che si fondano sull'uguaglianza non ha avuto una origine né in Grecia né altrove, perché è un'opzione organizzativa umana, quella orizzontale che una genealogia culturalmente diversificata (vedi capitolo 3). Perché allora si sceglie proprio la Grecia classica come culla della democrazia? Probabilmente sia per il fascino storico che Atene esercitava, sia per il fatto che essendo una democrazia esclusiva (la partecipazione assembleare era limitata per genere, età e rango) rispecchiava bene il tipo di governo che si stava istituendo nell'Ottocento (Graeber 2012b).

4* Una struttura analoga esisteva nei segmenti in cui i Cosacchi erano suddivisi socialmente e geograficamente: un'assemblea inclusiva eleggeva i propri capi che dovevano assecondare la volontà popolare.

5* *Encyclopedia of Ukraine*, vol. 4 (1993).

6* Nell'Europa moderna il principio confederale, con una certa dose di controllo orizzontale, era in effetti presente come opzione di auto-governo, come ad esempio nella *Tagsatzung* la dieta della confederazione elvetica formata da rappresentanti, tendenzialmente latifondisti e commercianti benestanti [figura O.Ce.6].

7*In Europa, l'assolutismo monarchico si scontra con le spinte parlamentari, ma tendenzialmente i re rivendicano fino alla loro caduta, e a volte oltre questa, un potere assoluto: Hanley (1983) nota il perseverante innalzamento del trono regale francese nel parlamento legislativo durante il sedicesimo e diciassettesimo secolo; l'elevazione e la presenza del baldacchino saranno simboli regali ricorrenti fino all'ultimo *lit de Justice* tenuto a Versailles nel 1787 [figura V.Ci.9].

8* Vedi ad esempio la raffigurazione del secondo Concilio di Nicea (787 d.C.) in cui dietro ai protagonisti adornati di aureole e corone si dispiega una folla indistinta [figura V.Ci.10, cfr. V.Ci7-9, 13, 15]. Unica eccezione tra le raffigurazioni vagliate è un dipinto della Dieta di Roncaglia (1154-58) che mostra l'imperatore rialzato su quello che appare il pulpito di una chiesa straripante di popolo [figura V.Ci.11].

9* Rigotti (1989: 88) crede che la democrazia segni una radicale cesura nella gestione degli assi geometrici in politica: mentre la "verticalità" sarebbe associata ai regimi "dispotici", "le

caratteristiche di un regime democratico" sarebbero "orizzontalità o verticalità ascendente" in conseguenza del fatto che "i sistemi democratici sono tipicamente ricettivi di una domanda che sale dal basso". Così dovrebbe "tipicamente" funzionare; l'impressione è che la pratica mostri altro.

10* Agamben (1996: 30) nota come la nozione di «popolo», cruciale nelle istituzioni repubblicane moderne, sia carica di ambiguità: «Uno stesso termine nomina... il soggetto politico costitutivo, quanto la classe che, di fatto, è esclusa dalla politica».

11* Oscilla tra il 6% e il 12%, salvo risalire fino al 27% nella rilevazione del 2019; www.termometropolitico.it/sondaggi-politici

12* M. Vargic, History of the tallest Buildings. www.6sqft.com/infographic-here-are-the-tallest-buildings-of-the-last-5000-years-charted/

13* L'anonimato della verticalità aziendale permette all'élite di riprodurre privilegi aristocratici seza offrire a chi sta in basso chiari bersagli di persone fisiche a cui attribuire responabilità e su cui scaricare la rabbia.

Capitolo 6. Orizzontalità e verticalità nel Venezuela socialista

> per una strana ironia, la concentrazione di capitale politico viene massimizzata – in assenza di un intervento deliberato (e improbabile) contro tale tendenza – nei partiti il cui scopo è di combattere la concentrazione di capitale economico (Bourdieu 1991: 174).

Il 5 Maggio 1920 Lenin viene immortalato in una piazza di Mosca mentre, dall'alto di un palco, arringa una folla di soldati in partenza per il fronte polacco. La foto diventerà famosa perché è uno dei documenti storici manomessi in età stalinista per epurare l'immagine della presenza di Trotsky in una sorta di *damnatio memoriae* novecentesca [figura V.So.1]. In diverse raffigurazioni Stalin viene invece inserito artificiosamente accanto al rivoluzionario capostipite nonostante non fosse presente all'evento raffigurato [figure V.So.2-5]. 1* Quello che ci interessa però è che da un lato, a meno di tre anni dalla rivoluzione, la verticalità del leader, issato su una pedana in mezzo alla piazza con i suoi fidati collaboratori ai lati e la folla sotto, è già ben affermata; dall'altro, c'è una chiara consapevolezza che la collocazione spaziale è una risorsa politica strategica. L'abbondante rappresentazione pittorica successiva, soprattutto a partire dagli anni Trenta, eleva la figura di Lenin a forza propulsiva indispensabile, protagonista centrale, *leader maximo* acclamato consensualmente fin dai primi palpiti rivoluzionari (e così non è stato). Nei dipinti l'ambivalenza del leaderismo sovietico preannuncia l'ambigua collocazione spaziale dei politici apicali socialisti: il rivoluzionario è rappresentato in alcuni quadri sullo stesso piano del popolo (nel corso di manifestazioni, tra i soldati o mentre ascolta pazientemente), sebbene distinguibile dal vestiario e sempre al centro della raffigurazione e dell'attenzione [figura V.So.3]; in altre, più frequenti, il leader è elevato perché arringa la folla dal vagone di un treno appena arrivato, da un palco in una piazza o in una sala dove si tengono affollate assemblee [figure V.So.4-6].

Se le repubbliche elettorali presentano un modello di orizzontalità spuria, l'altra principale proposta di Stato sedicente egualitario è quella socialista. La tradizione socialista-comunista è critica rispetto alla democrazia liberale: la produzione iconica marxista denuncia la persistente verticalità piramidale del "Sistema Capitalista". La retorica orizzontale, che porta al governo i socialisti e la sinistra radicale tramite elezioni, rivoluzioni, lotte per l'indipendenza dai regimi coloniali, annuncia spesso un livellamento senza compromessi ed ambiguità, nella messa in comune dell'apparato produttivo e nell'adozione della democrazia assembleare. Per esaminare quanto l'orizzontalità diventi effettivamente la prassi culturale egemone nei governi socialisti bisogna analizzare le dinamiche posteriori alla presa di potere elettorale o rivoluzionario, in cui la massa tende a concepirsi come *communitas* egualitaria (vedi capitolo 4). Il livellamento valoriale proclamato permane sul lungo periodo? Riesce ad egemonizzare la struttura istituzionale e farsi Stato? Quali verticalità si ripropongono nei governi socialisti?

6.1. Verticali icone socialiste

L'affermarsi di organizzazioni e partiti politici dotati di strumenti per stampare e divulgare le proprie idee mette in crisi la rappresentazione gerarchica della società, non solo ridicolizzando ciò che sta in alto, i simboli e le auto-rappresentazioni del potere, ma usando la metafora verticale per rivelare le conseguenze di essere relegati in fondo alla piramide sociale. I dislivelli vengono enfatizzati nella esplicita, schietta, drammatica denuncia della diversa distribuzione di abbondanza e scarsità, comodità e fatica, lusso e fame, potere e sfruttamento, privilegi e alienazione: nella raffigurazione quelli che stanno sotto sono esausti perché costretti a reggere con il proprio sforzo l'intera struttura sociale, che nelle sue parti apicali gode di nuovi comfort e perfeziona inedite forme di accumulazione (capitolo 4; cfr. Tilly 2003: 158-165). Nel corso dell'Ottocento la progressiva costruzione, anche attraverso la diffusione di rappresentazioni iconiche, di una coscienza di classe, o per rimanere nella metafora verticale di una consapevolezza del proprio livello, segna una discontinuità profonda nella percezione delle prerogative e potenzialità di chi sta in basso. Da inizio Novecento, le immagini propagandistiche tese ad innescare un sovvertimento dell'ordine iniziano a rappresentare il basso non solo come luogo della miseria, ma anche come spazio di organizzazione della reazione, come teorizzavano le emergenti forze rivoluzionarie.

Tra le raffigurazioni del movimento socialista che condannano gli ingiusti dislivelli, alcuni modelli iconici, come quello piramidale, lasciano tracce durature. L'enorme successo della proposta grafica è probabilmente dovuto alla capacità di combinare la dimensione verticale, raffigurando il peso numerico delle diverse parti che costituiscono la società (la massa è alla base ed è evidentemente maggioritaria), e al contempo di differenziare i vari livelli e le loro funzioni nella riproduzione della gerarchia sociale. La prima versione nota è denominata *Piramide Sociale,* formulata in ambito socialista, appare nel 1901 su un volantino come parodia critica della Russia zarista a firma di Nicolas Lokhoff [figura Pi.3]. Mostra il popolo oppresso alla base della struttura verticale che, in modo simile alle immagini che accompagnavano la rivoluzione francese, porta il peso delle classi collocate ai piani superiori, a cui è associata una frase che distilla il rapporto con i sottomessi: sopra il popolo figurano, in ordine ascendente, l'aristocrazia (“Mangiamo per voi”), i militari (“Vi spariamo”), il clero ortodosso (“Vi laviamo il cervello”), membri del governo (“Vi governiamo”), fino al vertice dove sono posti i simboli dell'impero e le raffigurazioni dello zar e della zarina (“Regniamo su di voi”). 2* La novità rispetto alle raffigurazioni che circolavano durante la rivoluzione francese è che in basso, tra il popolo (“Lavoriamo per voi, vi diamo da mangiare”), c'è una bandiera, simbolo di unità nella lotta degli sfruttati e una frase che annuncia l'auspicio di un crollo sistemico: "Arriverà un tempo quando la gente nella sua furia raddrizzerà la schiena piegata e

tirerà giù la struttura con un potente colpo di spalle". La metafora della piramide umana permette di alludere alla auspicabile fine della sottomissione: se il popolo smette di sorreggere i livelli superiori, fa collassare l'intera struttura.

From the depths [Dalle profondità, figura Li.2] di William Balfour Ker, una raffigurazione pubblicata per la prima volta nel 1906, illustra il turbamento di quella che sarebbe dovuta essere una festa danzante, decadente e lussuosa, sconvolta da una massa di disperati sommersi. Questi riescono a spaccare il soffitto della loro oscura prigione che è anche il pavimento della sala dove ha luogo il ballo dei ricchi: il rigido ordine tra le classi viene squarciato. L'immagine diventa velocemente famosa perché annuncia l'emergere di una forza dal basso in grado di minacciare i privilegiati. L'incitamento all'abbattimento dell'ordine verticale appare ancora più esplicitamente nella stampa del 1919 *International* di Alexander Petrovich Apsit, grafico che lavora per il governo bolscevico: mostra un sanguinoso assalto alla mostruosa bestia imperiale, dotata di corona, collocata, come una statua, su un piedistallo che gli assalitori stanno demolendo [figura Li.3-4].

L'intuizione piramidale di Lakhoff ha però, rispetto ad altre immagini, una particolare forza: la critica al sistema è schematica e chiara, ma al contempo permette di convogliare in modo dettagliato la complessità dell'impianto oppressivo. Il modello si presta ad adattamenti che lo rendono appetibile alla costruzione di una identità proletaria come unitaria forza mondiale ma anche ad arrangiamenti che lasciano spazio per esprimere specificità locali e sensibilità politiche diversificate. Nel corso del Novecento lo schema mostrerà una notevole duttilità: verrà ripreso da numerosi artisti che diffonderanno le loro versioni delle metafore piramidali [figure Pi.5, 7-12].

Le rappresentazioni socialiste di inizio Novecento propongono di sostituire il vertice del sistema capitalista rappresentato dal capitale con un ordine in cui sopra il popolo ci sono solo i simboli del popolo. Nella promozione del messaggio rivoluzionario alla massa popolare che dovrebbe condurre al ribaltamento sistemico, il socialismo viene raffigurato inizialmente come identità verticale ma astratta, non impersonificata in capi (capitolo 4). Nelle icone di inizio Novecento la trascendenza collettiva delle classi subalterne è rappresentata da simboli di lotta condivisa: l'unione delle braccia di vari lavoratori che costituiscono un enorme pugno collettivo [figura Ov.11] oppure la bandiera rossa, con l'aggiunta in alcuni casi di simboli del lavoro [figura Ov.12, V.So.5]. Eppure, solo pochi anni dopo aver preso il potere in Russia e in altri paesi socialisti, questo panorama coreografico-simbolico è affiancato da una venerazione del capostipite o del capo in carica del partito: queste figure assumono un vigore trascendente spesso più marcato di quello dei governanti delle democrazie repubblicane. Il successo della rivoluzione viene rapidamente ri-simbolizzato: è sì il risultato di una lotta popolare, ma guidata dal leader che, grazie al suo acume, lungimiranza e benevolo controllo, ha garantito il successo della insurrezione. Il marxismo politico ha riproposto la

divinizzazione rituale e iconografica dei capi nonché la detenzione della carica a vita, in palese contraddizione con l'evocazione ufficiale di uguaglianza.

Binns (1979: 598) rileva un passaggio da raffigurazioni verticali collettive e anonime alla venerazione dei leader in URSS. Nel periodo immediatamente successivo al ribaltamento sistemico, nel corso degli spettacoli che celebrano la rivoluzione sovietica salgono sul palco donne che simboleggiano la "Libertà", la "Eguaglianza" o figure mitologiche classiche, proponendo scelte coreografiche simili ai primi anni della rivoluzione francese, a cui peraltro in parte si ispirano esplicitamente. Dal 1924 la gestione cerimoniale si indirizza in modo rapido e irreversibile verso l'affermazione della differenza gerarchica tra lavoratori e quadri, espressa nella elevazione di questi ultimi, come nel caso di una celebrazione periferica.

> nella cerimonia del collettivo, la piattaforma rialzata nel salone separava la folla profana da 'il presidio eletto all'unanimità': funzionari del partito e del Komsomol [L'Unione della Gioventù Comunista Leninista di tutta l'Unione], rappresentanti sindacali, la dirigenza, i militari e altri 'onorati ospiti'... La manifestazione era stata trasformata in una sorta di parata civile che passava sotto il podio centrale dei leaders, a cui le masse giurano fedeltà e sottomissione. Questa tendenza è visibile nella costruzione di 'tribune' centrali rialzate in molte delle principali città durante la metà degli anni Venti.

I capi socialisti presiedono i rituali da una posizione coreograficamente elevata da dove osservano la massa sfilare (Kertzer 1988: 54; cfr. figura V.In.5). La scelta dei monumenti riflette la dinamica cerimoniale. In un primo periodo si elevano statue astratte – alla patria, al lavoratore e alla lavoratrice, alla rivoluzione – a cui vengono affiancate nelle piazze centinaia di raffigurazioni sparse in tutto il blocco sovietico di una verticalità impersonificata dal leader morto della rivoluzione (Lenin) e poi dal capo vivente del partito nonché presidente (a vita) del governo (Stalin e successori) (Binns 1979: 598-601; figure V.So.2, 4-5).

Le onorificenze dei leader marxisti contribuiscono ad esprimere, tramite allusioni che spesso ingigantiscono il capo, quella cesura valoriale che giustifica la trascendenza e quindi l'elevazione monumentale: Stalin, "uomo d'acciaio" e "indomabile", (auto-)insignito di una ventina di titoli; Mao Zedong Grande Capo, Grande Timoniere, Grande Maestro, Grande Comandante, Quattro volte Grande; Nicolae Ceausescu, Conducator (ovvero guida); Palmiro Togliatti, il Migliore; Fidel Castro, Líder Maximo. L'idea di una distribuzione di valore egualitario evapora in retorica quando il capo diventa figura sacra, indiscutibile. Ricordo che da bambino, alla fine degli anni Settanta, osservavo Samora Machel, presidente comunista del Mozambico (Africa sud-orientale), nazione allora con seri problemi alimentari, passare in una macchina di lusso attorniato da decine di inservienti e motociclisti militari in alta uniforme. Se la gestione dei due assi nello Stato elettorale repubblicano è ambivalente e contraddittoria, l'incoerenza si accentua nelle forme centralizzate

socialiste, nate proprio per neutralizzare l'emergente potere finanziario. Le coreografie per raffigurare e venerare la verticalità dei condottieri rivoluzionari, paradossali incarnazioni di presunta orizzontalità, sono per molti versi simili a quelle elaborate per onorare i monarchi che rimpiazzano.

Ad inizio Novecento sono i socialisti ad abbattere i re le loro statue, ma saranno proprio le personificazione monumentali dei leader marxisti ad essere vilipese quando la stretta repressiva dei governi socialisti si allenta e si creano le condizioni insurrezionali che permettono una loro demolizione (cfr. Sudjic 2005: 56-57). Nel corso della rivolta ungherese dell'Ottobre 1956 a Budapest viene fatta crollare una colossale statua di Stalin eretta solo cinque anni prima [figura St.11]. Nonostante la città sia circondata dai carri armati sovietici, la popolazione rischia la vita per smantellare l'effige del dittatore, alta 25 metri.

> il popolo di Budapest rischia la vita per abbattere la massiccia statua del dittatore ancora torreggiante nel centro della città. Le sculture di Stalin avevano un potere idolatrico, e quindi distruggerle significava esorcizzare la sua perdurante presenza. A Budapest l'abbattimento della statua fu un compito arduo, che comportò tutto un corollario di sparatorie, violenti combattimenti in strada, funi, scale, torce ossiacetileniche e molte ore di duro lavoro fisico. Per diversi giorni, un frammento della testa, baffuta e sorridente in modo sinistro e ottuso, venne vandalizzato e preso a calci, e vi fu persino chi vi defecò sopra mentre giaceva abbandonata al suolo (Sudjic 2005: 72).

Dinamiche simili hanno avuto luogo, soprattutto dopo il 1991, in seguito alla caduta del blocco sovietico nei vari stati satelliti. I rivoltosi, per esprimere e produrre il collasso dello Stato, si avventano sulle effigi dei capi. Nella Cecoslovacchia, cui era toccato un destino analogo a quello dell'Ungheria, a poche ore dal crollo del controllo sovietico, non era rimasto che il piedistallo del monumento a Stalin. A Mosca viene demolita la grande statua di Felix Dzerdzinski, fondatore della Ceka, antenata del Kgb. A Kiev, nel 2013, per protesta contro il presidente ritenuto filo-russo, viene abbattuta e successivamente decapitata la statua di Lenin.

6.2. Dilemmi socialisti nei Caraibi

Le contraddizioni degli Stati marxisti sono evidenti: orizzontali, egualitari e quindi promotori, teoricamente, di forme di democrazia diretta, però allo stesso tempo verticali nella struttura gerarchica delle istituzioni, nella centralizzazione della pianificazione, delle risorse e della forza. Nel corso del Novecento l'America Latina e in particolare il Venezuela ha sperimentato con coerenza e intensità varie forme di organizzazioni orizzontali (Sitrin 2006, Zibechi 2007, 2012, Velasco 2015). Questa consolidata genealogia di attivismo di base permette nel 1998 l'ascesa di Chávez che affronta i dilemmi della verticalità prima promuovendo il *poder popular* riforme

istituzionali finalizzate a rafforzare il potere del popolo e dal 2007 istituendo e mettendosi a capo del PSUV (*Partido Socialista Unido de Venezuela*). Ciccariello-Maher (2016: 24, corsivi in originale) ha ben descritto l'auspicata trasformazione della struttura dello Stato:

> uno stato comunale sarebbe un non stato, coinvolgerebbe comunque migliaia di concili di quartiere retti con la democrazia diretta... questa organizzazione stava già prendendo forma nelle assemblee di quartiere.. con la loro celebrazione della democrazia orizzontale e della autonomia locale. Il potere comunale.. però non poteva rimanere disperso; aveva bisogno di essere unificato in un orizzonte ampio di lotta nazionale... Al posto di uno stato *sopra* il popolo, un potere comunale incarnerebbe invece una relazione dinamica *tra* istituzioni e popolo.

Il socialismo venezuelano del XXI secolo è stato tra gli sperimenti più interessanti degli ultimi decenni per valutare gli effetti della promozione istituzionale del potere orizzontale. Si tratta di esaminare non nelle teorie degli accademici e nelle retoriche dei politici, ma nel modo di parlare e concepire lo Stato delle persone ordinarie, se la dinamica orizzontale di governo abbia avuto successo nella sua implementazione. Per far ciò, utilizzo la mia esperienza etnografica in Venezuela ed in particolare a Cumaná, Estado Sucre, tra il 2007 e il 2014 per un totale di quasi un anno di permanenza.

Il successo di Chávez si fonda in buona parte sulla promessa di trasformare la politica da una questione elitaria e verticale a una gestione orizzontale, mediante una radicale riforma della architettura di governo: i politici eletti ai vari gradi, avrebbero dovuto negoziare gli interventi amministrativi con *los de abajo*, quelli in basso, a cui le politiche note come *poder popular*, avrebbero dovuto attribuire prerogative e fondi. La realizzazione più eclatante di questa radicale trasformazione nella struttura statale sono stati i *consejos comunales*, assemblee nelle quali i residenti in un quartiere decidono sui progetti che verranno realizzati – in buona parte grazie a finanziamenti pubblici – nella loro area. Questi frammenti di democrazia diretta hanno generato, a volte, un uso dello spazio circolare e orizzontale, caratteristico dei contesti egualitari; in altri quartieri è prevalsa una gerarchia informale, ma molto reale, nella gestione delle assemblee, con i portavoce eletti (*voceros/ voceras*) a figure carismatiche che hanno monopolizzato le decisioni (Boni 2017). Il tentativo chavista di soppressione dello Stato verticale non ha avuto nei suoi primi vent'anni un impatto rivoluzionario nella gestione delle relazioni tra cittadini e istituzioni: i rapporti rimangono concepiti in termini di chi sta in alto, *los de arriba*, ovvero i politici e la parte apicale dell'amministrazione pubblica e chi sta in basso, *los de abajo*, ovvero *el pueblo* (il popolo), specialmente quello dei quartieri più poveri. Nelle prossime pagine offro una panoramica sulle perseveranti tendenze verticali nel Venezuela socialista.

Lo Stato socialista ha riproposto forme evidenti di trascendenza apicale, sia a livello nazionale, associate al carisma di Chávez, sia in ambito locale. L'ambivalente connubio coreografico tra orizzontalità e verticalità emerge con chiarezza durante le manifestazioni e i comizi socialisti. I *leaders* locali tendono a presentarsi in termini rigorosamente egualitari, in linea con il discorso chavista: ricordano sia a parole che nelle occasioni pubbliche che sono uno del *pueblo.* Nei cortei il vestiario dei politici spesso si conforma al sentire popolare: una maglietta rossa in linea con il panorama cromatico prevalente. Sfoggiano la loro competenza in balli popolari, fermando le manifestazioni per esibirsi in passi di *samba* o *cumbia*. In queste espressioni di orizzontalità il politico è un cittadino che serve gli altri ed è infatti per strada, alla loro stessa altezza. I politici al contempo devono rendere manifesto il loro ruolo di guida e rappresentanza della massa elettorale. Invariabilmente si posizionano alla testa della manifestazione, in modo da poter essere immortalati come soggetto inglobante: il capo politico è a fuoco, con una folla rossa, visibile ma sfuocata alle loro spalle, che evidentemente impersonifica. Alla conclusione della camminata la distanza valoriale e verticale tra politici e folla diventa evidente quando i primi salgono sul palco per tenere comizi rivolti alla massa di simpatizzanti del PSUV sotto di loro; in questo modo, logiche spaziali egualitarie e gerarchiche convivono [figure V.So.7-9].

La dirigenza chavista è riuscita in una prima fase a presentarsi in modo convincente come espressione di *los de abajo* che finalmente erano riusciti a salire le gerarchie istituzionali per un beneficio collettivo; nel corso del secondo decennio del terzo millennio però il vertice governativo chavista è stato sempre più visto come quelli che, partendo dal basso, sono diventati *los de arriba*. La retorica egualitaria socialista è stata accolta con sempre maggiore scetticismo, anche all'interno delle basi del PSUV in cui si criticano i privilegi sempre più evidenti del ceto politico, diventato un rappresentante non più credibile dei settori poveri. In questo contesto sia l'opposizione al PSUV che gli stessi militanti del partito hanno usato metafore verticali per formulare slogan sovversivi che denunciano le gerarchie dello Stato socialista.

6.3. Metafore verticali sovversive: scale e paracaduti

Dal 2008 la *Mesa de la Unidad Democrática* (MUD, Tavolo di Unità Democratica) ha agito come coordinamento delle opposizioni al PSUV. I politici e i simpatizzanti del MUD sono percepiti, dai quartieri poveri, come *los de arriba* per composizione di classe, ma l'opposizione è recentemente riuscita a presentarsi come la voce politica di *los de abajo*. Nel 2014 il segretario esecutivo del MUD ha spiegato: “Il nostro lavoro è essere lì, alla base della piramide, alla base della società per costruire il cambiamento dal basso verso l'alto”. 3* Nelle grandi manifestazioni di piazza promosse dall'opposizione tra il 2014 e il 2016, slogan, cartelli e pagine internet hanno denunciato e

minacciato la verticalità socialista: *Cuando los de abajo se mueven los de arriba caen* (Quando quelli in basso si muovono, quelli sopra cadono); *No somos de izquierda ni de derecha, somos los de abajo y vamos por los de arriba* (Non siamo né di destra né di sinistra, siamo quelli in basso e andiamo a prendere quelli in alto) [figure V.So.10-11]. Entrambe le formule sono state riprese dal movimento spagnolo 15M nell'ambito del quale erano state elaborate nel 2011 per richiedere forme di democrazia partecipata e diretta (capitolo 7); da allora gli slogan si sono diffusi rapidamente su internet e sono stati fatti propri da manifestanti in diverse parti dell'America Latina. 4* L'uso da parte dell'opposizione venezuelana della metafora verticale è finalizzato a indebolire il nesso tra chavisti e *pueblo,* insistentemente riproposto nella retorica governativa, e intercettare così la protesta popolare mediante un uso ambiguo e strategicamente inclusivo della contrapposizione alto/ basso, usata come sinonimo della cesura tra governo e cittadini sorvolando sulle differenze di classe [figura V.So.12]. In questo modo quelli che stanno in alto in termini economici si possono presentare, con una qualche credibilità, come quelli che stanno in basso, oppressi da un regime corrotto.

Le icone rivoluzionarie sono uno schema appropriabile e versatile; rischiano talvolta di ritorcersi contro le genealogie politiche che le hanno lanciate se, chi si era presentato come paladino di chi sta in basso, viene invece percepito, una volta accomodatosi al governo, come vertice della piramide dei soldi e del potere. Una versione dello schema piramidale propone una curiosa ritorsione iconica rispetto all'area politica che per prima aveva elaborato il modello. La *Piramide de poder de la dictatura* venezuelana è usata per denunciare e sbeffeggiare i vari poteri socialisti, presentati come livelli di una istituzione verticale. La struttura grafica riprende il modello originale, adattandolo al socialismo caraibico: alla base ci sono "quelli che soffrono" che sorreggono, ai livelli superiori, "quelli che se ne approfittano" (artisti, giornalisti, predicatori legati al PSUV e rappresentanti collusi della opposizione), "quelli che sparano", "quelli che eseguono", "quelli che comandano", che nell'immaginario di parte della opposizione Venezuelana erano, da Cuba, i fratelli Castro [figura Pi.5].

La critica ai vertici del PSUV per essere diventati *los de arriba* emerge anche nel linguaggio usato da settori radicali dei militanti di base del partito, che denunciano l'impossibilità di costruire un potere popolare autonomo in basso, politicamente equivalente alla controparte istituzionale, controllata dai politici eletti. Gli attivisti dei quartieri coinvolti nella implementazione del *poder popular* hanno spesso usato metafore verticali sia per concettualizzare la loro relazione con le istituzioni che per esprimere le loro critiche rispetto alle gerarchie nel partito. Ad esempio un militante del PSUV si lamenta che "C'è una distanza talmente enorme dalle basi al governo nazionale che è come andare da qui in cielo". 5* Si potrebbero citare appelli, lamentele, progetti,

contestazioni; le parole che seguono sono state pronunciate nel 2014 durante un incontro tra militanti di base e il neo-eletto sindaco di Cumaná:

> vorrei dei direttori che ... quando si incontrano con i compagni delle UBCh [*Unidad de Batalla* "Bolívar-Chávez", le unità di azione elettorale periferiche del PSUV] o della squadra politica circoscrizionale, non li guardino dall'alto in basso [*vean por encima del hombro*]... che siano consapevoli che il popolo non ha mai avuto il potere. Il presidente Chávez diceva sempre: 'un leader si deve al collettivo'... i direttori attuali pensano che il collettivo si debba a loro. No fratello: 'un leader si deve al collettivo'! Nel partito si usano le basi, le UBCh, le squadre politiche circoscrizionali come macchina elettorale [*máquina electoral*]... però ci devono essere benefici per tutta la comunità nei prossimi quattro anni. 6*

Nel PSUV la verticalità è individuata nella contrapposizione tra politici potenti che monopolizzano la struttura amministrativa e i militanti di base del PSUV, che invece occupano posizioni marginali nelle terminazioni periferiche della macchina amministrativa. Struttura partitica-governativa e cittadini sono concepiti come portatrici di diversi interessi, logiche, e soprattutto potere, in conseguenza alla disponibilità delle risorse finanziarie pubbliche. I militanti di base cercano in continuazione di trovare modi per "far scendere" risorse statali, *bajar recursos*, alla loro comunità e attentamente esaminano le direttive calate dall'alto, *bajar lineamientos*. L'uso del verbo *bajar*, inteso come scaricare da internet, rinforza la nozione di un movimento verso il basso di prodotti, orientamenti, principi elaborati dalle alte istituzioni e messo in rete per le basi: i militanti possono scaricare la musica ufficiale del PSUV così come i moduli per sollecitare finanziamenti, per registrare simpatizzanti del PSUV, per chiedere sussidi individuali o per chiedere sovvenzioni per il proprio *consejo comunal*.

Gli attivisti di base hanno usato le metafore verticali principalmente per lamentarsi di una élite del partito auto-referenziale e dell'impossibilità di ascendere nella gerarchia del partito o per richiedere una più ampia partecipazione nei processi decisionali, nonché una maggiore trasparenza nella gestione dei fondi e nella selezione degli incarichi pubblici. I militanti sono consapevoli che il loro faticoso e capillare convincimento e controllo dei votanti nei quartieri periferici, consente ai politici e ai loro affiliati di occupare le posizioni di vertice: lavorando per il partito, ne riproducono i dislivelli interni in termini di disparità di opportunità e prospettive. Chi stava in basso comunica la propria frustrazione sostenendo che non vuole più "mettere la scala", *"poner escalera"*, lamentandosi: "noi lavoriamo e loro ne traggono beneficio... non vogliamo più essere la [loro] scala", "*no queremos ser una escalera*". La metafora della scala, ovvero uno strumento retto dal basso, anche da diverse persone, ma che consente solo ad alcuni di salire, rende bene la sensazione di chi sta in fondo alla piramide del PSUV: il paziente proselitismo fatto alla base procura i voti che permettono a pochi eletti, decisi dall'alto, di elevarsi nella gerarchia, a discapito di chi si impegna

nelle periferie. Il riferimento alla scala è stato usato il 10 Novembre 2009 durante la presentazione del *kino del pueblo*, una lista di attivisti di base che ha sfidato i candidati dei politici altolocati (deputati, amministratori locali, etc) nelle elezioni interne per il Primo Congresso Ideologico del PSUV:

> Siamo la comunità, siamo il popolo. Non vogliamo continuare ad essere la scala [*ser escalera*] di nessuno... È ora che il popolo prenda il potere. È ora che quelli in alto vengano fino a quelli che stanno in basso... non abbiamo soldi per comprare coscienze, non abbiamo potere economico, non siamo oligarchi, siamo del popolo, siamo della comunità e abbiamo visto che non ci considerano...7*

All'incontro di presentazione del *kino del pueblo* un militante di base spiega il senso della presentazione della lista giocando sulla contrapposizione tra "chi sta su... i deputati, i direttori, i consiglieri, il sindaco, il governatore" e "tutti noi, quelli senza soldi, che non hanno nulla, che appartengono al popolo". Per illustrare le dinamiche che permettono a chi sta sopra la scala di sfruttate lo sforzo di chi la regge, il militante fa ricorso ad una piramide. Nel suo disegno, la struttura del PSUV si presenta come unificata ma gerarchicamente suddivisa in tre livelli con diverse funzioni: il triangolo ha, al suo apice, i "parlamentari", in posizione intermedia i "direttori" e "funzionari" degli uffici pubblici, in fondo "le basi". Viene specificato cosa si muove tra i livelli: i voti sono associati ad una freccia che punta verso l'alto mentre *becas* (borse di studio / sussidi); *contractos* (contratti); *proyectos* (progetti); *beneficios personales* (benefici personali) ad una freccia discendente [figura Pi.6]. Il *kino* del pueblo, prosegue, vuole interrompere questa dinamica con un voto di coscienza.

Il 24 Novembre, ad elezioni per il congresso ideologico ormai concluse, gli attivisti di base, tra cui alcuni di quelli che si erano candidati per lo sconfitto *kino del pueblo*, sono convocati dal delegato eletto per il loro settore urbano. Non lo conoscono. Non è uno di loro, uno della base, ma un uomo sponsorizzato dal potente governatore. I militanti dei quartieri ascoltano attentamente il discorso del delegato e quando viene il loro turno, esprimono disappunto.

> Facciamo il lavoro politico [ovvero elettorale] dal basso e ci stanno imponendo una serie di funzionari che noi neanche conosciamo... continuano a imporre le cariche, vogliamo che il partito sia coinvolto nel decidere chi sono quelli che vengono selezionati per gli incarichi. Capisco che il governatore e il sindaco necessitano di persone di loro fiducia, ma non tutte! Siamo noi quelli che mettiamo loro le scale [*ponemos las escaleras*]

Gli attivisti di base del PSUV screditano il delegato eletto al Primo Congresso Ideologico declinando la metafora verticale in un'altra accezione: lo hanno accusato di essere un "*paracaido*", un paracadutato, qualcuno mandato dall'alto giù in terra, nei quartieri periferici. La nozione di

paracaido, esprime la condanna morale di delegati e politici che non hanno costituito il loro capitale politico attraverso il servizio di base, nei quartieri. 8* La stessa espressione è stata usata quando il neo-eletto sindaco di Cumaná ha incontrato i militanti di base che si sono lamentati di come il suo predecessore, sempre del PSUV, sceglieva i dirigenti. Un militante racconta il suo disappunto per come venissero semplicemente ignorate le richieste che inoltravano per le loro comunità.

> La domanda rimane senza risposta [per otto mesi]. Andiamo e mandiamo gente, andiamo e mandiamo gente e non c'è risposta. Quindi, se non c'è risposta, il lavoro che stiamo facendo viene danneggiato. Mandiamo i camerati alle istituzioni [e ci dicono] "Tu chi sei?" Rimaniamo così [stupefatti]. Che è successo qui? Chi è stato paracadutato [*paracaido*] qui?

Il libro che state leggendo nasce proprio da questi frammenti di lamentele che evocano metafore verticali. Sono gli attivisti di base venezuelani ad aver portato l'analisi assiale alla mia attenzione. Questo testo è il percorso che ho dovuto fare per inquadrare queste parole in termini antropologici, una traiettoria dalla contingenza alla ricorrenza; dal particolare al generale; dall'attimo alla storia; da Cumaná all'umano.

6.4. Un socialismo orizzontale?

Come nei discorsi della opposizione e della base del PSUV, anche nell'analisi accademica emerge, la pertinenza e la problematicità della dimensione verticale per comprendere il funzionamento del partito e dello Stato socialista venezuelano. Ellner (2006) distingue divergenti strategie chaviste "da sopra" e "da sotto". Le stesse pubblicazioni che simpatizzano apertamente con il PSUV e annunciano la prossima sparizione dello Stato, fanno uso della metafora verticale per difendere il socialismo di Chávez come un esperimento senza precedenti di orizzontalità.

> [Non parlerò né di] un potere esclusivamente dall'alto né esclusivamente dal basso, ma invece di un "potere duale" che esiste in un'opposizione continua, tesa, e antagonista allo stato, che, dalle basi si insinua insistentemente verso l'alto in modo da generare una dinamica dialettica che permette la trasformazione rivoluzionaria dello stato e delle sue istituzioni, con la finalità ultima di decostruirlo, decentralizzarlo fino a renderlo un non stato... (Ciccariello-Maher 2013: 19; cfr. Azzellini 2012).

Ma lo Stato non può promuovere principi orizzontali di autogestione comunitaria autonoma senza minare alla base il proprio monopolio della sovranità: non sorprende che lo abbia fatto in modo parziale e ambivalente (Wilpert 2012: 119-121). Nonostante i proclami di alcuni teorici e gli sforzi legislativi per una rigenerazione del governo grazie alla dialettica con il potere popolare, il contenimento della verticalità socialista non si è materializzato. Gli usuali riferimenti spaziali

gerarchici permangono in Venezuela: c'è ancora un ben evidente sotto e sopra, sebbene siano meno legati alla classe di appartenenza e più al livello di influenza nel partito. Nonostante l'auspicata "ribellione popolare e l'esplosione costituente [che] hanno le potenzialità di trasformare in profondità e sfidare le stesse fondamenta dello Stato..." la tensione tra poteri ha visto prevalere quello gerarchico (Ciccariello-Maher 2013: 238).

La teorizzazione marxista non riconosce la fragilità dei poteri orizzontali quando sono prodotti da o sottoposti allo Stato: si presuppone che popolo e leadership siano forze equivalenti e complementari. L'auto-critica, ancora oggi, latita. Hardt e Negri (2017: 327) difendono la soluzione dialettica tra le istituzioni e "l'efficacia reale dei contropoteri... formazioni antagonistiche dentro e contro lo Stato", nonostante ammettano che "lo sviluppo socialista in entrambe i paesi [URSS e Cina] ha naturalmente schiacciato le speranze di una riforma democratica". Ma se i contropoteri erano "efficaci", se la teoria marxista e gli stessi benevoli rivoluzionari volevano questa armonia tra alto e basso, come si è finiti immancabilmente nel giro di qualche anno dalla presa di potere dei governi rivoluzionari alla negazione di qualsiasi protagonismo alla dimensione orizzontale?

La cultura politica delle basi socialiste venezuelane evoca e pratica l'orizzontalità con una certa coerenza e questo protagonismo dal basso è stato cruciale nell'affermazione dei governi Chávez. Nonostante ciò in Venezuela, come in tutti gli altri contesti dove hanno preso il potere governi di stampo marxista, l'assemblearismo periferico è stato implementato in modo parziale, contraddittorio, subordinato alle logiche gerarchiche che hanno deciso quanta e quale orizzontalità promuovere. La crisi economica e politica che negli ultimi anni ha attanagliato il Venezuela e il passaggio da Chávez a Maduro ha ulteriormente circoscritto il protagonismo delle assemblee. La trasformazione in senso anti-burocratico, anti-gerarchico, partecipato, trasparente dello Stato venezuelano è rimasta, secondo gli stessi militanti socialisti di base, in buona parte una strategia retorica e una speranza dura a morire piuttosto che il reale funzionamento complessivo del potere. Semmai è successo il contrario, ovvero la verticalizzazione dei movimenti di base che avevano tratti orizzontali spesso evaporati nell'abbraccio finanziario e politico al partito e allo Stato.

Dalla marginalizzazione dei soviet in URSS fino al contraddittorio *poder popular* venezuelano, sono numerose le conferme empiriche del fatto che lo Stato si costituisce necessariamente come istituzione incapace di ri-equilibrarsi in senso partecipato né nelle democrazie liberali, né nelle forme di governo socialista. Quello venezuelano è l'ennesimo fallimento di ripetuti tentativi marxisti di armonizzare politica orizzontale e verticale, dando – almeno nella retorica per le folle - rilevanza alla democrazia diretta, ma sempre all'interno della piramide istituzionale. Gramsci descriveva addirittura il famigerato centralismo democratico come sintesi ideale di potere dall'alto e dal basso:

> un centralismo in movimento per così dire, cioè in una continua adeguazione dell'organizzazione al movimento reale, un contemperare le spinte dal basso con il comando dall'alto, un inserimento continuo degli elementi che sbocciano dal profondo delle masse nella cornice solida dell'apparato di direzione che assicura la continuità (in Hardt e Negri 2017: 42-43).

Bisogna riconoscere a Hardt e Negri il merito di aver attenuato le spinte avanguardistiche e riformistiche del marxismo, di aver valorizzato la diversità multitudinaria piuttosto che identità codificate e fisse, di concepire la dimensione politica della quotidianità, di sforzarsi di dare un volto democratico ad una tradizione politica che ha espresso feroci dittature, di aver in sostanza annacquato gli aspetti più autoritari e inquietanti della tradizione socialista-comunista. Rappresentano l'espressione forse più elaborata di una genealogia di pensatori di sinistra che hanno cercato di contenere la verticalità, senza mai eliminarla. A distanza di quasi un secolo dalla formulazione gramsciana, Hardt e Negri (2017: 10, 11) ragionano in modo simile a Gramsci e al vertice del PSUV: il tentativo su cui insistono ostinatamente è la combinazione tra i due assi, tenendo ferma la funzione irrinunciabile della "leadership".

> Gli attivisti per più di mezzo secolo hanno giustamente denunciato il fatto che le forme di organizzazione verticali e centralizzate (leader carismatici, strutture di partito e istituzioni burocratiche) fossero diventate ostacoli per lo sviluppo della democrazia e per la piena partecipazione alla vita politica. Sono finiti i tempi in cui un'avanguardia poteva riuscire a prendere il potere in nome delle masse... Eppure sarebbe un errore ridurre le giuste critiche alla leadership a un rifiuto dell'organizzazione politica e dell'istituzione *tout court* ed eliminare il problema della verticalità solo per fare dell'orizzontalità un feticcio, ignorando la necessità di avere strutture sociali che durino nel tempo... Non si tratta, allora, di eliminare la leadership ma di ribaltare la relazione politica che la costituisce, invertendo la polarità che lega movimenti orizzontali e leadership verticale.

In sintesi propongono una inversione risolutiva nel ruolo delle parti, esattamente come promesso dal socialismo venezuelano: "la strategia ai movimenti e la tattica alla leadership" (Hardt e Negri 2017: 43). Quest'ultima sarebbe necessaria per dare stabilità alla struttura organizzativa, per bilanciare interessi parziali, per pianificare a lungo termine, per coordinare su scala nazionale (o mondiale) le politiche rivoluzionarie e quindi per la stessa implementazione (centralizzata) della decentralizzazione orizzontale: "come si possono inventare pratiche democratiche e istituzioni amministrative che organizzino efficacemente la vita della moltitudine?" (Hardt e Negri 2017: 182). L'assenza del vertice genera ansia da assenza di controllo in molti pensatori marxisti contemporanei. Harvey (2012) difende esplicitamente la centralizzazione: "Non dico che l'orizzontalità sia male – credo che sia un eccellente obiettivo ma dovremmo riconoscere i suoi

limiti come principio organizzativo egemone ed essere pronti ad andare oltre quando necessario". Il marxismo non si fida fino in fondo della dissoluzione dell'Uno, non rinuncia alla centralizzazione della tattica, prova inquietudine per l'instabilità delle forme organizzative, si preoccupa di una frammentazione ritenuta disordinata e incontrollata, concepisce la stabilità solo come staticità verticale. Su questa linea, Kiersey e Vrasti (2016: 91) avanzano una critica marxista a quella che considerano un'eccessiva orizzontalità dei movimenti sociali contemporanei, riproponendo una ibridazione degli assi, in versione di governi di sinistra.

> Solo il tempo dirà quanto avrà successo o quanto potrà durare questo allineamento del verticale e dell'orizzontale... La lezione è che un parziale e selettivo uso dell'apparato statale può essere un essenziale contro-potere nella cassetta degli attrezzi orizzontale... Contro un feroce regime di austerità, la governamentalità di sinistra rappresenta una convergenza necessaria di forme di resistenza verticali e orizzontali. Se questi nuovi tentativi di abbracciare la verticalità rimangono fedeli ai principi orizzontali, non c'è ragione di dubitare che continueranno a offrire opportunità per sperimentare forme di governo non gerarchiche, e rafforzare la promessa che un altro mondo è possibile

In modo analogo Hardt e Negri (2017: 104) credono che la "radicale diversità delle soggettività sociali non si mettono insieme spontaneamente ma richiedono invece un progetto politico per organizzarsi". Paradossalmente la proposta finisce per concepire non una assenza ma "un nuovo principe":

> L'immagine del frontespizio della prima edizione del Leviatano, commissionata dallo stesso Hobbes, mostra il corpo del re formato dai corpi di tutti i sudditi maschi della nazione inglese – un'elegante e ingegnosa rappresentazione dell'unità tra popolo, nazione e sovrano. Pensate se potessimo ri-creare questa immagine adesso con corpi di razze e generi eterogenei in tutte le loro singolarità, e se fossero inoltre corpi in movimento, che si incontrano, che parlano diverse lingue e che, tuttavia, sono capaci di cooperare attraverso relazioni condivise e conflittuali (Hardt e Negri 2017: 204; vedi figura V.In.9).

Se è apprezzabile la fluidità multitudinaria, non si dimentichi però che essa è concepita all'interno dei confini di un monarca armato di spada. Quello che questi sforzi teorici non colgono, nonostante gli eventi lo testimonino con chiarezza, è che l'orizzontalità non è un "feticcio", ma una logica sociale di organizzazione che, se espressa coerentemente, ha le sue conseguenze. Prevede e richiede una radicale frammentazione del potere: la gestione egualitaria e partecipata prospera in piccoli gruppi, che non devono rispondere a direttive superiori. Singolarità e frammenti sociali che si incontrano su un piano di parità, come si immaginano Hardt e Negri, non costituiscono una figura unitaria né principesca, né monarchica, né rivoluzionaria: possono costituire dapprima una massa insurrezionale, ma successivamente il tessuto sociale, se non represso, esprime la sua diversità,

incompatibile con qualsiasi egemonia o direzione desiderata dagli intellettuali. Harvey (2012), Hardt e Negri (2017: 322@) adoperano lo sguardo dello Stato (Scott 1998) che, dall'alto, pianifica; da quest'ottica arrivano alla conclusione che un ordine egualitario è inconcepibile: “non possiamo istituire una democrazia assoluta, nella quale tutti partecipiamo alla pari, e autogovernarci collettivamente”; l'obiettivo allora diventa un modesto tentativo, fatto proprio ormai anche dalle retoriche sovraniste, di “cercare di avvicinare i governanti e i governati”. La verticalità in questi autori è una logica assimilata talmente in profondità che, anche quando la si vuole trascendere, si finisce per riproporla e, anche quando si ammettono i drammi storici che ha prodotto, la si reputa irrinunciabile. Nella teoria marxista e nelle sue concretizzazioni storiche, compreso il traballante socialismo venezuelano del secolo XXI, invariabilmente le due logiche vengono presentate come affiancate e bilanciate armoniosamente; in pratica la verticalità, nel giro di qualche anno, inesorabilmente corrompe e fagocita le pulsioni egualitarie, eliminando di fatto l'asse orizzontale e lasciando campo libero alle pulsioni paranoiche che hanno accompagnato la pianificazione centralizzata di vari colori politici, tra cui il rosso.

Eppure l'umanità ha proposto numerose forme di auto-governo autonomo e orizzontale (Castoriadis 1990). Perché negare in modo assiomatico la possibilità di organizzazioni egualitarie? Perché la scala gestionale deve essere vasta e unitaria piuttosto che piccola, multiforme e decentrata? Se si riconosce pari dignità politica a ciascuno, ne consegue che la direzione complessiva sarà non la sintesi di una leadership incaricata di decidere la tattica, ma la parzialmente caotica interazione dei protagonismi individuali e collettivi. L'orizzontalità funziona in circuiti che condividono esistenze e si costituiscono in aggregazioni di soggettività affini che, nella terminologia di Anderson (1983), sono sufficientemente piccole da potersi vivere, piuttosto che doversi *immaginare*, come comunità o moltitudine. L'orizzontalità non richiede una leadership, ma molteplici competenze personali; non “un progetto politico”, ma una miriade di progetti, alcuni dei quali possono trovare sinergie convergenti; non una coordinazione tattica della leadership, ma la capacità diffusa di elaborare e implementare tattiche e strategie. L'amministrazione dall'alto è assente e il bilanciamento delle fazioni avviene attraverso meccanismi di composizione e riformulazione di alleanze e attraverso dispositivi di negoziazione e pacificazione gestiti dal basso, senza tecnicismi istituzionali.

L'orizzontalità trova spazi non grazie alla tattica di una leadership verticale, ma nell'assenza o nella debolezza di un fulcro o di una struttura di potere; il protagonismo politico può quindi venire diffuso e, una volta frammentatosi radicalmente, si può coordinare in forme più estese, mediante poteri assembleari a più livelli. Nelle forme ibride di governo fino alla modernità, orizzontalità e verticalità si dividevano spazi o ambiti, oppure, quando affiancate, le tendenze livellatrici potevano far valere la loro forza, spesso ricorrendo a rivolte e insurrezioni. Le forme repubblicane e socialiste

di associazione del verticale e dell'orizzontale a partire dal Novecento hanno svuotato, soggiogato, ridotto a trovata retorica e coreografica le assemblee periferiche. Adottando uno sguardo retrospettivo, si può forse riconoscere il beneficio dell'ignoranza ai rivoluzionari francesi che volevano *una* Nazione, ma di fratelli liberi e uguali. Ora non più. Dopo oltre due secoli di promesse e vari sperimenti di assetti governativi, si può forse concludere che il tentativo di inserire i molteplici poteri dispersi in una struttura istituzionale unica, come lo Stato, la Chiesa, il Partito, il Sindacato e qualsiasi altra istituzione gerarchica o di rinchiuderlo in una qualsiasi identità codificata burocraticamente, come la nazione, sia in necessaria opposizione ai principi orizzontali. Dove prevale la circolarità egualitaria, come ad esempio in alcuni recenti movimenti sociali, focus dell'ultimo capitolo, le sintesi unitarie sono necessariamente transitorie e mutevoli.

Note

1* Ad esempio, Stalin appare sopra e dietro Lenin in un quadro del 1937 che ne immortala l'arrivo in treno a San Pietroburgo nel 1917 [figure V.So.2; cfr. V.So.4-5].

2* L'associazione di una funzione – ridotta ad un motto - alle varie categorie sociali risale alla apparentemente armoniosa tripartizione feudale ("tu ora", clero; "tu defende", aristocrazia guerriera; "tu labora", contadini e terzo stato); diventata in una stampa del Seicento "io prego per voi tutti", "io combatto per voi tutti", "io parlo per voi tutti" in riferimento alla emergente figura dell'avvocato, "io vi nutro" (Niccoli 1979: 104).

3* Daniel Lozano, "La oposición cambia de cara", www.elmundo.es, 11/10/2014.

4* *https://votaaotros.wordpress.com/2011/10/26/no-somos-de-izquierdas-ni-de-derechas/*

5*Miguel Bermúdez, 16.12.2013.

6*Riunione tra David Velásquez e i coordinatori delle UBCh delle circoscrizioni Valentín Valiente e Ayacucho, 21.12.2013.

7* Sala de Batalla Social Subversiva Caribe, la Gaviota, 10.11.2009.

8* Riunione a Fundacity con José Rincones, neodelegato al PSUV nazionale per l'area Valentín Valiente, 24.11.2009.

Capitolo 7. Le assemblee dei movimenti sociali: nuove soluzioni per dilemmi umani

> un rivoluzionario vuole trasformare le cose dall'alto, non dal basso, al contrario del ribelle sociale. Il rivoluzionario si pone: "facciamo un movimento, prendo il potere e dall'alto trasformo le cose". Il ribelle sociale, no. Il ribelle sociale organizza le masse e dal basso inizia a trasformare senza porsi la questione della presa del potere (Subcomandate Marcos, *Proceso*, 11 Marzo 2001)

Il successo della critica al modello piramidale stenta ad esaurirsi. Nel terzo millennio lo schema è aggiornato e riproposto in innumerevoli versioni (anche con animali, personaggi dei cartoni animati o emoticons), per dar conto sia delle trasformazioni nei meccanismi di oppressione e di controllo che delle forme di resistenza. La piramide appare sempre più come una struttura anonima, sorretta a livello intermedio dalla fabbrica dello spettacolo, dei media, dalle banche nonché da 'tecnici' che alimentano un capitalismo globale sempre più pervasivo mentre il precariato di diffonde alla base [figure Pi.7,9,10; cfr. Krieger 2008]. Vengono elaborate edizioni indiane e sudafricane nonché una versione che mette in rilievo il confine tra paesi ricchi, protetti da soldati che scacciano i migranti collocati in basso, in una zona in cui si concentrano fabbriche seriali, faticosi lavori agricoli e discariche [figura Pi.8]. 1* Si esprime una sensibilità ecologica ponendo alla base "la gente, il pianeta e tutti gli esseri viventi" [figura P.11]. In una variante la piramide ormai è al collasso nella parte inferiore, ma in alto non si accorgono del crollo incipiente [figura P.12]. In quasi tutte le rappresentazioni piramidali, da quelle di inizio Novecento a quelle odierne, vengono riproposti due elementi: la denuncia della sofferenza dei sottomessi rappresentati da un popolo stremato e dalla drammatica figura di un bambino morto nelle raffigurazioni del secolo scorso, mentre nei disegni del terzo millennio è resa da prigioni, immondezzai e da lavori occulti, precari e alienanti (prostituzione, macellerie seriali, manifattura sotterranea e miniere); l'altro elemento ricorrente è la resistenza illustrata dalla bandiera sventolata ad inizio Novecento, che in alcune immagini più recenti si trasforma in azione diretta che attacca dal basso la struttura piramidale.

Nel corso del Novecento, stare in basso si afferma sempre più come fecondo luogo di lotta, uno spazio creativo dove ci si può emancipare almeno parzialmente dai vizi della gerarchia per sperimentare una maggiore orizzontalità. I movimenti *underground*, sottoterra, costituiscono alternative ai modelli istituzionali o comunque egemonici, proponendo una fratellanza ribelle. La connotazione di ciò che si muove nel sottosuolo come resistente e capace di generare valori inclusivi e solidali prende forma negli Stati Uniti già nei primi decenni dell'Ottocento con le *Underground Railroads*, reti clandestine di accoglienza offerte dagli abolizionisti per facilitare la fuga agli schiavi. Il nome torna in voga prima con la resistenza al nazi-fascismo e successivamente

negli anni della guerra in Vietnam per chi spalleggia i renitenti alla leva statunitensi. La cultura *underground*, etichetta generica per indicare i fenomeni di controcultura che prendono piede a partire dagli anni Sessanta in vari spazi interstiziali occulti e anti-istituzionali contemporanei (centri sociali, rave, raduni hippy, comuni, etc), tendenzialmente ripropone modalità orizzontali, spesso assembleari. La sofferenza generata dall'essere relegati in fondo alla piramide sociale ed economica, o addirittura reclusi nel sottosuolo, genera la forza che permette di organizzarsi e sovvertire l'opprimente ordine verticale.

Si riconosce sempre più il basso come luogo non solo di povertà e oppressione, ma anche di virtù umana, di una relazionalità non mercificata, di spazi di creatività poetica e di rinascita ecologica. L'immagine che illustra meglio il ribaltamento di prospettiva sullo stare in basso, rispetto alle rappresentazioni dei secoli passati, è forse la recente illustrazione di un grafico messicano *Dove quelli in alto distruggono, in basso sbocciamo. Ayotzinapa sei un seme* [figura O.Ms.1]. In un panorama desolato un albero riesce a fiorire perché affonda le sue radici e trae nutrimento da una o un giovane con un fazzoletto davanti alla bocca in segno di lotta. E' una commemorazione della strage di Iguala del 2014, in cui furono uccisi da poliziotti e narcotrafficanti su mandato del sindaco una quarantina di studenti della scuola messicana Ayotzinapa particolarmente militante. Di fronte alla ferocia immorale di chi fa seccare il mondo, il colore vitale ha origine nelle virtù che stanno in basso. Il sacrificio estremo e la sepoltura sono il seme da cui può sbocciare un mondo nuovo.

In questo capitolo esploro alcune delle forme contemporanee di orizzontalità nate dalla critica al modello piramidale e dalla sperimentazione in basso (cfr. Cini e Felicetti 2018). Colloco l'orizzontalità nord-atlantica contemporanea in un'ottica comparativa per mostrare che le problematiche e i dilemmi nella gestione assembleare del potere pongono interrogativi e propongono soluzioni analoghe a quelle dalle società prevalentemente egualitarie descritte dagli etnografi. Intendo mostrare da un lato che l'orizzontalità non è morta, dall'altro utilizzo la comparazione culturale per fornire una sorta di cassetta degli attrezzi che potrebbe essere utili nell'affrontarne le insidie. Il confronto è principalmente tra due polarità culturali. Da un lato, mi concentro sulle assemblee dei movimenti sociali emerse dal 2011 (principalmente il movimento Occupy!@ negli Stati Uniti e in Slovenia; il 15M in Spagna; le assemblee di piazza Syntagma ad Atene; i *plenum* bosniaci; vedi O.Ms.2-6). Dall'altro, esamino i contesti etnografici classici (società di caccia e raccolta, agricoltori mobili, ed in particolare pastori dell'Africa nord-orientale) dove il potere è fluido e disperso tra gruppi parentali, bande, associazioni, gruppi di età che ricorrono a riunioni per gestire gli affari comuni, per risolvere conflitti, coordinare l'attività rituale, decidere se e come attivare forme di violenza collettiva, gestire risorse comuni (per esempio i pascoli e i pozzi). Rinuncio alle specificità culturali per mettere in evidenza le somiglianze tra dinamiche assembleari

di contesti storici e geografici estremamente lontani. Dopo aver brevemente presentato la genealogia delle assemblee contemporanee e le loro specificità rispetto a quelle documentate in contesti etnografici classici, la comparazione verterà su come vengono affrontati i pericoli che si manifestano ricorrentemente nel dispiegarsi del metodo assembleare. Mostro che sia le linee di potenziale accentramento verticale che le strategie e le tecniche elaborate per contenerlo sono parzialmente convergenti, nonostante la grande diversità culturale dei contesti esaminati.

7.1. Genealogie e peculiarità delle assemblee contemporanee

La progressiva istituzionalizzazione statale delle assemblee sottrae autonomia al tessuto sociale nella gestione delle tensioni, nelle relazioni lavorative e nei rapporti comunitari. La contemporaneità prevede individui soli e impotenti di fronte a strutture gerarchiche (finanziarie, industriali, amministrative, scolastiche, ecclesiastiche, etc.) autoritarie, inattaccabili, inarrivabili, in breve trascendenti. Eppure l'orizzontalità mantiene il suo perseverante fascino in diversi ambienti, dove continua ad agire sia come appetibile opzione immaginaria nella costituzione di un ordine sociale alternativo sia come logica di coordinamento in contesti marginali, settoriali e periferici quali associazioni e cooperative, incontri di scout e scuole libertarie, raduni della *rainbow family* e del circuito dei villaggi ecologici. Il cerchio in questi circuiti, quando i numeri di partecipanti lo consentono, è non solo simbolo, ma strumento di organizzazione nelle interazioni sociali più varie, dai rituali ai ritrovi di amici, dalle attività pratiche ad incontri spirituali. A volte per indicare la concretizzazione sociale della logica orizzontale si usa esplicitamente la denominazione della forma "cerchio"; altre volte non c'è un appellativo esplicito, ma la disposizione informale dei corpi nello spazio forma una circonferenza piatta.

I cerchi europei contemporanei si nutrono, in maniera più o meno consapevole, di varie genealogie di raggruppamenti sociali che hanno tendenzialmente mantenuto un'etica egualitaria, collaborativa, indipendente, trasparente, inclusiva e partecipativa. Per esempio, le tecniche del consenso messe a punto dai Quaccheri agiscono come fonte di ispirazione di diversi gruppi di attivisti nordamericani (Graeber 2009). I movimenti latinoamericani sono visti da molti come un fulgido esempio di coscienza comunitaria orizzontale, spaziando dalle alture boliviane (Zibechi 2007) alla complessa e consolidata struttura confederale del EZLN (Nash 1997; Sergi 2009). In ambienti urbani sono recentemente emerse dinamiche orizzontali nelle fabbriche autogestite o tra il movimento argentino dei *piqueteros*, che caratterizza come "orizzontale" la recente ondata di mobilitazioni (Sitrin 2006). Una ispirazione pratica di tecniche assembleari va individuata nella galassia delle mobilitazioni che dagli anni Sessanta hanno dato vita ai movimenti femministi, anti-nucleari, pacifisti; alla azione diretta anarchica; all'ambientalismo di classe media e, più recentemente, a quello che è stato

chiamato il Movimento per la Giustizia Globale (Della Porta 2009a; Graeber 2007, 2009: 228-237; Juris and Pleyers 2009; Maeckelbergh 2012a). La comunicazione ecologica e la lingua dei segni sono state palestre di tecniche decisionali orizzontali di cui hanno beneficiato anche i movimenti sociali. 2* La cultura *hacker* e quella del *free software* hanno trasferito su internet alcuni principi organizzativi egualitari. Se queste sono le eredità riconosciute dalle procedure dei movimenti sociali orizzontali contemporanei, suggerisco che si potrebbero trarre spunti interessanti andando a guardare ancora più lontano: nelle pratiche assembleari illustrate nella letteratura antropologica. Prima di discutere le analogie tra le assemblee descritte nelle etnografie classiche e quelle dei movimenti sociali, è indispensabile notare delle differenze sostanziali tra i due processi decisionali.

Esiste una evidente disparità su ciò che concerne *il potere esercitato dall'assemblea*, ovvero ciò su cui l'assemblea delibera. L'autorità delle assemblee dei movimenti sociali è tendenzialmente limitata alla organizzazione interna e a quella dei gruppi costitutivi (collettivi, manifestazioni, centri sociali). I movimenti possono decidere di attivare l'azione diretta, procedendo come se "lo Stato non esistesse" (Graeber 2009: 203), sfidando il monopolio delle istituzioni elette sulla sovranità; ciò inevitabilmente porta a conflitti di piazza e/o giuridici con l'ordine costituito. In contesti fuori dallo sguardo dello Stato, l'assenza o la debolezza della autorità centrale per mancanza di forza o di interesse, apre numerosi ambiti di potenziale azione deliberativa collettiva e orizzontale; l'assemblea quindi agisce come un corpo decisionale sovrano, efficace e autonomo attraverso cui gestisce risorse, amministra la giustizia e delibera sull'attivazion della violenza collettiva.

La seconda questione concerne *la codificazione*. Se la maggior parte dei contesti descritti nelle etnografie classiche sono orali, incoraggiando così la fluidità negoziale dei processi decisionali (cf. Scott 2009), le mobilitazioni contemporanee usano segretari verbalizzanti che annotano metodi, procedure e decisioni in documenti, registri, avvisi ai partecipanti, manuali metodologici per costruire il consenso. Per esempio, la lingua dei segni usata nei movimenti sociali è estremamente codificata, mentre in molti contesti studiati dalle etnografie classiche appare rilevante l'espressione corporea complessiva, con una pluralità di possibili manifestazioni significative che vanno dal pianto all'abbandono della seduta. Inoltre, i movimenti sociali tendono ad adottare una rigida aderenza all'ordine di intervento, mentre il susseguirsi degli oratori è raramente governato formalmente in contesti assembleari descritti nelle etnografie classiche.

La terza differenza concerne *la composizione sociale delle assemblee*. Le assemblee dei movimenti sono principalmente costituite da individui, a volte associati in affiliazioni formali o informali a gruppi politici. In altri contesti la composizione assembleare attiva l'organizzazione sociale esistente (strutturata sulla parentela, la residenza, le relazioni produttive, i gruppi di età). Di conseguenza, i ruoli specifici finalizzati a facilitare le procedure assembleari sono determinati dalla persona sociale

e politica nei contesti etnografici classici (vedi ad esempio Bassi 1996: 153), mentre nelle mobilitazioni orizzontali contemporanee i facilitatori e le altre posizioni rilevanti per la costruzione del consenso devono essere selezionati e formate appositamente.

Inoltre, *il grado di eguaglianza effettivamente praticato* varia sensibilment. I recenti movimenti sociali europei e nordamericani hanno espresso principi più coerentemente egualitari e inclusivi in confronto a molti contesti descritti nelle etnografie classiche, in cui l'attribuzione discriminatoria di valore alle categorie sociali si riflette nei criteri di partecipazione all'assemblea. Tra i pastori dell'Africa orientale, come nelle assemblee della Grecia classica, il diritto di intervento è riservato agli uomini adulti, mentre gli anziani tendono a monopolizzare i ruoli cruciali nella gestione del processo decisionale. Inoltre, quando la partecipazione alle assemblee è strutturata su gruppi parentali, si escludono linee genealogiche ritenute "straniere" (Abélès 1983: 40-42; Salzman 1999; Southall 1968).

Infine, i due contesti mostrano un diverso *grado di dinamismo e sperimentazione*. Dall'inizio del terzo millennio, prima all'interno di quello che è stato chiamato Movimento per la Giustizia Globale e poi nelle mobilitazioni del Nord-Atlantico e del Mediterraneo del 2011 le assemblee hanno assunto le tecniche di costruzione del consenso come principio cardine dei processi decisionali. La necessità di elaborare, partendo da limitati appigli nella storia culturale europea, e di provare empiricamente gli strumenti deliberativi orizzontali su vasta scala ha richiesto e prodotto una creatività effervescente: le tecniche assembleari sono state recuperate e testate perché la maggior parte dei partecipanti aveva una esperienza limitata nella organizzazione e conduzione di riunioni con un'ampia partecipazione. Se negli ambienti dove le assemblee sono consolidate gli incontri spesso iniziano con qualche forma di benedizione o di invocazione di pace ed armonia, nelle assemblee di alcuni movimenti sociali contemporanei spesso le plenarie iniziano con la spiegazione di come usare il linguaggio dei segni.

7.2. L'orizzontalità dei movimenti sociali nel terzo millennio

Le assemblee delle mobilitazioni nel Novecento spesso convivevano o servivano a nascondere il decisivo principio verticale che caratterizzava i partiti e i sindacati (Della Porta 1996). In Europa, il Movimento per la Giustizia Globale di inizio terzo millennio conteneva un insieme di soggetti politici con processi decisionali interni molto diversi. A lungo il Movimento è stato dominato, sia numericamente che politicamente, da organizzazioni importanti, facoltose e consolidate tra le organizzazioni della "Vecchia Sinistra", normalmente strutturate gerarchicamente, anche quando nominalmente a favore di principi fortemente egualitari (Della Porta 2009b: 38-41; Reiter 2009). A partire dal primo decennio del nuovo millennio si rafforzano procedure orizzontali nelle assemblee

che prendono forza in termini di quantità e numero di partecipanti, cercando di eliminare la verticalità personificata dai leaders (Juris 2012; Postill 2014; Saunders 2009: 164-167; Della Porta 2009a). Il rifiuto della delega e l'adozione della logica del consenso sono proposte "dalle organizzazioni più piccole con budget più limitati e senza personale pagato" (Della Porta 2009c: 85, cf. 2009b: 41; Reiter 2009) ma presto diventano il cardine di molti movimenti sociali europei (Della Porta 2009c; Graeber 2009: 228-237; Saunders 2009). La democrazia partecipativa emergente si concretizza "in condizioni di uguaglianza, inclusione e trasparenza, un processo comunicativo fondato sulla ragione (la forza della buona argomentazione)" che "è in grado di trasformare le preferenze individuali per raggiungere decisioni orientate al bene pubblico" (della Porta 2005: 340). Zibechi (2012: 307-308) caratterizza i movimenti sociali emergenti per la loro enfasi paritaria:

> Le nuove organizzazioni sono più piccole, non hanno squadre di leaders così separate dalla base, e a volte non hanno proprio squadre di leaders permanenti. La differenza più evidente è a livello micro. Qui gli incontri, i ritrovi e le assemblee sono più piccole; la gente normalmente sedie in cerchio; i "leaders" semplicemente fanno fluire la parola e sono nominati in quel ruolo dall'assemblea solo per quell'incontro... sono relazioni faccia-a-faccia, dirette, senza intermediari.

Il lavoro di Sitrin (2006: vi, 3) insiste sull'importanza degli assi spaziali nella concettualizzazione politica degli attivisti argentini nella ribellione del Dicembre 2001.

> Orizzontalità è una delle parole più diffusamente usate dai nuovi movimenti in Argentina... Orizzontalità non implica solamente un piano piatto per organizzarsi, o relazioni non gerarchiche in cui non ci sono più persone che decidono per altre. E' una parola positiva che implica un uso della democrazia diretta e la ricerca del consenso, processi in cui tutti sono ascoltati e nuove relazioni create. L'orizzontalità è un nuovo modo di relazionarsi, basata su una politica affettiva...

Il principio egualitario anni dopo la ribellione continua ad essere "un obbiettivo, oltre che uno strumento" (Sitrin 2006: 38-39).

Orizzontalità è una nozione usata come categoria analitica per caratterizzare la forma politica dei movimenti del secondo decennio del terzo millennio (Wood 2010; Maecklebergh 2012; Flesher Fominaya 2014), ma coincide con una concettualizzazione ed un lessico usato da chi si mobilita in un coinvolgimento egualitario, senza deleghe.

> Il vocabolario all'inizio era semplicemente: Facciamo le cose da soli, e facciamole bene. Decidiamo da soli. Decidiamo democraticamente e se lo facciamo, allora mettiamoci d'accordo esplicitamente che siamo tutti uguali, che non ci sono capi, che non vogliamo capi e

> nessuno che ci guidi. Ci guidiamo da soli. Ci guidiamo insieme. Ci guidiamo e decidiamo tra noi. Qualcuno ha detto, questo è orizzontale, ebbene, si è orizzontale perché non è verticale. Non vogliamo capi, e per questo non è verticale, ma non era parte di qualche teoria sulla orizzontalità o la democrazia diretta (Sitrin 2006: 41).

La critica è alla:

> struttura piramidale dove devi obbedire alla persona che ti sta sopra, se non sei il capo. Qui quando la polizia è venuta all'edificio che l'assemblea dei residenti aveva occupato e ha chiesto chi fosse il responsabile ci siamo guardati e abbiamo risposto "tutti, tutti". Credo questo mostri la principale differenza tra noi e i sistemi di controllo verticali (Sitrin 2006: 42).

La risposta dei piquteros argentini ricorda da vicino quella che ha dato il boscimane !Kung a cui era stato domandato sei ci fossero capi nel suo gruppo (vedi incipit capitolo 3).

Le enormi assemblee diffuse su scala globale tra il 2011 e il 2014, in confronto con gli incontri del Movimento per la Giustizia Globale, mostrano un principio egualitario rafforzato, applicato con maggiore coerenza nella gestione dei cerchi, protetto da intrusioni gerarchiche. Le modalità delle grandi istituzioni sono state marginalizzate: la delega non è stata abolita ma contenuta, rendendola revocabile e attentamente monitorata; le oligarchie esecutive sono state praticamente eliminate.

> I movimenti sociali contemporanei stanno cambiando il modo in cui intendiamo la democrazia, insegnandoci che la democrazia non può essere dichiarata da qualche potere centralizzato ma che deve essere continuamente creata da noi; che l'eguaglianza è sempre intrinsecamente desiderabile ma mai effettivamente possibile e che quindi dobbiamo elaborare strutture decisionali capaci di confrontare le disuguaglianze quando emergono (Maeckelbergh 2012b).

L'ondata di manifestazioni globali ha smesso di percepire l'attivismo come leva per contrattare con le istituzioni e ha piuttosto proposto una radicale trasformazione dei processi democratici (ad esempio *Democracia Real, Ya!* parte del movimento 15M o i *plenum* bosniaci) e ha sperimentato forme di organizzazione orizzontale come momento prefigurativo di un futuro possibile (cfr. Hanafi 2012).

La gestione del potere nelle dinamiche assembleari è cruciale per valutare se l'egualitarismo, in un certo contesto organizzativo, rimane nominale o viene implementato in maniera coerente. Il conflitto che è emerso l'undici Novembre 2012, nel corso della plenaria del Settimo European Social Forum *Firenze 10+10*, esemplifica la resistenza dei leader di organizzazioni gerarchiche di sinistra ad una adozione coerente di principi egualitari nella gestione dell'assemblea. Un importante rappresentante del sindacato italiano di sinistra *Confederazione dei Comitati di Base* (Cobas),

sposta l'attenzione dai punti su cui l'assemblea stava costruendo il consenso nella redazione del documento finale, per lamentarsi dello scarso spazio riservato alla promozione di una imminente manifestazione promossa dalla sua organizzazione, momento di lotta che riteneva cruciale e quindi meritevole di una partecipazione in massa. La lamentela non è stata ben accolta da alcuni dei settori più giovani dell'assemblea, che vedevano la richiesta come motivata da interessi personali, fuori tempo massimo e in contrasto con le procedure concordate: la questione sollevata dal sindacalista sarebbe dovuta essere discussa in precedenza, nel gruppo organizzativo, piuttosto che essere introdotta all'improvviso nella assemblea plenaria. Per risolvere lo stallo la facilitatrice chiede all'assembea di pronunciarsi tramite i segni convenzionali per sondare la reazione alla proposta dei Cobas. Mentre i presenti in sala iniziano ad esprimersi, il rappresentante del sindacato afferra il microfono di nuovo.

> Piero Bernocchi, Cobas: E' inutile che fate così [mimando il movimento delle mani]! Pensate che mi potete impensierire facendomi così? Non otterrete nulla. Quindi per favore smettete. Se pensate che potete venire qui e influenzare chi ascolta, vi sbagliate. L'unico documento che può venire fuori...
>
> Facilitatrice: Aspetta. Facciamo.... Non riconosco una presidenza in nessun forum. Non credo che abbiamo una presidenza o qualcosa del genere... Sto cercando di fare del mio meglio. Non mi sono offerta volontaria. La gente mi ha detto: “Lo fai tu [la facilitatrice]”... Non mi riconosci? Mi va bene ma credo che mi devi un pò di rispetto nel cercare di farlo, e cercare di farlo in modo calmo, con rispetto alle persone presenti per permettere ai presenti di modificare questo documento. 4*

L'episodio rivela l'insofferenza con cui un processo decisionale orizzontale viene accolto da alcune istituzioni, abituate a considerare la parola pubblica come una prerogativa di un capo che la impone verticalmente ad un uditorio passivo (cfr. Thorburn 2012).

Dinamiche verticali permangono nei movimenti sociali contemporanei soprattutto quando in questi emergono leader forti e quando si connettono a partiti. Saitta (2018: 183, 35), che fa ricerca su un sindacato di sostegno agli sfrattati a Messina, si chiede “in che modo.. è possibile per dei movimenti sedicenti collettivisti sfuggire alla 'ferrea legge dell'oligarchia' o, addirittura, della 'monocrazia', pur in presenza di un'ideologia ufficiale fondata sulla dispersione del potere, l'assemblearismo, i comitati autonomi diffusi sul territorio”. La verticalità riemerge, nota l'etnografo, nella disposizione nello spazio assembleare

> osservo che si tratt[a] di una situazione assembleare 'frontale' e non 'circolare': tre o quattro file di sedie stanno infatti rivolte contro un 'banco della presidenza'… Non so se sia un semplice caso o se corrisponda ad una precisa visione del Sindacato degli Inquilini… che implica una chiara divisione tra 'funzioni direttive' e 'soggetti della vertenza'. Sempre di

> passata osservo che questa disposizione possa essere coerente con il trascorso comunista di alcuni di quelli che intravedo al di là del banco.

Zibechi (2012: 287, 307) parla di “illusione di orizzontalità” con riferimento al processo decisionale di associazioni “create dall'alto e prive di reale autonomia”, in cui “i grandi eventi hanno un allestimento specifico: ci si focalizza sul tavolo dove sono seduti i leaders che organizzano e conducono l'incontro mentre la 'massa', fisicamente ad un livello più basso, ascolta passivamente e parla solo quando viene autorizzata dal tavolo”.

Questa persistente verticalità occulta nei movimenti che si proclamano egualitari è stata sfidata da dinamiche di gestione più trasparenti e coerentemente egualitarie. L'ondata di movimenti sociali che ha visto in rapida successione le primavere arabe, il 15M spagnolo, il movimento Occupy! negli Stati Uniti, ma con germogli vari anche in Europa e nel Mediterraneo, tra cui le assemblee di piazza greche e i plenum bosniaci, ha adottato nel complesso principi di marcata orizzontalità. 5* Occupazioni di spazi pubblici, luoghi di assemblea e convivialità, propongono nuovi cerchi, in Spagna come altrove.

> Gli accampamenti si sono rapidamente evoluti in 'città nelle città' governati da assemblee popolari e comitati. I comitati sono stati creati su esigenze pratiche quali cucinare, pulire, comunicare e portare avanti azioni. Le decisioni erano prese attraverso sia il voto maggioritario che il consenso. La struttura era orizzontale, con portavoce a rotazione al posto di leaders. Decine di migliaia di cittadini stavano quindi sperimentando forme di democrazia partecipata, diretta e inclusiva in contrasto con la logica dominante della rappresentanza politica (Postill 2014: 54).

I movimenti sociali dell’ultima generazione spesso riconoscono nell'assemblea la fonte di legittima autorità. L'emersione di leader forti è prevenuta attraverso tecniche quali la rotazione degli incarichi, l'anonimato dei portavoce e l'ampia diffusione della parola nel corso delle riunioni (fino ad arrivare a selezionare casualmente l'ordine di intervento, vedi Sergi e Vogiatzoglu 2013: 225), in modo non dissimile da quello che succede nelle assemblee di molti contesti egualitari descritti dalle etnografie 'classiche'. 6* Quando il principio egualitario è centrale nella organizzazione dell'assemblea, tende ad essere associato a tentativi di facilitare una parità economica o di ridurre le forme di disuguaglianza più evidenti: in contesto contemporaneo è espresso dallo slogan “Siamo il 99%”, ma il principio è spesso ribadito anche in molte società pastorali e in quelle di caccia e raccolta (Graeber 2011b; cf. Woodburn 1982; Bassi 1996: 252-255; Salzman 1999). In entrambi i contesti le assemblee sono concepite come una forza che accoglie la diversità, mentre tende a garantire una distribuzione tendenzialmente egualitaria delle risorse. Nel tentativo di istituire e rendere efficienti forme di delibera collettiva orizzontale e anti-istituzionale, i movimenti sociali si

misurano con difficoltà documentate nelle etnografie classiche.

7.3. La logica del consenso

L'assemblea cerca, affrontando le preoccupazioni di quelli scontenti con una proposta e con i successivi emendamenti, il consenso dei partecipanti e la risposta alle obiezioni. Il consenso, con riferimento sia al processo che al risultato, è inteso come un modo di "cercare comunanza" (Graeber 2009: 304; cfr. Della Porta e Doerr 2018) nella forma di un intendimento condiviso razionale ed emotivo ottenuto attraverso la solidarietà di gruppo. Mentre il voto genera fazioni, il consenso tende a bilanciare la soddisfazione delle diverse esigenze e quindi ad essere collaborativo, inclusivo, partecipato ed egualitario: molti movimenti sociali hanno quindi ricusato elezioni e rappresentanza o le hanno circoscritte come modalità di affrontare temi specifici in raduni numerosi (Graeber 2009; Maeckelbergh 2009: 176-179). 7*

Nelle emergenti forme di orizzontalità, come in quelle passate o quelle consolidate negli spazi interstiziali agli Stati, il consenso è sia il procedimento che l'obiettivo, come ben spiegato da una pubblicazione del circuito attento alla comunicazione ecologica in Italia.

> Passare da una società gerarchica ed individualista ad una società basata sul cerchio è un passo che richiede anni di prove e sperimentazione, prima di riuscire a svolgerlo [il cerchio] nel modo più efficace e limpido. Non solo richiede un grande sforzo di ascolto, fuori dalla il-logica del "botta e risposta", ma anche una chiarezza del pensiero e della propria volontà. Nel cerchio non si portano gli interessi personali ma si aiuta l'interesse collettivo ad emergere.…. nel Metodo del Consenso, originario delle comunità quacchere ma utilizzato in molti ecovillaggi italiani e stranieri, sono previsti dei ruoli da assegnare a rotazione a membri del gruppo. Per esempio, il guardiano degli esseri viventi, o il rappresentante di chi non può parlare (per esempio i bambini piccoli che non potrebbero effettuare un intervento) con il prezioso compito di incanalare pensieri non legati necessariamente al proprio vissuto, approcciare con sensibilità le tematiche proposte e parlare per coloro che non sono presenti ma che possono essere colpiti dalle decisioni prese. Con questo atteggiamento, l'ottica della comunità si allarga, riuscendo a limitare interventi personalistici e anime che tendono a prevalere per il proprio rango all'interno del gruppo o contenere personalità particolarmente invadenti. In un certo senso, riconduce all'umiltà e sposta la formulazione dei nostri pensieri da un piano puramente egocentrico.8*

Il principio orizzontale della ricerca del consenso tra eguali emerge con forza nelle interviste condotte da Sitrin (2006: 50, 59) con i *piqueteros* argentini

> Una delle prime cose che abbiamo deciso come assemblea [di vicinato] è che non valeva la pena di votare. In una assemblea, non puoi avanzare una proposta e poi chiedere "Chi è favorevole alla proposta uno? Chi alla tre? Alzate le mani". L'idea di democrazia, in questo

> caso è qualcosa di diverso. L'idea di alzare le mani per votare, in qualche modo, riproduceva la stessa logica che stavamo combattendo. Quello che non volevamo mai era questa passività che è implicita nella delega. La democrazia diretta nella assemblea è il consenso a cui giungiamo collettivamente in molti modi... Dico che siamo tutti uguali, ma abbiamo fatto fatica a trovare una lingua comune... il principio cardine che ci ha permesso di organizzarci è l'orizzontalità, dove ogni voce ha lo stesso valore.

La costruzione del consenso incoraggia i partecipanti da un lato a mettere il bene comune sopra le preferenze individuali o partigiane e, dall'altro, se non ci fosse convergenza di vedute, ad affrontare e risolvere le divergenze con quelli meno soddisfatti dell'orientamento preso dall'incontro. Quando le riserve espresse da alcuni sono talmente forti che si rischia di vedere la decisione bloccata, le parti sono incoraggiate a collaborare fino ad arrivare ad una comprensione comune. Porre il veto ad una delibera, senza provare a mediare, non è considerato un uso responsabile delle procedure assembleari. Le opzioni per risolvere lo stallo possono comprendere l'elaborazione di un compromesso accettabile; una convergenza su proposte inedite; il riconoscimento della difficoltà di conciliare visioni fortemente discordanti e procedere quindi per gruppi di affinità autonomi.

Nei movimenti sociali europei, spesso fazioni minoritarie sono riuscite a bloccare assemblee o distorcerne l'esito monopolizzando la parola e insistendo ostinatamente su certe questioni o formulazioni. Diventa quindi cruciale oggi che le procedure decisionali permettano, attraverso codici comunicativi, l'espressione dei sentimenti di chi ascolta, così non ridotto ad uditore passivo. Nel corso degli anni, diffondendosi dal mondo anglosassone, i movimenti sociali hanno fatto un uso crescente del linguaggio dei segni nelle assemblee per permettere l'esternazione dell'opinione dell'uditorio (cf. Della Porta 2009c). Sebbene ci siano una varietà di segni possibili, quelli che sono più spesso usati indicano accordo, disaccordo, la richiesta di un chiarimento, la volontà di bloccare una decisione. I gesti permettono di avere una chiara ed immediata manifestazione dell'orientamento dei presenti. Come spiega Occupy Los Angeles: “Il consenso si misura attraverso dei test di temperatura in cui viene chiesto all'assemblea di esprimere i propri sentimenti attraverso il linguaggio dei segni... Le proposte non passano e diventano Risoluzioni se l'Assemblea non concorda, come se fosse un unico soggetto”. 9* Negri (2011) illustra i tratti caratterizzanti del movimento spagnolo 15M: “C’è un massimo di cooperazione, che non è prodotta da individui e/o gruppi ma organizzata 'tutti assieme'”. Tali principi procedurali sono stati sperimentati e perfezionati nei processi decisionali interni ai gruppi per poi confluire nelle mobilitazioni di massa.

I principi di molti dei contesti Occupy, che enfatizzano la necessità di costituire convergenze nella diversità, ricordano da vicino le dinamiche sociali delle riunioni descritte nelle etnografie classiche. Morgan (1851: 76) con riferimento alla Lega delle Sei Nazioni scrive: “Tutti i *sachem* [delegati] della Lega... dovevano avere un 'solo pensiero' per dare efficacia alle proprie leggi: l'unanimità era

una regola fondamentale. L'idea di maggioranza e minoranza era interamente sconosciuta ai nostri predecessori indiani". In Africa orientale alcuni ambienti orizzontali esprimono principi simili.

> Gli Ochollo insistono con forza che alla fine della deliberazione si arriva all'unanimità. Il risultato dei pronunciamenti genera una opinione veramente dominante che si impone al punto da incorporare tutte le opinioni. Chiaramente l'idea di votare, di una qualche sorta di calcolo di quelli che hanno una certa opinione e di quelli che si oppongono, è aliena a questa nozione di democrazia (Abélès 1983: 46; traduzione dell'autore; cf. 53-54).

Questo, nota Abélès, non significa che non ci siano conflitti e fazioni nell'assemblea, ma che c'è uno strenuo tentativo di riconciliare che è sia lo scopo che l'esito atteso: "qualsiasi cosa, in effetti, è preferibile alla frammentazione dell'unità politica simbolizzata dall'incontro nello spazio pubblico". I Borana dell'Etiopia, chiamati da Bassi (1996: 164-65, 178-179, 241-243) "società assembleare", stimolano la partecipazione alle assemblee inviando messaggeri per annunciarne la convocazione e dividono incontri troppo numerosi in gruppi più piccoli per permettere un coinvolgimento più ampio nel dibattito. Il processo di costruzione del consenso è facilitato dalla tendenza a lodare o "benedire" quelli che accettano di modificare la propria posizione iniziale, mentre sono biasimati quelli che, indifferenti all'orientamento emergente, insistono a difendere una postura contraria al consenso generale. Ci sono casi in cui i contesti egualitari mettono da parte il metodo del consenso per attivare transitoriamente il principio maggioritario, ma sempre assicurandosi che l'esito sia concepito come una decisione vincolante collettivamente perché espressione di uno "spirito di unità" e una "unanimità dei cuori" (Souyri 2003: 92). L'organizzazione politica dei numerosi gruppi di raccoglitrici e cacciatori elencati nella *Encyclopedia of Hunters and Gatherers* si regge su due principi ricorrenti: la "autonomia" caratterizza la relazione tra individuo e gruppo; il "consenso" è alla base del processo attraverso cui si arriva a decidere su questioni di interesse collettivo (Lee e Daly 1999). Nella logica orizzontale si cerca di massimizzare sia la sintonia comunitaria sia una marcata indipendenza individuale (vedi, ad esempio, Chua 2015: 341-342).

7.4. Incarichi e coordinamento delle assemblee

La necessità di avere, specialmente in incontri molto numerosi, un'assemblea efficiente e deliberativa richiede la designazione di specifici incarichi per facilitare la conduzione della riunione. Questi ruoli sono ritenuti necessari perché permettono di riassumere ed illustrare i punti controversi; promuovere processi dialogici pacifici e scorrevoli; assicurare una parità di accesso alla parola; garantire l'aderenza all'ordine del giorno e ai limiti temporali sia dei pronunciamenti dei singoli che delle procedure assembleari; sintetizzare l'orientamento emerso e le decisioni prese.

Nominare figure autorevoli è, però una minaccia latente alla orizzontalità del consesso; questi incarichi sono quindi attentamente monitorati dall'uditorio per assicurarsi che la condotta di chi svolge le mansioni sia coerente con quanto atteso e preteso da quel ruolo, ovvero promuovere la costruzione del consenso. Quelli che sono stati investiti di incarichi dovrebbero quindi astenersi da proporre visioni partigiane o formulare una sintesi delle decisioni prese non in linea con l'intendimento dei presenti. In contesto argentino un attivista chiarisce come vada inteso il contributo di competenze specifiche offerte dal singolo al gruppo

> Se hai una abilità o competenza particolare, e fai quella cosa bene, può diventare una delle cose che fai nel tuo collettivo o gruppo, ma questo non vuol dire che abbiamo una gerarchia e che sei meglio del resto del gruppo. Ogni persona gioca un ruolo concordato e diverso, spesso basato su abilità, ma quello che è più importante è che siamo tutti uguali nel processo decisionale. Questa uguaglianza nelle decisioni è al cuore della orizzontalità (Sitrin 2006: 47).

Nelle assemblee della recente ondata di movimenti sociali, come d'altronde in quelle descritte nelle etnografie classiche, è considerato opportuno avere delle persone incaricate di parlare a nome della collettività. Nelle assemblee dei Quaccheri, e Graeber (2009: 129) crede anche nei contesti militanti di inizio terzo millennio in Nord America, il facilitatore "non deve esprimere la sua opinione ma limitarsi a far scorrere la riunione, ascoltare e ripetere se qualche punto deve essere chiarito". Essere un "buon oratore" capace di ottenere il '*consensus omnium*'" è uno dei "tratti del leader Indiano... [che] emerge nelle due Americhe" (Clastres 1974: 29, 30; cf. 1972: 77-78). In area Ochollo alcune cariche e momenti sono finalizzati a promuovere il consenso generale pronunciando "frasi conciliatorie": quelli che hanno posizioni di rilievo spesso parlano per promuovere il bene comune, "dovrebbero incarnare il consenso piuttosto che introdurre opinioni 'divisive'. Potere di interpretazione della tendenza generale, al massimo influenza: la funzione dei dignitari non implica mai dominio ma al massimo, la modulazione di una scelta politica condivisa" (Abélès 1983: 53). 10*

Queste preoccupazioni e forme organizzative ricordano quelle adottate nelle assemblee delle recenti mobilitazioni negli Stati Uniti e in Spagna che hanno usato facilitatori, moderatori e portavoce. 11* Questi incarichi si fondano su una temporanea e funzionale delega di potere ricevuta dall'assemblea. Nella *Quick guide on group dynamics in people's assemblies*, dell'accampamento di protesta di Puerta del Sol a Madrid, si legge:

> Un modo importante di aiutare l'assemblea a funzionare in modo scorrevole è selezionare una o due persone che intervengono quando ci sono silenzi, discussioni troppo animate o serie disgressioni. Il loro scopo principale è ricordare ai partecipanti all'assemblea l'importanza del Pensiero Collettivo, l'Ascolto Attivo e il vero significato del Consenso. 12*

Il moderatore, come ironicamente presentato nella *Dummy's Guide to General Assembly* di Occupy Los Angeles, ricorda alcuni tratti dei coordinatori di assemblee in altri contesti: si attribuisce una scarsa rilevanza alle sue parole, come tra i Guayaki descritti da Clastres (1972); il suo potere è limitato e circoscritto perché è inteso come un servizio, come tra i Nuer (Evans-Pritchard 1940) o i Borana (Bassi 1996); la sua azione è monitorata da un assistente per prevenire potenziali accentramenti di potere, come nelle navi pirata (Rediker 2004; cf. Bassi 1996: 174, 199).

> Moderatore, il suo lavoro è parlare al microfono e subire abusi da parte di Sindacalisti, di Intelligenze Sovversive, e dello stronzo occasionale. A parte sopportare grida con una certa frequenza, il moderatore compone l'Ordine del Giorno e si assicura che tutti abbiano la possibilità di parlare. Sono aiutati da un Moderatore Ombra... Il Facilitatore cambia ad ogni Assemblea Generale. 13*

7.5. La gestione dello spazio, del tempo e della parola

Anche se in alcuni contesti quelli che "dibattono gli affari comuni" sono selezionati su linee di anzianità, genere e affiliazione parentale ed etnica (Detienne 2005: 11), il luogo dell'assemblea è quasi sempre in spazi pubblici. Se l'obiettivo è il consenso, è cruciale che gli incontri si svolgano in spazi accessibili, visibili e facili da individuare. Le assemblee diventano momenti di ritrovo sociale in cui anche chi non partecipa attivamente fa sentire la sua presenza e monitora gli sviluppi. 14*
Nonostante secoli di stigmatizzazione e criminalizzazione dell'assembramento spontaneo di folla, i recenti movimenti sociali nord atlantici hanno ri-costituito, in contesto urbano, il luogo dell'assemblea come spazio del discorso politico popolare scegliendo di presidiare per settimane le piazze, i parchi o altri ampi spazi centrali e inclusivi. A volte, come ad esempio ad Atene, il contrasto con le modalità istituzionali viene enfatizzato tenendo le assemblee popolari proprio davanti al parlamento (cfr. Corsín Jiménez e Estalella 2013; Della Porta e Doerr 2018).

> per quelli in basso non ci sono palchi speciali – ben illuminati e con microfoni e telecamere per le TV – che li aspettano quando fanno politica, ma solo gli stessi palchi in cui vivono l'esistenza quotidiana. Il problema è che non sono visibili da quelli che fanno politica guardando verso l'alto. Questo è un aspetto centrale di una politica plebea, una politica condotta dal basso (Zibechi 2012: 149).

I siti vengono trasformati dalla mobilitazione con il proliferare di tende, incontri, cucine, feste, manifestazioni e scontri, miscelando socializzazione e questioni politiche. L'emergere di uno spazio politico concorrenziale, quello dell'assemblea popolare, non è stato ben visto dai governi eletti che hanno spesso sgomberato violentemente i punti di incontro per ribadire che i palazzi istituzionali

sono gli unici luoghi politici legittimi. Negli stati socialisti come il Venezuela, dove le assemblee sono state promosse ma anche controllate, spesso agiscono in una continua tensione con i poteri verticali per mantenere la loro apertura, trasparenza e orizzontalità (Boni 2017; Ciccariello-Maher 2016: 96).

Siccome il processo decisionale finalizzato alla costruzione del consenso si focalizza sul confronto polifonico tra le diverse visioni espresse dai partecipanti, può richiedere tempi lunghi (cfr. Della Porta 2009c). Le assemblee hanno dinamiche lente e incerte: su alcuni punti cruciali resi conflittuali da interessi divergenti, raramente si arriva al consenso velocemente. Il tempo dell'assemblea è evidentemente antitetico a quello frenetico delle istituzioni gerarchiche e imprenditoriali: i movimenti sociali chiedono ai partecipanti alle assemblee di essere pazienti e di rispettare chi parla anche quando dissentono. 15*

La lentezza è potenzialmente dannosa in situazioni che richiedono decisioni rapide o in cui non è possibile soppesare le opinioni di tutti in un tempo accettabile. Una serie di tecniche sono state messe a punto per assicurare un ritmo ragionevole: abbastanza lento per permettere a tutti i partecipanti di elaborare e raggiungere un consenso, abbastanza veloce da arrivare a decidere sulle questioni all'ordine del giorno. Nei movimenti contemporanei si è fatto uso di un custode del tempo (*timekeeper*) incaricato di ricordare all'assemblea i tempi che si era data per esaminare tutti i punti in agenda: attiva vari accorgimenti per assicurarsi che l'assemblea proceda secondo programma, quali contenere la durata degli interventi e ricordare frequentemente ai partecipanti il tempo usato e quello a disposizione. Razsa e Kurnik (2012) enfatizzano la dinamicità nell'impiego del tempo nella assemblea di Occupy Slovenia capace di cambiare strategia, ma anche di lavorare su una sequenza ordinata di passaggi. Nei contesti descritti dalle etnografie classiche simili obiettivi erano presenti ma gestiti informalmente: ad esempio, quando si faceva fatica a raggiungere il consenso, l'assemblea veniva sospesa e aggiornata per permettere tentativi privati di risoluzione delle controversie (Abélès 1983: 46; Bassi 1996: 168).

Il confronto finalizzato al consenso dovrebbe essere, al contempo, fondato su e produttore di "buona comunicazione" (Della Porta 2009c: 79-80): l'accordo è facilitato dall'assenza di accuse o abusi verbali. Di conseguenza, i movimenti sociali contemporanei hanno elaborato dei consigli tesi a stabilire forme costruttive di comunicazione di gruppo. Le "regole" di conduzione dell'assemblea presso Occupy Slovenia invitano a "rispettare le espressioni degli altri"; astenersi da confronti verbali a due che escludono gli altri partecipanti all'assemblea; evitare di interrompere chi parla; pronunciarsi a favore piuttosto che contro le proposte che sono state fatte (Razsa e Kurnik 2012: 242; cfr. Amborn 2019: 138-140). Il codice etico di Occupy Wall Street per gestire il *People's Mic* enfatizza la rotazione della parola, sintetizzato in "alzati, fatti da parte" (Garces 2012). Un

osservatore delle vibrazioni (*vibeswatch*) è incaricato di monitorare il clima emotivo dell'incontro, facendo attenzione al linguaggio del corpo per disinnescare potenziali conflitti emotivi; mantenere un confronto in cui nessuno si senta intimidito; bloccare dinamiche escludenti come il sessismo o il razzismo. 16* In modo analogo i Borana e i Merina del Madagascar hanno norme che proteggono chi parla da interruzioni, che enfatizzano l'importanza della gentilezza e della "pace", che ripudiano l'aggressività verbale, che incoraggiano la formulazione delle critiche attraverso riferimenti indiretti o espressioni molto formalizzate; in alcuni casi, quando i toni si accendono, prestigiosi partecipanti all'assemblea piangono ritualmente per cercare di bloccare l'innesco di dinamiche potenzialmente distruttive (Bloch 1971: 50-52; Bassi 1996: 168-170, 198-99). Ad Ochollo, le assemblee possono essere "tumultuose": ammettono il ricorso ad insulti e la "violenza verbale" ma, quando si eccede, i dignitari intervengono minacciando multe e punizioni (Abélès 1983: 46, 53). 17*

7.6. La moltiplicazione delle assemblee

Il principio orizzontale non genera unità ma un "ambulatorio politico" (Corsín Jiménez e Estalella 2013: 122) utilizzabile in vari settori sociali e diverse scale: il principio di molteplicità è riproducibile. Morgan (1851: 74; cfr. 72) spiega che nella confederazione irochese, oltre al consiglio dei *sachem* (che convocava incontri "civili, funerari e religiosi") si tenevano, spesso intorno al fuoco, riunioni di ogni "nazione", dei clan, dei guerrieri, dei "capi", delle donne. In modo analogo, Mondeggi, una fattoria occupata nei pressi di Firenze si organizza in diversi cerchi.

> Il piano dell'organizzazione interna è suddiviso in una serie di gruppi concentrici che rappresentano diversi aspetti del progetto, ognuno dei quali si riunisce in assemblea: il gruppo dei presidianti; il MoTA (Mondeggi Terreni Autogestiti), ovvero il progetto di collettivizzazione e cogestione dell'oliveta; l'assemblea plenaria di tutte le persone che sostengono il progetto Mondeggi Bene Comune; il nodo fiorentino e nazionale di Genuino Clandestino, gruppo per la sovranità alimentare e l'autogestione della terra di cui Mondeggi fa parte; le assemblee dei collettivi e dei movimenti antagonisti fiorentini. Oltre a queste assemblee ve ne sono alcune sporadiche o che coinvolgono solo una parte dei presidianti, quali assemblee emozionali, di gestione della radio locale o di organizzazione di giornate nazionali di lotta (Damascelli 2019: 2).

Le mobilitazioni dell'ultimo decennio in Spagna, Stati Uniti e Grecia hanno alternato grandi assemblee, per questioni di interesse generale, e incontri più ridotti che interessano gruppi di lavoro o di quartiere che confluiscono nelle assemblee generali. Nelle recenti mobilitazioni greche, gli imponenti concentramenti assembleari a piazza Syntagma si alimentavano del lavoro condotto in incontri locali noti come "assemblee dei vicini in lotta" o "assemblee del popolo". 18* Gli incontri

variano per composizione ed estensione a seconda della tematica discussa perché, ripudiando un'autorità centralizzata, le comunità deliberano solo su questioni che sono di loro immediato interesse. Negri (2011; vedi anche Sitrin 2006) usa l'asse verticale per spiegare la novità del 15M spagnolo.

> Qui si propone dunque un nuovo modello di rappresentanza. Da un lato le reti, dall'altro le assemblee. Dalle assemblee sulle piazze centrali delle città si scende "per rete" alle assemblee locali nei quartieri delle metropoli e poi nelle piccole città e nei villaggi. Il ritorno, la risalita sono altrettanto diretti e veloci. L'organizzazione di base – *dalla base* – delle assemblee costituisce dunque percorso e struttura della "democrazia reale" *oltre* la rappresentanza.

Tra il popolo degli Elfi, qualche centinaia di persone che vive dagli anni Ottanta sugli Appennini tosco-romagnoli, si usa il termine cerchio per designare gli incontri assembleari. Al Cerchio della luna, con cadenza mensile, confluiscono vari cerchi. Ad Avalon, uno degli insediamenti ci sono

> tre Cerchi principali, senza togliere la libertà di ognuno di ritrovarsi in cerchi ristretti per risolvere un problema pratico o relativo alla propria mansione o al progetto che si vuole sviluppare nei sottogruppi di interesse... Al Cerchio di Casa partecipano tutti coloro che hanno ricevuto il consenso unanime della comunità residente... Al Cerchio degli anziani, può partecipare chiunque senta di poter sostenere il ruolo dell'anziano e che gli sia riconosciuto questo talento dalla comunità. Non è importante l'età ma l'esperienza; è un ruolo mosso dallo spirito di servizio e non ha potere decisionale... il Cerchio Generale è composto da tutte le persone presenti in quel momento al villaggio... non è un cerchio decisionale ma aiuta a favorire le buone relazioni... La separazione in Cerchi non divide ma crea spazi per diversi tipi di condivisione, a più livelli: crea proprio le condizioni per una gestione condivisa del potere in base al proprio livello di coinvolgimento in quel momento, in quel progetto. É una situazione destinata continuamente a cambiare che fotografa il momento attuale. 19*

La moltiplicazione e frammentazione delle assemblee è documentata nella maggior parte dei contesti etnografici classici: la composizione ed estensione della riunione è determinata dall'argomento trattato. 20* Quando si previene l'accentramento del potere, l'influenza è esercitata in molteplici sovranità collettive disperse che deliberano riguardo alla loro limitata sfera di interesse. Southall (1968) ha caratterizzato le società "senza stato" come "multipolitiche", ovvero caratterizzate da varie interazioni in cui regna il principio della "legittimità distributiva".

> Siccome esistono molti poteri [*polities*] all'interno di ogni singola società, per quanto siano definiti in modo diverso e delimitati dall'interno, tensioni e conflitti si dispiegano sulla opposizione complementare di gruppi e categorie costituiti su varie basi e molti livelli. L'azione politica legittima appartiene a diversi punti e livelli, senza un monopolio superiore o una delega dall'alto, nonostante diversi tipi di azione siano monitorati e sanzionati adeguatamente in ciascun contesto.

Le prassi culturali non si possono esportare mantenendo la loro funzionalità e il loro senso: nell'alterità non si trovano risposte preconfezionate su come risolvere nostri problemi. Eppure, una comparazione tra i processi decisionali di contesti culturali per molti versi estremamente diversi può fornire ai movimenti stimoli pratici sia per individuare frequenti cause di tensione che per apprezzare la ricca varietà di possibili soluzioni. La letteratura etnografica sulla conduzione delle assemblee in contesti distanti non va apprezzata per il suo esotismo, ma perché ciò che è stato elaborato in tempi e spazi lontani può offrire suggestioni utili per ottimizzare le pratiche assembleari dell'attivismo politico orizzontale contemporaneo per ciò che concerne, ad esempio, la gestione delle procedure, la pacificazione emotiva e l'uso di dispositivi linguistici e simbolici. Consapevoli che nessuna forma culturale è perfetta, non si deve idealizzare le culture o proporre vibranti identificazioni: non si tratta di ripetere pedissequamente formule, schemi o simboli eccentrici. Si tratta di ammettere con franchezza che le dinamiche assembleari nel Nord Atlantico sono state penalizzate da un lato dal progressivo e pervasivo espandersi di dinamiche politiche, sociali e lavorative gerarchiche e dall'altro da un crescente individualismo generato da una dipendenza dai servizi della macchina tecnologica globale che estingue forme di gestione comunitaria, più o meno orizzontale ma comunque decentrata, del territorio, delle norme sociali, delle dispute. Contesti che sono stati ritenuti barbari o primitivi hanno invece mantenuto vive pratiche assembleari autonome e hanno quindi una sapienza in questo ambito che può essere fonte di ispirazione. Si tratta invece di curiosare nell'alterità per elaborare possibili riadattamenti sperimentali che consentano di gestire le tensioni che emergono in modo ricorrente nei contesti orizzontali, a prescindere dalle specificità storiche e culturali.

> Le società di caccia e raccolta non offrono un modello per il futuro: si limitano a dimostrare che l'egualitarismo sociale e politico è stato possibile in società che erano abbastanza piccole da essere controllate dall'opinione pubblica. Gli antropologi progressisti devono accettare la sfida di non limitarsi a criticare gli aspetti più deplorevoli della società contemporanea ma usare quello che loro e altri scienziati sociali.. sanno o possono conoscere degli esseri umani per formulare alternative pratiche e attraenti (Trigger 2006: 27).

Questo, mi pare, sia l'atteggiamento che hanno adottato i recenti movimenti sociali nella loro costruzione del metodo del consenso mescolano creativamente prospettive e genealogie in quello che Graeber (2012b; cfr. Thorburn 2012: 269; Maeckelbergh 2012a) ha chiamato un "abbraccio della diversità radicale".

La comparazione mostra infatti che i contesti egualitari, a prescindere dalle specificità delle loro espressioni, praticano una specifica configurazione del nesso valore/potere/identità. La pari

attribuzione di valore, se implementata coerentemente, implica un equivalente riconoscimento di protagonismo e quindi una diffusione e frammentazione del potere; questo si può ricomporre in forma collettiva nell'assemblea plenaria o confederale come momento transitorio di centralizzazione, accettabile solo se fondato sul consenso. La volontà generale si può imporre perché non incontra opposizioni e quindi non richiede coercizione. La convinzione dell'egual valore degli esseri umani e l'assenza di processi repressivi permettono di intraprendere percorsi esistenziali, singoli e collettivi, che, nei limiti culturali di ciò che risulta immaginabile, nutrono molteplici identità polifoniche, duttili, dinamiche: l'uguaglianza, intesa come parità di valore e potere, si sposa alla diversità. Dopo secoli di implementazione statale di una uguaglianza ambivalente e contraddittoria forse solo una riproposizione in forma coerente della logica orizzontale può neutralizzare i poteri verticali, sclerotizzati in Stati e potentati economico/finanziari che oltre ad avere svuotato di senso la parola democrazia stanno minacciando la vita sul nostro pianeta. La ricostituzione di germogli orizzontali si nutre necessariamente del consolidamento di pratiche autonome al di fuori dallo sguardo e dell'autorità verticale.

Note

1* Vedi saasha.net/2014/07/14/poster-pyramid-of-the-capitalist-system-abaphikisi-mbuso-capitalism-zabalaza-action-group/; www.deviantart.com/runawaywithyou/art/capitalist-pyramid-795427954.

2* Vedi, ad esempio, www.seedsforchange.org.uk; Occupy Wall Street guide, www.nycga.net; "Quick guide on group dynamics in people's assemblies, Commission for Group dynamics, Puerta del Sol Protest camp, Madrid", 13 Giugno 2011.

3* L'orizzontalità, sostiene un'attivista, permette di "vivere con altre persone e poter avere discussioni politiche con loro, senza provare a definirle. Per me questo è veramente importante, l'orizzontalità ha permesso l'emergere e l'accettazione delle differenze". Un altro ragiona: "forse l'orizzontalità è il concetto di uguaglianza, per essere tutti sullo stesso livello in tutte le cose" (Sitrin 2006: 45-46, 49).

4* Vedi www.globalproject.info/it/in_movimento/firenze1010-le-conclusioni-ed-alcune-riflessioni/12706; la trascrizione è della fine della seconda parte.

5* Vedi ad esempio, "Direct Democracy Principles and Theses", globalchange, http://takethesquare.net/ 13 November 2011.

6* La recente resurrezione di assemblee orizzontali per coordinare forme di mobilitazione di piazza, a volte coinvolgendo decine di migliaia di partecipanti, ha introdotto nella conduzione degli incontri varie tecniche innovative che sono state codificate e rese pubbliche in "guide", "manuali",

“ricettari” e “delibere”. *The Occupation Cookbook*, che ha ispirato l'organizzazione di alcuni dei *plenum* bosniaci nel 2014, dice: “E' di importanza cruciale sopprimere le 'tendenze alla leadership' dall'inizio”, Marcbousquet.net/pubs/The-Occupation-Cookbook.pdf, p.33. Uno dei principi chiave della gestione assembleare nel movimento Occupy sloveno chiede: “se hai già parlato, lascia spazio a quelli che non hanno ancora avuto spazio per esprimersi” (Razsa e Kurnik 2012: 242).

7* Kiersey e Vrasti (2016: 85) sostengono che i campi del movimento Occupy “hanno creato spazi per conoscenze 'plurali', facilitando gli incontri di singoli, e producendo una trasformazione politica dei partecipanti”. Questo è stato certamente facilitato dalla mobilitazione di massa di soggettività meno vincolate alle “lealtà organizzative” ben presenti nel Movimento per la Giustizia Globale (Della Porta 2009c: 75).

8* Francesca Guidotti “Il cerchio, condivisione del potere. Una riflessione sul senso del cerchio con Mario Cecchi, fondatore della cominità di Avalon del popolo degli Elfi”, 15 Ottobre 2015 www.terranuova.it.

9* occupylosangeles.org/assemblyguide. In modo simile, il *People's Mic*, ovvero la ripetizione vocale dei discorsi da parte di chi è presente, permette una partecipazione attiva da parte dell'uditorio, in quanto può essere usato per amplificare o silenziare le parole di chi parla (Garces 2012).

10* Per descrizioni del ruolo di figure autorevoli negli incontri in contesti prevalentemente orizzontali in Africa orientale vedi Evans-Pritchard (1940); Abélès (1983: 45, 51-56); Bassi 1996: 174-175).

11* “Who leads spain's 15M movement?”, johnpostill.com/ 16/9/2011.

12* “Quick guide on group dynamics in people's assemblies. Commission for Group dynamics, Puerta del Sol Protest camp, Madrid”, 13 Giugno 2011, p. 3.

13* occupylosangeles.org/assemblyguide.

14* In area Ochollo sono istituiti specifici luoghi assembleari, iscritti nella cosmologia sociale, rituale e religiosa (Abélès 1983: 26-33; Abélès e Abélès 1976). Tra i Borana, le assemblee veloci e a partecipazione ristretta si tengono sotto un albero o in una piazza, mentre la località di incontri che possono coinvolgere migliaia di persone e durare fino ad un mese è indicata da una commissione organizzativa (Bassi 1996: 226-234).

15* Sitrin (2006: 49-50) riporta le riflessioni degli attivisti argentini sui tempi delle assemblee: “una cosa che generalmente è una sfida veramente difficile nella mia assemblea di vicinato è la quantità di tempo che può volerci per arrivare ad una 'buona' o 'giusta' decisione, come la si vuole definire.

Spesso ci vuole più tempo del previsto e il risultato può essere lo stesso ma è il processo di discussione che genera la reale partecipazione. Arrivare ad una decisione presto può essere visto come un modo più tempestivo – votare e fare – ma così perdi la parte più importante, che è il percorso per arrivare alla decisione".

16* www.starhawk.org/activism/trainer-resources/consensus.html.

17* Un esempio esemplifica le somiglianze nelle procedure di gestione dell'assemblea in contesti per molti versi marcatamente diversi. Il linguaggio dei segni di Occupy ha formalizzato un gesto normalmente noto come "risposta diretta" (*direct response),* usato "se qualcuno sta affrontando un discorso e tu hai informazioni fattuali pertinenti" (Graeber 2009: 314); è usato per fare rapide affermazioni o formulare brevi domande che chiedono una risposta immediata su fatti che riguardano ciò di cui si sta parlando. La "risposta diretta" si sottrae all'ordine pianificato degli interventi. Le assemblee Borana hanno un meccanismo simile.

> I Borana utilizzano l'interlocuzione "*diqqoo*, *diqqoo* (piccolo, piccolo)" quando intendono correggere, completare o ribadire quanto è stato appena detto in un intervento. Tale interlocuzione, il cui significato può essere reso con "ho una piccola cosa da aggiungere subito", serve a chiedere immediatamente la parola perché ciò che si vuol dire è direttamente collegato all'intervento precedente, obbligando all'attesa chi vuole cambiare argomento (Bassi 1996: 171).

18* Per la Spagna, vedi Postill (2014); per la Grecia, TPTG (2011: 120); Sergi e Vogiatzoglu (2013: 225); più in generale Juris (2012); Maeckelbergh (2009, 2012a); Razsa e Kurnik (2012).

19* Francesca Guidotti "Il cerchio, condivisione del potere. Una riflessione sul senso del cerchio con Mario Cecchi, fondatore della cominità di Avalon del popolo degli Elfi", 15 Ottobre 2015 www.terranuova.it

20* Tra i Borana le assemblee sono distinte sia in base al loro livello che al tema discusso; le più comuni riguardano l'amministrazione della giustizia, la gestione dei pozzi e dei pascoli, dissidi parentali; le questioni di interesse generale sono discusse nella assemblea plenaria borana (Bassi 1996). I Merina organizzano le assemblee in base al genere dei partecipanti e all'argomento discusso (Bloch 1971). Abélès e Abélès (1976: 91; cf. 1983: 42-56) dividono gli incontri a Ochollo secondo tre variabili: plenaria, ristretta ai dignitari e agli anziani, questioni connesse con i sacrifici. In modo simile, le assemblee nel sistema delle classi di età sono distinte per ambiti e gradi di anzianità (Bernardi 1984).

Conclusioni scientifiche: Osservare il potere come raffigurazione spaziale

Riflettere su come i contesti culturali hanno disposto gli esseri umani sull'asse verticale e orizzontale permette una comparazione antropologica ad ampio spettro sulle logiche politiche. Orizzontalità e verticalità offrono opzioni divergenti di distribuzione del potere e del valore che producono concezioni alternative di come si possano integrare le diversi parti nella produzione di identità collettive. La disposizione spaziale consente di individuare logiche ricorrenti di organizzazione politica che affiancano le forme di catalogazione per tipi dei sistemi politici formulate dall'antropologia politica (Lewellen 1983; Terray 1985). La classificazione canonica ha distinto le società "acefale" (divise in due sottotipi, banda e tribù) da quelle "centralizzate" (divise in stati e forme di verticalizzazione parziale chiamate regimi dei capi, dominii o *chefferie*). Per ogni circuito culturale si cercava di individuare il tipo di sistema politico in base alle norme sociali egemoniche rispetto a certe variabili (tipo di leadership, stratificazione, sistema di organizzazione della proprietà, successione alle cariche, etc). I tentativi di catalogazione tipologica hanno esaurito la loro spinta propulsiva nel generare spunti di ricerca ormai dagli anni Ottanta. Da allora vengono sostanzialmente confinati nei manuali mentre l'analisi antropologica del potere è spesso stata frammentata in studi etnografici e sociopolitici di contesti specifici, rifuggendo così i pericoli delle "grandi narrazioni" ma rischiando anche di smarrire l'utilità della comparazione. L'operazione che propongo accetta la sfida del confronto culturale finalizzato alla generalizzazione partendo però dalla logica organizzativa suggerita dalla disposizione spaziale piuttosto che da un elenco di tipi-tratti: assumere l'asse verticale e quello orizzontale come principi comparativi nell'analisi della organizzazione del valore e del potere nei diversi circuiti culturali ha dei vantaggi metodologici che delineo brevemente di seguito.

a) *Processi cognitivi umani*

Verticalità e orizzontalità sono grammatiche spaziali imprescindibili, in quanto dimensioni innestate nell'esperienza cognitiva e sensoriale ordinaria che permette di attivarsi nello spazio: sono quindi ricorrenti nel senso che vengono necessariamente utilizzate per organizzare lo spazio, e l'umanità all'interno di questo, ma variabili perché declinate in maniera specifica nei diversi contesti. La loro centralità nella organizzazione della percezione è accentuata dal fatto che gli assi si prestano ad una concettualizzazione dualistica che genera un paio di opposizioni binarie: orizzontale/ verticale; e all'interno del secondo polo, alto/ basso. Queste coppie di opposti sono modi appetibili per raffigurare l'organizzazione sociale associando oggetti, ruoli, prerogative all'alto e al basso oppure optando per una logica di livellamento.

b) *una variabile visibile ma implicita*

La disposizione delle persone differenziandole in altezza o collocandole sullo stesso piano genera forme osservabili: coreografie e immagini dell'ordine sociale che permettono una verifica empirica del criterio di collocazione. Nonostante la sua centralità e diffusione, l'espressione assiale è però spesso sottaciuta, non esplicitata, socialmente rimossa oppure utilizzata, come abbiamo visto in questo testo, in modo metaforico. Il potere normativo della disposizione spaziale è trasmesso nell'esperienza visiva piuttosto che essere verbalizzato: il riferimento simbolico e implicito all'appropriata disposizione nello spazio secondo il rango induce a introiettare il posto che compete a ciascuno senza problematizzare l'arbitrarietà dell'ordine sociale. 1* Rigotti (1989: 87) sostiene che "siamo talmente abituati a pensare alle cose in termini di alto e basso che spesso dimentichiamo che esse sono metafore". Un modello visivo della organizzazione del valore permette al contempo di istituire e creativamente modificare, aggiustare, aggiornare la raffigurazione delle identità collettive in base alle esigenze, tenendo fermi certi riferimenti simbolici, principalmente quello che stare in alto indica un maggior prestigio. Le raffigurazioni spaziali permettono di divulgare i canoni dell'organizzazione sociale: definiscono i confini del corpo sociale (chi siamo e chi sono gli "altri"?); stabiliscono i tratti caratteristici e distintivi di ciascun rango (che competenze ha e quali mancano a ciascun gruppo?); spiegano le differenze di status (perché la società è divisa in più livelli?). L'analisi della collocazione spaziale permette anche di cogliere le ambivalenze occulte di alcuni sistemi politici come quando si riproduce verticalità nonostante nel verbale ufficiale si enfatizzi l'uguaglianza, ad esempio nelle repubbliche democratiche o socialiste.

c) *persistenti categorie trans-culturali*

Gli assi geometrici sono quindi criteri rilevanti e ricorrenti nell'ordinare la distribuzione del valore e del potere. Senza la pretesa di aver individuato un principio organizzativo universale, l'opposizione alto/ basso o l'uso di disposizioni orizzontali, quali il cerchio, ordinano la percezione e plasmano l'azione in molteplici circuiti culturali. Ciò permette un'ampia perlustrazione comparativa delle forme politiche espresse dal genere umano. 2* Rigotti (1989: 86) sostiene

> Le metafore spaziali vanno esaminate secondo tempi lunghi perché il loro respiro è lento e il loro ritmo monotono e ripetitivo... Il simbolismo della politica, se intesa come lotta per il conseguimento del comando, non può prescindere dallo scenario di alto e basso: quella che potrà variare sarà al più la direzione del moto.

Il fatto che le categorie di lettura spaziale siano relativamente persistenti permette di esplorare sia le dinamicità (ad esempio nei momenti insurrezionali o rivoluzionari) che le resilienze (l'apoteosi del

capo politica è riproposta in diversi millenni; la metafora piramidale viene usata da oltre un secolo e gode ancora di buona salute; la metafora corporea per raffigurare il sociale viene riproposta in diversi momenti della storia europea).

d) *lessico emico ed etico*

Orizzontale e verticale sono categorie che, nella loro semplicità e appetibilità cognitiva, sono utilizzate e denominate nei diversi contesti culturali: generano raffigurazioni artistiche, posture corporali, oggetti della cultura materiale che fanno, mediante un lessico specifico, esplicito riferimento alle forme geometriche umanizzate. La disposizione nello spazio delle persone è ritenuta rilevante in quella che nel gergo antropologico si chiama visione *emica*, ovvero la concettualizzazione e il linguaggio di un certo ambiente sociale. Allo stesso tempo gli assi sono usati come categoria *etica*, ovvero come dispositivo di analisi scientifica. Nei testi accademici si fa un ricorso abbondante alla dimensione spaziale nello strutturare concetti e teorie sebbene ci sia una scarsa problematicità riflessiva circa l'uso delle metafore spaziali: sono spesso date per scontate e lasciate implicite, appoggiandosi ad una simbologia diffusa nel linguaggio comune come si può apprezzare da una rapidissima rassegna. La connessione tra capo politico e capo anatomico è proposta come metafora in diverse lingue ma anche è una categoria analitica, come la diffusissima etichetta di società "acefale" (vedi ad esempio Fortes e Evans-Pritchard 1940), senza testa, per descrivere i contesti a potere diffuso o nel celebrato invito di Foucault (1977: 15) a rifondare la filosofia politica affinché fosse in grado di "tagliare la testa del re", ovvero "non [fosse] costruita intorno al problema della sovranità". La nozione di sociologica di stratificazione concepisce la società come divisa in livelli di *status* associati a diversi poteri economici, politici e religiosi, in modo non dissimile alle raffigurazioni iconiche piramidali. La teoria marxista distingue base e sovrastruttura (Goudsblom 1986). Foucault (1976: 32-34) presenta i suoi accorgimenti metodologici nello studio del potere in termini di opposizione tra "vertice" e ciò che sta "in basso", proponendo un'analisi "ascendente". Bourdieu (1977: 157) organizza il "diagramma sinottico di opposizioni pertinenti", una sorta di mappatura della ideologia e cosmo-visione in Cabilia (Algeria), su una distinzione tra elementi collocati in alto e in basso; la prima polarità è associata alla mascolinità e al dominio. La rassegna dell'uso analitico, concettuale e tipologico delle metafore spaziali nella teoria sociale potrebbe protrarsi per pagine; mi limito quindi a segnalare alcuni ambiti in cui è particolarmente pregnante. Diversi analisti dei movimenti sociali latinoamericani usano l'opposizione basso/ alto per sintetizzare disuguaglianze etniche e di classe, nonché il diverso coinvolgimento nella struttura istituzionale, elevando a strumento analitico concetti del lessico quotidiano (vedi ad esempio Ellner 2006; Zibechi 2012; Ciccariello-Maher 2013; cfr. capitolo 8). In

alcuni casi l'asse verticale diventa la chiave interpretativa per esaminare la coerenza delle rappresentazioni della disparità di valore nella contemporaneità. 3* Sorprendentemente, una delle pubblicazioni dove la rappresentazione sull'asse verticale è maggiormente sviluppata, anche con elaborazioni statistiche e grafiche, riguarda le disuguaglianze nell'accesso alla salute pubblicato su una rivista epidemiologica (Krieger 2008). Se i riferimenti alla diversa collocazione in alterzza è comune, dall'inizio del nuovo millennio c'è stato un maggior riconoscimento in ambito accademico anche dei tratti "orizzontali" di alcune forme relazionali: l'asse piatto diventa una categoria ibrida, sia descrittiva che analitica, usata, oltre che nelle scienze sociali, in diverse discipline quali studi sulla *governance*, geografici, psicologici (Sitrin 2006; Nunes 2014; Harvey 2012; Springer 2014b; Portelli 2015).

Barclay (1990: 21-22) si pone il problema dell'etnocentrismo nel categorizzare alcune società come "anarchiche" ma estende lo stesso ragionamento, ad aggettivi come "comuniste" o all'uso di nozioni quali "governo", "diritto".

> E' prendere una parola .. identificata con tradizioni culturali euro-americane e applicarla trans-culturalmente a popoli di altre tradizioni... Certo è che una tale procedura genera qualche pericolo. E' facile e si rischia di trasportare bagagli ideologici estranei alla cultura, insieme al termine... Ci sono dopo tutto, tipi di fenomeni sociali che si verificano in tutto il mondo. La comprensione scientifica non è favorita da quella sorta di fenomenologia radicale che rende ogni elemento culturale, ogni percezione individuale unica.

Rispetto alla tipologia consolidata dei sistemi politici, formulata secondo categorie e denominazioni elaborate dagli antropologi e difficilmente traducibili, la comparazione assiale permette di risolvere almeno in parte il problema dell'etnocentrismo delle categorie di analisi e classificazione in quanto orizzontalità e verticalità risuonano con le specifiche espressioni locali del valore e del potere. L'attenzione a processi cognitivi universali consente di evitare una cesura tra categorie di uso comune e quelle ritenute adatte all'analisi accademica: il risultato è un lessico meno esoterico, più accessibile e comprensibile nelle diverse lingue ma al contempo denominazioni che consentano di di individuare logiche organizzative alternative. Orizzontale e verticale sono quindi strumenti che permettono un, problematico ma potenzialmente fecondo, avvicinamento tra categorie emiche ed etiche, tra quelle usate nei discorsi quotidiani e quelle delle pubblicazioni scientifiche.

e) *politica istituzionale e sociopolitica*

Ragionare sull'uso politico di verticalità e orizzontalità permette di valorizzare la prospettiva olistica dell'antropologia, ovvero di collocare particolari fenomeni all'interno dell'organizzazione culturale di un certo contesto esplorando le connessioni e rimandi tra gli eventi esaminati e aspetti

apparentemente distinti e distanti. Mi sono soffermato principalmente sulla trascendenza religiosa e politica perché in questi ambiti la logica verticale si esprime nella sua forma più compiuta e ha generato raffigurazioni durevoli, esplicite ed eclatanti che sono diventate le principali traccie documentarie usate per costruire questo testo. L'analisi assiale però consente di esaminare anche il sociopotere che regola la distribuzione del valore sociale in ambito domestico o lavorativo, nella concezione cosmologica e spirituale, nelle costruzione delle identità individuali e collettive (Boni 2011). La collocazione delle persone nello spazio permette di collegare compiutamente l'analisi delle dinamiche istituzionali alla gestione del potere in diversi ambiti. Gli inchini sono osservabili, ad esempio, in varie forme di disuguaglianza: politica, religiosa, domestica, lavorativa, di sangue e di rango. Mediante l'analisi dell'uso di orizzontalità e verticalità si possono quindi verificare congruenze e divergenze tra la coreografia dell'autorità centralizzata e le dinamiche di potere che prendono corpo nella società.

f) C*apacità di dar conto di contraddizioni e ibridazioni delle prassi culturali*.

A differenza delle tipologie politiche che associano in maniera univoca e fissa un circuito culturale con un tipo di sistema politico, l'analisi centrata sugli assi si presta ad analisi più complesse (in quanto può ammettere la compresenza di principi diversi, senza dover presupporre un'omogeneità indispensabile per ricondurre un contesto culturale ad un tipo) e contestuale (si tratta di valutare in ambiti specifici – e non in intere società - quali siano le espressioni di verticalità e orizzontalità). Si può esaminare l'intensità di verticalità e orizzontalità nelle singole prassi culturali: uno dei due principi può prevalere sistematicamente ma ci può anche essere la preponderanza di espressioni ibride così come la presenza di conflitti e tensioni: la coreografia di subordinazione dell'imperatore Federico I al papa nel 1177 prevedeva il bacio della pantofola ma anche un abbraccio, un evidente accostamento di principi diversi; le assemblee, tendenzialmente spazi orizzontali possono innalzare certe figure, ad esempio le diete imperiali dell'età moderna esprimono una verticalità parzialmente orizzontale; le celebrate rivoluzioni democratiche contemporanee contengono fin dai loro albori embrioni verticali; la verticalità può assumere intensità molto diverse, da forme spurie ad un accentramento drastico di potere e valore in figure divinizzate. L'analisi assiale rifugge quindi essenzializzazioni 'etniche' e funziona piuttosto come dispositivo in grado di apprezzare la complessità e singolarità dei singoli contesti.

Conclusioni politiche: L'anarchia come prassi sociale orizzontale, oltre la genealogia intellettuale europea

Quali vissuti collettivi meritano di essere chiamati anarchici? L'anarchia contemporanea è tendenzialmente concorde nel riconoscersi come frutto di una ideologia politica nata nell'Ottocento europeo. Nel corso del terzo millennio ha preso corpo un giusto e imprescindibile riconoscimento della dimensione globale, reticolare e polifonica dell'attivismo politico libertario: militanti e pensatori, mobilitazioni e organizzazioni sono germogliate in vari angoli del globo apportando sensibilità specifiche all'interno di una convergenza su principi di uguaglianza e libertà. E' stato eurocentrico vedere il Vecchio continente come la fucina prima e poi il fulcro del pensiero anarchico, i suoi principali pensatori come i padri fondatori di una nuova proposta, rilegando le mobilitazioni e le riflessioni che avvenivano in altri continenti a fenomeni derivati, secondari per centralità teorica ed impatto politico. Eppure, sebbene oggi si ammetta che l'anarchismo sia stato generato da spinte provenienti da diversi continenti (Vaccaro 2020), questo rimane spesso concepito come un movimento politico/ sindacale elaborato ex-novo nel corso della seconda metà del diciannovesimo secolo, una sorta di illuminazione innescata da un manipolo di intellettuali e agitatori che hanno teorizzato una possibilità politica utopica.

Quella che ho chiamato logica organizzativa orizzontale è sovrapponibile alla anarchia? Da un lato ci sono molteplici rimandi e affinità tra le due nozioni: privilegiare la molteplicità, concepire l'ordine in forma fluida, eliminare autorità verticali, praticare un egualitarismo coerente. Dall'altro lato, molte delle realtà descritte come orizzontali in questo testo non si sono e non sono mai state concepite come anarchiche: le loro storie raramente figurano nella genealogia intellettuale-politica libertaria. Inoltre mentre la nozione di anarchia è definita in termini privativi in quanto si connota per ciò che manca (il governo), l'orizzontalità afferma invece un principio in positivo, spiega come funziona la socialità stando sullo stesso piano, quali dinamiche emergono una volta tagliata la testa al capo.

In questo testo mi sono soffermato, non sulla teoria ma sulla prassi sociale, quasi mai formalizzata ma visibile nei processi decisionali, nella gestione delle tensioni, nei momenti di convivialità e ritualità. In modo impuro e parziale, innumerevoli contesti storici e culturali sparsi in vari continenti e in varie epoche storiche (in progressiva diminuzione a partire dal XVI secolo) hanno adottato una logica egualitaria fondata sul consenso. Nonostante l'anarchia europea sia quindi solo una espressione di una logica operativa che ha accompagnato l'umanità, le organizzazioni sociali piatte e rotonde, vissute in modo orale, fluido e transitorio sono state sostanzialmente ignorate non solo

dai libri di storia (e questo ce lo potevamo aspettare) ma anche della tradizione anarchica che nonostante precoci eccezioni (vedi ad esempio Kropotkin 1902) si è spesso presentata come palingenesi politica di una Idea nuova. L'anarchia europea degli ultimi due secoli non è innovativa perché ha inventato una organizzazione inedita (si vivevano relazioni libertarie in giro per il mondo per millenni prima che i padri fondatori le teorizzassero) ma perché ha avanzato una proposta ideologica e resistenziale piuttosto che pratica in quanto frammenti sociali che generava dovevano necessariamente ritagliarsi una vivibilità in opposizione alla prevalente logica operativa del potere, quella verticale.

Questa tensione contro il governo, piuttosto che una pratica orizzontale sedimentata, porta a identificarsi con definizioni privative segnalate dalla "a" iniziale ("anarchica", "acefala"), tese non tanto a spiegare i valori della logica egualitaria quanto a opporsi alla forma di centralizzazione prevalente. Questa enfasi su una ideologia politica elaborata in opposizione allo Stato ha senso, in un'ottica comparativa, perché l'Europa è tra i continenti che hanno visto nel corso della storia una delle centralizzazioni verticali più precoci e autoritarie, applicate all'ambito sia religioso che politico. L'orizzontalità in altri continenti non si è dovuta accontentare di esprimersi come teoria o negli spazi interstiziali ma ha avuto la possibilità di manifestarsi in una prassi olistica e coerente che ha mostrato una significativa resilienza. 4* Le testimonianze etnografiche principali su organizzazioni orizzontali riguardano l'Africa (Abélès 1983, Bassi 1996, Boni 2015), l'Asia (Scott 2009) o le Americhe fino alla colonizzazione (Clastres 1962); non è un caso che Kropotkin (1902) a inizio Novecento si concentri soprattutto su questi continenti per illustrare il mutuo-appoggio tra gli esseri umani. Le espressioni di orizzontalità in altri continenti non sono state spesso riconosciute come anarchiche sia perché estranee alle genealogie intellettuali europee sia perché spesso restie a lasciare raffigurazioni scritte o artistiche di un sé collettivo retto da principi egualitari. Nel complesso però la circolarità orizzontale, autonoma ed efficace non ha retto lo scontro militare con le forze centralizzate dotate di una tecnologia in grado di imporre morte e sfruttamento coatto: la violenza superiore dello Stato (spesso paradossalmente democratico) ha soppresso l'orizzontalità tramite i genocidi e la riduzione in schiavitù, imponendo il colonialismo e favorendo il capitalismo e il patriarcato. La sistematicità delle operazioni di soppressione di sovranità orizzontali è riscontrabile nel massacro dei 'popoli indigeni' ma anche nella repressione delle eresie medievali, dei pirati, della Comune Parigi e della repubblica spagnola nel 1936, per continuare oggi nella criminalizzazione dei movimenti sociali e dei contesti di autogestione.

Nonostante tragiche sconfitte e sistematiche persecuzioni, l'anelito di livellamento continua a manifestarsi. L'ondata di mobilitazioni che ha recentemente espresso l'esigenza di un drastico ripensamento della politica, esprime innanzitutto la domanda di partecipazione egualitaria in un

contesto di monopolio istituzionale sulla sovranità, ben espresso nello slogan di *occupy! We are the 99%*. Le mobilitazioni dal basso degli ultimi anni, in Italia, nel resto di Europa, sulla sponda meridionale del Mediterraneo e in America settentrionale, combinano la richiesta di una radicale riforma del processo democratico con una posizione fortemente anti-istituzionale. Il bisogno di ricollocare la politica in una dimensione immanente, accessibile, coinvolgente, sociale è una esigenza che parte dalla rivendicazione per sfociare nella sperimentazione di processi decisionali partecipati finalizzati alla elaborazione del consenso. Il dilemma della ambivalenza del sistema politico contemporaneo, egualitario nella retorica e verticale nell'accesso al potere, non essendo stato risolto, si ripropone.

Nel affrontare gli evidenti limiti democratici delle repubbliche odierne possiamo far tesoro delle competenze elaborate dalle forme orizzontali che si sono succedute. Queste sono state incompatibili con un'accentuata centralizzazione delle sia istituzioni politiche che religiose: rimangono inconciliabili con il vertice finanziario odierno. Il livellamento rifugge pianificazioni unitarie, lasciando piuttosto spazio al molteplice; genera solidarietà nella diversità, mentre le centralizzazioni tendono a codificare e gerarchizzare le identità; distribuisce il potere non mediante esercizi elettorali con scadenze pluriennale ma attraverso un coinvolgimento immanente e continuo del tessuto sociale in processi decisionali pubblici e trasparenti; tende a generare eguaglianza ed autonomia economica piuttosto che dipendenza e concentrazione finanziaria. Il rafforzamento della orizzontalità non si otterrà grazie a riconoscimenti o finanziamenti statali ma contro e nonostante questi. Per far ciò bisogna abbandonare il paradigma rivoluzionario che è stato invariabilmente concepito all'interno di una logica statale: il perverso Stato aristocratico, capitalista o coloniale è stato sostituito dalla gerarchia di quello rivoluzionario. Probabilmente forme coerenti di potere orizzontale fioriranno dalle ceneri delle istituzioni centralizzate o dagli spazi al di fuori del loro controllo.

Per ora, la richiesta di immanenza della politica rimane confinata ai movimenti sociali e non è riuscita ad alterare il dispiegamento dei poteri che genera una trascendenza castale. Per ora, l'insoddisfazione si è espressa in rivendicazioni espresse in una gamma di azioni comprese tra ricorsi legali e l'azione diretta, passando per scelte elettorali e mobilitazioni di piazza. Per ora, il paradigma della delega, cardine del processo di differenziazione valoriale tra eletti ed elettori, rimane scarsamente problematizzato. Per ora, solo voci sporadiche e marginali credono nella possibilità di una effettiva e generalizzata gestione immanente e sociale del potere: pochi, in pratica, mettono in discussione la necessità della pianificazione centralizzata delle istituzioni politiche. Per ora, sono embrionali i tentativi di fare economia da sé con metodi artigianali, spezzando la dipendenza dal sistema globale diretto dai vertici economici e finanziari: pochi intendono mettere in

crisi un modello produttivo che devasta la terra ma garantisce *comfort* a molti. Eppure Scott (1990) ha mostrato come, a volte, sudditi apparentemente rassegnati e passivi possano passare, con estrema velocità, dalle petizioni all'aperta rivolta: il crescente sfruttamento, alienazione, precarietà risvegliano assopiti desideri di logiche alternative rimaste a lungo latenti. Eppure Diamond (2007) ha mostrato la ciclicità nell'accentramento del potere: l'aumento della complessità e della trascendenza politica raggiunge un culmine a cui segue, prima o poi ma inevitabilmente, il collasso, con la conseguente frammentazione dei poteri. L'insaziabile rapacità delle istituzioni politiche ed economiche allineate così come il prevedibile collasso sistemico prospettano scenari drammatici ma anche intriganti spazi di manovra in basso per elaborare forme decisionali rispettose della dignità politica di ciascuno.

La consapevolezza del ventaglio culturale e storico della orizzontalità permette di guardare in modo diverso non solo il passato ma anche il futuro. La genealogia della identità anarchica – intesa come traiettoria intellettuale-attivista - va collocata all'interno di un ventaglio ampio e articolato di culture egualitarie. Oggi il rischio con tutte le denominazioni identitarie -tra cui quella anarchica- è che vengano ritenute (in molti casi a torto) eccessivamente rigide e connotate, destando sospetti e reticenze. La nozione di orizzontalità permette non solo di darsi una profondità storica -mostrando che se oggi ha un sapore utopico non è stato sempre così ma ci sono state manifestazioni concrete e funzionanti- ma anche di convogliare un messaggio di uguaglianza nella libertà in una modalità più appetibile a diversi contesti culturali e sociali contemporanei. L'orizzontalità è una nozione immediata in grado di connettere la teoria ad una pratica quotidiana in grado di contaminare in senso libertario la società senza correre il rischio di essere ripudiata come una ideologia vetusta.

Lista delle immagi

Orizzontale

O.As ***Orizzontale assemblee***
O.Ce. ***Orizzontale cerchi***
O.Da ***Orizzontale danze***
O.Ms. ***Orittontalità Movimenti Sociali***
Ov. ***Orittontalità verticali***

Li. ***Livellamenti***
Pi. ***Piramidi***
Rf. ***Rivoluzione francese***
St. ***Statue***

Verticale

V.Ce ***Verticalità celestiale***
V.Ci. ***Verticalità circolari***
V.Eq ***Verticalità equestre***
V.Fi ***Verticalità finanziarie***
V.Ic ***Verticalità Inchini***
V.In ***Verticalità Ingigantita***
V.Iz ***Verticalità Innalzata***
V.Mo ***Verticalità mobili***
V.So ***Verticalità socialiste***

O.As *Orizzontale assemblee*

O.As.1 La risposta dei cosacchi dello Zaporož'e al sultano Mehmed IV di Turchia [1676], Repin, 1880-1891
O.As.2 *Thing* germanica disegnata sul rilievo della colonna di Marco Aurelio, Roma, 193
O.As. 3 Althing in Session, c. 1000, W.G. Collingwood, 1897
O.As.4 Indian ritual dance to celebrate friendship, Nord America. Fonte: color engraving from Brief and true report of new found land of Virginia by Theodor de Bry (1528-1598), 1585-1588
O.As.5 Johannes Lerii's account of Caraibes Indians with rattles dancing and smoking pipes, Caraibi, 1593, by Theodor de Bry
O.As.6 An Offering before Captain Cook in the Sandwich Islands, 1784, from A Voyage to the Pacific Ocean by James Cook, engraved by Samuel Middiman and John Hall
O.As.7 Webber Reception of Capt Cook at Hapaee, 1784, Webber & Heath
O.As.8 A night dance by men in Hapaee , Tonga, Pacifico, 1784 J. Webber del.; Wm. Sharp sculp
O.As.9 The Five Nation Confederacy, Nord America, 1724 Engraving from Pere Joseph Francois Lafitau, "Moeurs des sauvages ameriquains." Paris.jpg
O.As.10 Wampum belt, Canada
O.As.11Encuentro poster, Chiapas, Messico, 2006
O.As.12 Madre de los caracoles, Chiapas, Messico, 2003
O.As.13 EZLN, Chipas, Messico, 2007

O.Ce. *Orizzontale cerchi*

O.Ce.1 Cossack Council on Sich Engraving, 1770 c., Tymofiy Kalynskyi
O.Ce.2 Rainbow Gathering Bosnia, 2007
O.Ce.3 Cerchi concentrici, RIVE, ecovillaggio La Torre di Mezzo, Italia, 2018

O.Ce.4 Around the Council Fire, The Young Brave's Speech, Nord America, 1873 (Harper's Weekly, May 10, 1873, drawn by E.A. Abbey from a skecth by T.R. Davis
O.Ce.5 Removal of the veche bell from Novgorod to Moscow, 1478
O.Ce.6 tagsatzung-baden, Svizzera, 1537
O.Ce.7 Consejo Comunal Trigal Arriba, Venezuela, c. 2010
O.Ce.8 The trial of red jacket, Nord America, 1801 , dipinto da John M. Stanley nel 1869
O.Ce.9 Drum duel inuit, zona artica, data sconosciuta

O.Da *Orizzontale danze*
O.Da.1 Osage Scalp Dance,1845, John Mix Stanley
O.Da.2 Bull Dance, Mandan O-kee-pa Ceremony," 1832, oil painting by George Catlin in the Smithsonian American Art Museum, Washington, D.C
O.Da.3 Indians in a Circle, Dancing no. 30, 1835 c. | Smithsonian AmericanART Museum, George Catlin
O.Da.4 The Bear Dance, 1860 c., George Catlin
O.Da.5 Buffalo Dance, Mandan, 1861 by George Catlin
O.Da.6 A Ponca Indian Sundance. The participants are lined up in the grass, 1894
O.Da.7 Chohos dance, Etiopia, 1800 c. Fonte: engraving from a drawing by Jean Vignaud (1775-1826), from Travel in Abyssinia, 1839-1843, by Charlemagne Theophile Lefebvre (1811-1860)
O.Da.8 Bechuana Reed Dance, Africa Centro-meridionale, 1857, Livingstone & Ford
O.Da.9 A group of Nuer men at a dance, brandishing spears and performing leaping movements, Africa orientale, c. 1928, C.K. Meek
O.Da.10 A group of Dinka men involved in dance or ritual activity, Africa Orientale, 1947-51, G. Lienhardt
O.Da.11 Danza hadzabe, Africa orientale, c. 2000
O.Da.12 Group of Aboriginal men singing sacred songs prior to blood letting and body decoration for snake corroboree, Australia, Ted Evans Collection, Data sconosciuta.
O.DA.13 Singing corroboree, Australia, c.1900
O.Da.14 Corroboree, Australia, 1917, Bradshaw
O.Da.15 Bodleian Roman Rose Mirth Gladness Lead Dance, Inghilterra, c. 1400
O.Da.16 Medieval Dance, a detail from the Roman de la Rose, Francia, c.1400
O.Da.17 Circassian Circle's first public demonstration held at The Vicarage Hill, Inghilterra, c. 1958 | Philip & Maureen Packham
O.Da.18 Gruppo Folclorico La Muffrina - La Quadriglia, Italia, 1970 c.
O.Da.19 Sacred Circle Dance

O.Ms. *Movimenti Sociali*
O.Ms.1 Donde los de arriba destruyen abajo florecemos, Messico, 2014 Rexiste
O.Ms.2 *Scenes from an Assembly 15M Movement*, Colmenar (Spain), posted July 22, 2011, https://postvirtual.wordpress.com/2011/07/page/2
O.Ms.3 Anarchist principles in occupy, 2011
O.Ms.4 Greek direct democracy now, Grecia 2011
O.Ms.5 Nuit-debout-place-de-la-republique-paris
O.Ms.6 Asamblea Organizaciones sociales y sindicales junto con costureros, vecinos y docentes del barrio porteño de Flores, Buenos Aires, 2015

Ov. *Orittontalità verticali*
Ov.1 Le Peuple mangeur de rois : statue colossale proposée par le journal des Révolutions de Paris, pour être placée sur les points les plus éminents de nos frontières : [estampe] Author: Hennin, Michel, 1777-1863 Publisher: [Imprimerie des Révolutions] Physical Description: 1 est. : eau-forte ; 9,5 x 15 cm (tr. c.) Date: [1793] Place created: [Paris]

Ov.2 Fête de la Raison : le décadi 20 brumaire de l'an 2.e de la République française... : [estampe] Author: Hennin, Michel, 1777-1863 and Vinck, Carl de, 1859-19 Publisher: [Imprimerie des Révolutions] [1793][Paris]
Ov.3 Vue de la montagne elevée au Champ de la Reunion : pour la fête qui y a été célebrée en l'honneur de l'Etre Suprême le Decadi 20 Prairial de l'an 2.me de la Republique Française : [estampe] Author: Hennin, Michel, 1777-1863, Vinck, Carl de, 1859-19, and Chéreau, Jacques Simon, 176.-1808 Publisher: chez Chéreau [1794] Paris
Ov.4 Chalon-sur-Saône | L'Arbre de la Liberté de 1792
Ov.5 Il progetto dell'albero della libertà eretto nella città di Reggio Emilia, eretto in Piazza Grande il 25 agosto 1797 da Francesi e Reggiani; il www.musei.re.it/collezioni/museo-del-tricolore/sala-napoleonica/napoleone-e-la-repubblica-reggiana/progetto-albero-della-liberta-a-reggio/
Ov.6 Fête de la Fédération, C. Monnet © Cliché Bibliothèque Nationale de France, www.histoire-image.org/fr/etudes/fete-federation
Ov.7 Le serment de La Fayette a la fete de la Federation 14 July 1790
Ov.8 John Archibald Woodside, We Owe Allegiance To No Crown, 1814
Ov.9 King Ludd, c. 1810
Ov.10 Agustín Víctor Casasola, Tropas zapatistas con el estandarte de la Virgen de Guadalupe, México, D.F., 1915
Ov.11 The hand that will rule the world, One Big Union, IWW publication Solidarity, "Bingo" – Ralph Chaplin, 1917

Li. ***Livellamenti***

Li.2 *From the depths*, di William Balfour Ker 1906, illustrazione per il romanzo *The Silent War* di John Ames Mitchell
Li.3 International, Alexander Petrovich Apsit, 1919
Li.4 The Resolute Brothers, Alexander Apsit, 1918
Li.5 The world turn'd upside down. Londra, 1647
Li.6_Woodcut-from-De-Remediis-Utriusque-Fortunae-Remedies-for-Fortune-Fair-and-Foul-by-Petrarch

Pi. ***Piramidi***
Pi.1 Le vicende del mondo, 1687, Mitelli
Pi.2. Machina del Mondo, ogn'un cerca di star sopra il compagno, c. 1700, Mitelli
Pi.3 Social Pyramid, Russia, 1900
Pi.4 Capytalist Pyramid, Stati Uniti, 1911
Pi.5 Piramide de poder de la dictadura, Venezuela
Pi.6 *The PSUV pyramid*, Drawing made by Miguel Bermúdez, and copied by the author, Sala de Batalla Social Subversiva Caribe, Cumaná, 10/11/2009
Pi.7 Capitalist society poster, 2007, http://libcom.org/library/
Pi.8 capitalist_pyramid_by_runawaywithyou_ http://naxalrevolution.blogspot.com/2006/10/pyramid-of-capitalist-system.html
Pi.9 Crimethic work-poster, 2016, crimethinc.com/books/work
Pi.10 Staines Anarchists Pyramid, 2012, stainesanarchists.wordpress.com
Pi.11 Capitalism is a Pyramid Scheme, creativesystemsthinking.wordpress.com/ 2014
P1.12 The Crony Capitalist Pyramid – Grrr Graphics, grrrgraphics.com.

Rf. ***Rivoluzione francese***

Rf.1 Unattributed. *A faut esperer qu'eus jeu la finira bentot l'auteur en campagne : [estampe]*, 1789. 1 est. : eau-forte, coul. ; 20 x 14,5 cm (tr. c.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/cy834pb1780. (accessed 2019-06-11) vedi anche Unattributed. *Le Tems passé [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, coul. ; 19 x 16 cm (im.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/ft765ht5649. (accessed 2019-06-11).
Rf.2 Unattributed. *A faut esperer qu'eu se jeu la finira bentot [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, coul. ; 24 x 17 cm (tr. c.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/mn177rn0985. (accessed 2019-06-11).
Rf.3 @@

Rf.6 Unattributed. *Le Temps passé les plus utiles etaient foulés aux pieds taille, impôts et corvées : [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, coul. ; 18,5 x 24,5 cm (tr. c.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/mf010dh3960. (accessed 2019-06-11).
Rf.7 Le Temps présent veut que chacun suporte le grand fardeau &c : dette nationale, impôt territorial : [estampe] Author: Vinck, Carl de, 1859-19 [Paris] : [s.n.], [1789]
Rf.8 Unattributed. *Bon, nous voila d'accord [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, col. ; 14,5 x 14 cm (f.) [Paris]. https://purl.stanford.edu/hj471cv4430. (accessed 2019-06-10).
Rf.9 Unattributed. *Le Souhait accompli v'la comme j'avions toujours désiré que ça fut : [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, coul. ; 29,5 x 19,5 cm (f.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/fg119zz0117. (accessed 2019-06-11)
Rf.10 Unattributed. *Le serment de réconciliation des trois ordres Par les soins d'un Prince adoré // Nos Campagnes vont reverdir, // Et mes enfans regenérés // Ne penseront q'ua le benir : [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, outils, coul. ; 21,5 x 16,5 cm (tr. c.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/fd903nq4403. (accessed 2019-06-11).
Rf.11 L' Accord : alons Messieu buvons à la santé d'not bon roi et d'la patrie, Soyons d'accord mais au moins qu'ce soi pour la vie : [estampe] Vinck, Carl de, 1859-19 [Paris] : [s.n.], [1789]
Rf.12 Unattributed. *J'savois ben qu'jaurions not tour vive le roi, vive la nation : [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, coul. ; 28,5 x 22 cm (élt d'impr.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris]. https://purl.stanford.edu/hh431jc5750. (accessed 2019-06-10).
Rf.13 Unattributed. *Je savois ben qu'jaurions not tour [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, col. ; 8 x 5 cm (tr. c.) [Paris]. https://purl.stanford.edu/kk015qh2201. (accessed 2019-06-11).
Rf.14 Unattributed. *Eh bien J... F..., dira-tu encore vive la noblesse ? Oh non sandisse le Diable me berce [estampe]*, [1789]. 1 est. : eau-forte, outils, coul. ; 16,5 x 11,5 cm (tr. c.) Notice et cote du catalogue de la Bibliothèque nationale de France [Paris ?]. https://purl.stanford.edu/mk792kh1361. (accessed 2019-06-11).
Rf. 15 Bombardement de tous les trônes de l'Europe et la chûte des tyrans pour le bonheur de l'univers : [estampe] Author: Vinck, Carl de, 1859-19 [Paris ?] : [s.n.], [ca 1792]
Rf. 16 James Gillray *The Zenith of French Glory; -the Pinnacle of Liberty,* 'Religion, Justice, Loyalty, & all the Bugbears of Unenlighten'd Minds, Farewell!' 12 February 1793
Rf.17 Mortels sont égaux, ce n'est pas la naissance c'est la seule vertu qui fait la différence, 1794

St. *Statue*
St.1 e 2 Fucilazione Sagrado Corazon Jesus Cerro de los Angeles, Spagna 1936

St.3 Il-busto-di-Mussolini-trascinato-dalla-folla-in-Via-Corte-dAppello-a-Torino-il-25-luglio-43
St.4 Iranian_coup_d'état_-_Pulling_down_statues_of_the_Reza_Shah, Iran, 1953
St. 5 Removal of a statue of the Shah in Tehran University during the revolution, Iran, 1978
St.6 mubarak fall saddam statue egypt revolution hang people crowd throw tomato boots arab democracy 11-02-09
St.7 _wa yastamir domino leaders arab spring revolution libya qadafi mubarak saddam statue fall recycled 11-10-23
St.8 mubarak dictator Egypt statue fall saddam new dictators grow democracy arab spring revolution shafiq 12-06-06
St.9 rhodes removed, South Africa, 2015
St.10 A U.S. soldier watches as a statue of the former leader of Iraq, Saddam Hussein, falls in central Baghdad's Firdaus Square, Iraq, 2003
St.11 Hungarians stand over the toppled statue of Joseph Stalin, Ungheria, 1956

V.Ce *Verticalità celestiale*
V.Ce.1 Venere di Willendorf, Austria circa 25,000 a.C.
V.Ce.2 Stele con Codice di Hammurabi, 1754 a.C.
V.Ce.3 Konfo Anokye assiste alla discesa del seggio d'oro, Sia Dwa Kofi, l'episodio si riferisce ad un evento collocato nella memoria Asante ad inizio diciottesimo secolo.
V.Ce.4 Apoteosi di Claudio, attribuito a Skylas, da Roma, Cabinet des Medailles, Parigi, c. 54
V.Ce. 5 Apoteosi Antonino Pio e Faustina Maggiore, colonna di Antonino Pio, 161
V.Ce.6 Apoteosi di Giacomo I, pannello centrale del soffitto, di Peter Paul Rubens, 1628–30
V.Ce.7 Apoteosi di Napoleone I di Vernet, 1821
V.Ce.8 Apoteosi di Napoleone I, Ingres, 1853
V.Ce.9 Apoteosi di Napoleone I di Georgin, c. 1830
V.Ce.10 Morte e apoteosi di Napoleone II, Francois Charles Joseph, 1832
V.Ce.13 Apoteosi di Washington, John James Barralet, 1802-1816.

V.Ci. *Verticalità circolari*
V.Ci.1 A reproduction of Évrard d'Espinques' illumination of the Prose Lancelot, showing King Arthur presiding at the Round Table with his Knights, Inghilterra, 1470
V.Ci.2 *Le Serment du Jeu de paume,* Parigi, 1789 incomplete painting by Jacques-Louis David, 1791-1794.
V.Ci.3 Kaiser_im_Kreis_der_Kurfürsten (gravure de 1663-1664).
V.Ci.4 Podestà coi Consoli del Comune e i Consoli di Ciæti, Genova, 1200 c., miniatura da pag 242 del manoscritto parigino degli *Annali* di Caffaro di Rustico da Caschifellone, Bibliotheque Nationale de France - Latin 10136
V.Ci.5 La Dieta di Augusta, 1530, Christian Beyer
V.Ci.6 English Parliament. An exact collection of all remonstrances, declarations, votes, orders, ordinances, proclamations... London: 1642. Engraved frontispiece
V.Ci. 7 Lit de justice du roi Charles VII réuni à Vendôme pour le procès du duc Jean d'Alençon, 1458 (enluminure de Jean Fouquet, Boccace de Munich, vers 1459-1460), Munich, Bibliothèque d'État de Bavière, Cod. Gall. 369, fo 2vo
V.Ci.8 Lit_de_justice_tenu_par_Louis_XV, 1715 Par Pierre Louis Dumesnil
V.Ci.9 Lit de Justice 1787
V.Ci.10 Representación d'o Segundo Concilio de Nicea, 787, una obra d'o sieglo XI
V.Ci.11 Dieta_di_Roncaglia, 1154 1158
V.Ci.12 Carlo V riceve la Confessio Augustana, 1530
V.Ci.13 Wenceslas_Hollar_-_Trial_of_Strafford, Londra, 1641

V.Ci.14 Icono ortodoxo que representa el Concilio de Nicea I, 325
V.Ci.15 Polish_Sejm_under_the_reign_of_Sigismund_III_Vasa, 1622, Giacomo Lauro

V.Eq *Verticalità equestre*

V.Eq.1 Imperatore sassanide Khosro II (590-628) con cavallo Shabdiz, c. 630
V.Eq.2 stadio_littoriale-dallara_bologna_statua_mussolini
V.Eq. 3 equestrian-statue-of-peter-the Great
V.Eq.4 Rani of Jhansi India
V.Eq.5 Statua Genghis Khan, Mongolia, 2006

V.Fi *Verticalità finanziarie*

V.fi.1 worlds-tallest-buldings-of-all-time-all-continents-577x1024

V.Fi.2 TreTorri_CityLife_Storto_Generali_2018-09-02

V.Fi.3 Il-progetto-per-Roma business park-di-Daniel-Libeskind-a-Roma

V.Fi.4 Mosca City

V.Ic. *Inchini*
V.Ic.1 Bernard Torró rende omaggio a Bernard, Conte di Besalú, per il castello di Fenollet in presenza di due dei membri del Conte il suo entourage. Fonte: Liber Feudorum Maior, Francia, XII secolo.
V.Ic.2 San Sergio benedice il Granduca Dmitry Donskoy prima della campagna contro Mamaia [1378], dipinto di Novoskoltsev Alexander Nikonorovich (1853-1919)
V.Ic.3 Omaggio di Eduardo I a Filippo IV il bello, 1286
V.Ic.4 Strumento per assistere i giovani giapponesi a piegarsi all'angolo corretto.jpg
V.Ic.5 Inchino dogeza, Giappone
V.Ic.6 Injo di Joseon esegue il *kowtow* davanti all'imperatore Qing Hong Taiji, Cina [1637], scolpito nel monumento Samjeondo, 1639
V.Ic.7 Porcellana raffigurante *kowtow*, Cina, c.1000
V.Ic.8 Ahalya si butta ai piedi di Rama in gratitudine per la sua liberazione dalla maledizione di Guatama, Fonte: Ramayana of Valmiki, Vol. 1, folio 50, India, 1597-1605
V.Ic.9. Gradi e tipi di inchino della chiesa ortodossa
V.Ic.10. L'imperatore Federico Barbarossa rende omaggio al Papa Alessandro III [1177], dipinto di Federico Zuccari, Venezia.
Vedi anche V.In.2

V.In *Verticalità Ingigantita*
V.In.1 Lehsan Budda (Cina), costruito 713-803.
V.In.2 Basilio Imperatore dell'Impero romano di oriente, c. 1000
V.In.3 Disegno dell'Arco per celebrare l'entrata di Enrico II a Parigi, 1549
V.In.4 Presidenti degli Stati Unii Monte Rushmore, 1941
V.In.5. Progetto del palazzo dei soviet, Mosca 1935
V.In.6 Statua di Pietro il Grande, Mosca, 1998
V.In.7 Yellow Chinese emperors Huangdi and Yandi, Cina, 1987-2007
V.In.8 Statua Genghis Khan, Mongolia, 2006
V.In. 9 Hobbes Leviatano, 1651
Vedi anche

V.Iz *Verticalità Innalzata*

V.Iz.1 Pietra-ringadora, modena, 1420
V.Iz.2 Coronation Chair, Londra, 1297
V.Iz.3. Trono del dragone, Pechino
V.Iz.4. Guamán Poma de Ayala, Felipe, Nueva corónica y buen gobierno. Manuscrito. Dibujo de Guamán Poma de Ayala, que representa al inca Manco Inca Yupanqui sentado en su trono o usno, 1615.
V.Iz.5 Dichiarazione di guerra a Piazza Venezia, Roma 1940
V.Iz.6 Re Bhumibol e regina Sirikit salutano il pubblico dal balcone del Suddhaisavarya Prasad sala del Trono nel Grande Palazzo, Bangkok, 1950
V.Iz.7 Lo Shah illustra i principi della sua Rivoluzione Bianca, Iran, 1963
V.Iz.8. *Coomassie*, Ghana, 1901
V.Iz.9 Ahwie festival, Ghana c. 2000
V.Iz.10 Frammento di decorazione del palazzo di Nineveh che illustra la campagna del Re assiro Asurbanipal contro Elam e la deportazione dei vinti, Iraq, VII secolo a.C.
V.Iz.11 La torre di babele, Pieter Brueghel il vecchio,1563
V.Iz.12 Yam Custom, Kumase, Ghana, Fonte: Bowdich 1819.
V.Iz.13 King Bhumibol (Rama IX) on the throne enshrined with the nine-tiered umbrella, Tailandia, 1950
V.Iz.14 A Muslim listening to a preacher sitting on a pulpit. Watercolour by an Indian artist
V.Iz.15 The king of pop and the rich man on the shoulders of the working people

V.Mo *Verticalità mobili*
V.Mo.1 Triunphus Caesaris plate 9, Roma, Andreani 1598
V.Mo.2 Tutankhamun sulla biga da guerra insegue i Numidi, Egitto, c. 1334–1325 a.C.
V.Mo.3 Luigi XII di Francia entra a Genoa, da un manoscritto, 1507
V.Mo.4 Il piccolo carro trionfale della processione dell'imperatore Massimiliano I, 1516-1518, Hans Burgkmair
V.Mo.5 Ingresso trionfale di Enrico IV a Parigi, 1594, Pieter Paul Rubens 1628-30
V.Mo.6 Il Trionfo marino di Carlo II, Antonio Verrio c. 1675
V.Mo.7 Il Papa in sedia pontificale andando in cappella, Bartolomeo Grassi, c. 1585
V.Mo.8 A high ranking man sitting under a parasol on an elephant, preceded by a group of soldiers on foot and followed by four soldiers on horsebackwellcome collection
V.Mo.9 Benin, Africa Occidentale, 1686 Olfert Dapper, Description de l'Afrique. . . Avec des cartes & des figures en taille-douce. . . Traduite du Flamand, 1st ed. (Amsterdam: Wolfgang & Co., 1686), between pp. 320-21
V.Mo.10 Mayan Art depicting a royal entry, attuale Messico, 1400 c.?
V.Mo.11 Sedan chair, China, ca 1870. From John Thomson

V.So *Verticalità socialiste*

V.So.1 Vladimir Lenin addressing a crowd of soldiers about to go to war in Poland, Moscow, 5/5/1920
V.So.2 *Lenin Guida i Bolscevichi*, 1917 dipinto di Mikhail Fedorovich Kholuev del 1973
V.So.3 Supporters greet Lenin on his arrival at Finland Station, Petrograd, 1917 dipinto Mikhail G. Sokolov 1937
V.So.4 Vladimir Lenin, the leader of the Bolshevik Party, addresses a crowd of revolting soldiers, sailors, and workers in Petrograd, 1917, V. Serov, 1952
V.So.5 Lenin declares the Victory of the Socialist Revolution. The 7th of Nov, 1917, Stalin, not Trotsky, stands next to Lenin. 1953, by Sokolov-Skalia
V.So.6 Lenin's Speech at the IIIrd Congress of the KomSoMol, 1920 dipinto Boris Ioganson, V. Sokolov, D. Tegin 1950

V.So.7-9 Rumbo a la Vicotira del 26S: En Sucre el pueblo inscribío sus candidatos y candidatas, foto di Fidel Ernesto Vásquez, posted 2 June 2010 http://aristobulo.psuv.org.ve/2010/06/02/%C2%A1uh-%C2%A1ah-chavez-no-se-va/rumbo-a-la-victoria-del-26s-en-sucre-el-pueblo-inscribio-sus-candidatos-y-candidatas.
V.So.10 Somos los de abajo, Venezuela, 2014
V.So.11 Si los de abajo se mueven, Venezuela, 2014
https://votaaotros.wordpress.com/2011/10/26/no-somos-de-izquierdas-ni-de-derechas/
V.So.12 si eres arriba abajo, Venezuela c.2014

Bibliografia

Abélès, Anne, and Marc Abélès. 1976. L'organisation sociale de l'espace à Ochollo (Ethiopie méridionale). *Journal des africanistes* 46 (1-2): 83-94.

M. Abélès, *Le lieu du politique*. Paris, 1983.

--------. 2000. *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris: Odile Jacob.

--------. *Politica, Gioco di Spazi*, Roma, 2001

G. Agamben, *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Torino, 1996

Akbar S. Ahmed e David. M. Hart (1984) "introduction" in (a cura di) Akbar S. Ahmed e David. M. Hart *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* Routledge, pp. 1-20.

H. Amborn (2019) *Law as refuge of anarchy. Societies without hegemony or State*, Mit Press, Londra.

B. Anderson (1983) *Comunità Immaginate*, Roma, 1995.

Appadurai A. 2001 "Deep democracy: urban govemmentality and the horizon of politics", *Environment&Urbanization,* Vol 13 No 2, pp. 23-43.

Ariel Arnal 2015 « La devoción del salvaje. Religiosidad zapatista y silencio gráfico », *L'Ordinaire des Amériques,* http://journals.openedition.org/orda/2111 ; DOI : 10.4000/orda.2111

R. Astuti, *People of the Sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Azzellini, Darío 2012 *La constuccion de dos lados*. Caracas: El perro y la rana.

Banégas, Richard, Brisset-Foucault, Florence and Armando Cutolo. 2012. Espaces publics de la parole et pratiques de la citoyenneté en Afrique, *Politique Africaine* 127: 6-20.

H. Barclay (1990) *Senza Governo. Un'antropologia dell'anarchismo*, Meltemi, Milano, 2017.

M. Bassi, *I Borana. Una società assembleare*. Milano, 1996.

Bernardi, Bernardo. [1984] 1985. *Age class systems: Social institutions and polities based on age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sergio Bertelli (2010) "Simboli di potere: Il cranio e il pene", *Lares*, Vol. 76, No. 2 , pp. 299-322

Christopher A. P. Binns (1979) "The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System: Part I", Man New Series, Vol. 14, No. 4, pp. 585-606.

Marc Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, 1989.

Maurice Bloch, "Decision making in councils among the Merina of Madagascar", in A. Richards e A. Kuper (a cura di) *Councils in action*, Londra, 1971, pp. 29-62

Maurice Bloch, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, 1992, Milano, 2005.

G. Bonamente (1990) "L'apoteosi degli imperatori romani nell'*Historia Augusta*", *Miscellanea Greca e Romana*, vol. XV, pp. 257-308.

S. Boni, *Le Strutture della Disuguaglianza: Capi, appartenenze e gerachie nel mondo Akan*, Africa Occidentale, Milano, 2003.

S. Boni (2007), *History and Ideology of an Akan Centre: The Cosmological Topography of Wiawso*, in «History and Anthropology», XVIII, 2007, pp. 25-50

S. Boni (2013a) "Identità e trascendenza politica: tendenze antropologiche, e la democrazia in Italia oggi", *Lo sguardo- rivista filosofica*, no. 13, pp. 371-390.

S. Boni (2013b) *Allineamento Istituzionale. Il cerimoniale per il 150° anniversario dell'unità di Italia*, in S. Aru e V. Deplano, a cura di, «Discorsi d'Italia. Potere e rappresentazione dall'unità ad oggi», Ombre Corte, Verona, pp. 45-65.

Boni, Stefano 2015 Assemblies and the struggle to diffuse power: Ethnographic examples and contemporary practices. *Focaal Journal of Global and Historical Anthropology*, 72: 9-22.

2017 *Il Poder Popular nel Venezuela socialista del ventunesimo secolo: Politici, mediatori, assemblee e cittadini.* Florence: Ed.it.

M. Bookchin (1989) *Per una società ecologica. Tesi sul municipalismo libertario e la rivoluzione sociale*, elèuthera, Milano.

J. Borneman (2004) "Introduction: Theorizing regime Ends", in J. Borneman (a cura di) Death of the Father. An Anthropology of the End in Political Authority, Berghahn, New York, pp. 1-32.

Thérèse Bouysse-Cassagne, 1998 « Le palanquin d'argent de l'inca : petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent », *Techniques & Culture*, 29.online

K. Han (2004) "Two Deaths of Hirohito in Japan", in J. Borneman (a cura di) *Death of the Father. An Anthropology of the End in Political Authority*, Berghahn, New York, pp. 104-122.

P. Bourdieu (1972) P*er una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano, 2003.

P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power, Polity Press,* Cambridge, 1991, p. 106.

P. Bourdieu, "Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field", *Sociological Theory*, XII, 1994, pp. 1-18

P. Bourdieu 2012, *Sullo Stato (corso al collège de France Vol. 1 (1989-90)*, Milano, Feltrinelli

Bowdich, Thomas Edward 1819 *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee.* London: J. Murray.

H. Burstin (2013) *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari, 2016.

Jesse Byock 2002 "The Icelandic Althing: Dawn of Parliamentary Democracy." In *Heritage and Identity: Shaping the Nations of the North*, a cura di J. M. Fladmark. The Heyerdahl Institute and Robert Gordon University, Donhead, pp. 1-18.

C.C. Caletti (2015) “Çatalhöyük: la frontiera dell'approccio riflessiovo di Ian Hodder”, *Acme,* vol. 2, pp. 137-157.

E. Canetti (1960) *Massa e Potere*, Adelphi, Milano, 1997.

R. Caporali (2012) *Uguaglianza*, Il Mulino, Bologna.

C. Castoriadis (1975) *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Bollati Borignhieri, Torino 1995

C. Castoriadis (1990) “What democracy”, Paper presented to the Cerisy colloquium, 5 Luglio 1990.

Charachidzé, Georges. 2003. En Circassie: comment s'occuper du government des hommes In Marcel Detienne, ed, 2003a. *Qui veut prendre la parole?,* pp. 191-210. Paris: Seuil.

Chisholm, Hugh, ed. 1911 Levellers. *Encyclopædia Britannica*, 1816 (11th ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 506.

Liana Chua (2015) “Interrogating 'in/dividualism' among Christian Bidayuhs”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 339–359 .

Ciccariello-Maher George
2013 *We created Chávez: a people’s history of the Venezuelan Revolution*. Durham: Duke University Press.

G. Ciccariello-Maher (2016) *Building the Commune. Radical Democracy in Venezuela*, Verso, Londra.

Lorenzo Cini & Andrea Felicetti (2018): Participatory deliberative democracy: toward a new standard for assessing democracy? Some insights into the Italian case, *Contemporary Italian Politics*, DOI: 10.1080/23248823.2018.1477239

Clastres, Pierre. 1962. Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. *L'homme* 2 (1): 51-65.

----------. 1972. *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Ache, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris: Libraries Plon.

----------. 1974, *La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, 2003.

----------. [1980] 1994. *Archeology of Violence*. New York: Semotext(e).

----------. 2013 *L'anarchia selvaggia. Le società senza Stato, senza fede, senza legge, senza re*, Milano.

Filippo Coarelli (1983) “Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l' apoteosi di Romolo”, *Analecta Romana Instituti Danici*, supplementum X, pp. 41-46.

J. Comaroff, “Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality”, in *Ethnos*, 1987, vol. 52, III-IV, pp. 301-323.

Corsín Jiménez, Alberto and Estalella, Adolfo. 2013 The atmospheric person. Value, experiment, and “making neighbors” in Madrid’s popular assemblies, *HAU Journal of Ethnographic Theory,* 3: 119–39.

J.-A. Cuoq (1882) *Lexique de la Langue Iroquois avec Notes et Appendices,* Montréal.

Daniel Damascelli (2019) *Il mandato della terra. Pratiche di resistenza contadina a Mondeggi Bene Comune, Fattoria Senza Padroni*, Tesi Magistrale, Università di Bologna.

G. Deleuze e F. Guattari (1980) *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma,2003.

Della Porta, Donatella.1996. *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia, 1960-95.* Bari: Laterza.

Della Porta, D. 2005. Deliberation in Movement: Why and How to Study Deliberative Democracy and Social Movements. Acta Politica, 40: 336–50.

D. Della Porta ed. 2009. *Democracy in Social Movements*, Houndsmill: Palgrave.

-------. 2009b. Global Justice Movement Organizations: The Organizational Population. In Della Porta, Donatella (ed.), *Democracy in Social Movements*, pp. 16-43. Houndsmill, Palgrave.

-------. 2009c. Consensus in movements. In Della Porta, Donatella ed. *Democracy in Social Movements*, pp. 73-99. Houndsmill: Palgrave.

Donatella della Porta and Nicole Doerr (2018) "Deliberation in Protests and Social Movements ", in Bächtiger / Dryzek / Mansbridge / Warren (a cura di) : The Oxford Handbook of Deliberative Democracy, forthcoming Sept 2018.

Étienne de La Boétie (1549/1553) *Discorso sulla servitù volontaria*

Descola, Philippe. [1993] 1996. *The spears of twilight. Life and death in the Amazon jungle*, New York: New Press.

M. Detienne, ed. 2003. *Qui veut prendre la parole?* Paris: Seuil.

------. 2003b. Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. In Detienne, Marcel. ed. *Qui veut prendre la parole?* pp. 13-30. Paris: Seuil.

------. 2005. Des comparables dans le champ du politique. *Gradhiva* 1. http://gradhiva.revues.org/69.

D. Donham 1990. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

W. Doniger (acura di) (1996) *Le Leggi di Manu*, Adelphi, Milano.

Doyle, William (1989). *The Oxford History of the French Revolution*. Clarendon Press.

G. Duby (1978) Lo specchio del feudalesimo: sacerdoti, guerrieri e lavoratori, Laterza, Bari, 1980.

L. Dumont, 1966. *Homo Hierarchicus: Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991.

L. Dumont 1975. *La civiltà indiana e noi*, Adelphi, Milano, 1996

L. Dumont 1977. *Homo Aequalis: Genesi e sviluppo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi, 1984.

L. Dumont L. 1980, “On Value”, *Proceedings of the British Academy,* 66: 207-241.

Penelope Eckett and Russell Newmark (1980) “Central Eskimo Song Duels: A Contextual Analysis of Ritual Ambiguity”, *Ethnology*, Vol. 19, No. 2, pp. 191-211.

Ellner, Steve 2006 Las estrategias «desde arriba» y «desde abajo» del movimiento de Hugo Chávez. *Cuadernos del CENDES*, 23 (62): 73-93.

Erodiano *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*

E. E. Evans-Pritchard, 1940 I Nuer: un’anarchia ordinata, Milano, 1989.

D. Fassin (2017) Punire. Una passione contemporanea, Feltrinelli, 2018.

Fehér, Ferenc (1990) “The Cult of the Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political”, in Fehér, Ferenc, (a cura di). *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkeley: University of California Press, pp. 174-197.

Cristina Flesher Fominaya (2014): Debunking Spontaneity: Spain's 15-M/ Indignados as Autonomous Movement, Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest, DOI: 10.1080/14742837.2014.945075

J. Flori 1999 Cavalieri e cavalleria nel Medioevo, Einaudi

G. Fornari (2013) “Mediazioni spaziali. Alla ricerca della spazialità originaria” in M. S. Barberi (a cura di)Spazio sacrificale, spazio politico. Saggi di teologia politica e antropologia fondativa, Transeuropa, Massa, pp. 127-156.

M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard, Introduction in M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (a cura di) «African Political Systems», Oxford, 1940.

M. Foucault (1976) “Corso del 14 gennaio 1976” in *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 28-42.

M. Foucault (1977) *Microfisica del Potere*, Einaudi, Torino.

Paul John Frandsen (2008) “Aspects of Kingship in Ancient Egypt”, in N. Brisch (a cura di) *Religion and Power Divine Kingship in the Ancient world and beyond*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 47-74.

James George Frazer (1915) *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Volume primo, Boringhieri, 1973.

M. Fusaschi, Hutu-tutsi. Alle radici del genocidio rwandese, Milano, 2003.

Garces, Chris. 2012. People’s Mic and "Leaderful" Charisma, http://www.culanth.org/?q=node/628

E. Gellner (1983) *Nazioni e Nazionalismi*, Roma, 1985.

Carlo Ginzburg (1976) High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth , *Past & Present*, No. 73, pp. 28-41

Graeber, David 2009. *Direct action. An ethnography*. Edinburgh: AK Press.

---------. 2011a The divine kingship of the Shilluk: on violence, utopia and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty. *Hau: the journal of ethnographic theory*, 1 (1). pp. 1-62

---------. 2011b. On playing by the rules – The strange success of #OccupyWallStreet. www.nakedcapitalism.com/

---------. 2012a "It is value that brings universes into being", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*,, 3 (2): 219–43.

---------. 2012b *Critica della democrazia occidentale: nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta*, Milano,.

---------. 2012c *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Elèuthera, Milano, 2013.

Graeber, David and Sahlins, Marshall 2017 *On Kings*. Chicago: Hau Books.

Graham, Stephen. 2016. Vertical: The city from satellites to bunkers. London: Verso.

Giulio Guidorizzi, *Io, Agamennone*, Torino, Einaudi, 2016

Hanafi, Sari. 2012. The Arab revolutions; the emergence of a new political subjectivity. *Contemporary Arab Affairs* 5 (2): 198-213.

S. Hanley (1983) *The* lit de justice *of the kings of France*, Princeton University Press, Princeton.

Hardt e Negri (2000) *Impero: il nuovo ordine della globaizzazione*, Rizzoli, 2003.

M. Hardt e A. Negri (2017) *Assemblea*, Ponte alle grazie, Milano. @pagina citazione

Harvey D (2012) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso

P. Heather (2005) *La caduta dell'Impero romano: una nuova storia*, Milano, Garzanti, 2006.

F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia: Maschile/femminile II*, Milano, 2004.

M. Herzfeld, *Intimità Culturale*, Napoli, 2003.

Christopher Hill (1972) *The World turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Londra.

S. Howell (1985) "Equality and Hierarchy in Chewong classification" in R.H. Barnes, D. De Coppet e R.J. Parkin (a cura di) *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy*, Jaso, Oxford, pp. 167-180.

Hsu, Immanuel (1970). *The Rise of Modern China*. New York: Oxford University Press, 2000.

T. Ingold, «On the social relations of hunter-gatherer band», in R.B. Lee e R. Daly (a cura di) The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers, Cambridge, 1999

Frode Iversen (2013) Concilium and Pagus—Revisiting the Early Germanic Thing System of Northern Europe , *The journal of the North Atlantic*, 5, pp. 5–17.

Bruce E. Johansen e Barbara Alice Mann (a cura di) (2000) *Encyclopedia of the Haudenosaunee*, Greenwood.

K.A. Jordan (2018) Markers of Difference or Makers of Difference? Atypical Practices at Haudenosaunee (Iroquois) Satellite Sites, ca. 1650–1700 *Historical Archeology*, vol. 52:12–29.

Juris, Jeffrey Scott. 2012. Reflections on #Occupy everywhere: Social media, public space, and emerging logics of aggregation. *American Ethnologist* 39 (2): 259–279.

Juris, Jeffrey Scott and Geoffrey Henri Pleyers. 2009. Alter-activism: emerging cultures of participation among young global justice activists. *Journal of Youth Studies* 12 (1): 57-75

E. Kantorowicz 1957, I due corpi del re, Torino, 1989.

D. Kertzer, 1981. *Comunisti e Cattolici*, Milano, Angeli.

D. I. Kertzer *Ritual, Politics, and Power*, Londra, 1988

T. Kessler 1999, Il racconto della torre come chiave ermeneutica del fenomeno migratorio, Munich, GRIN Verlag, https://www.grin.com/document/299719

Nicholas Kiersey & Wanda Vrasti (2016) "A convergent genealogy? Space, time and the promise of horizontal politics today", Capital & Class 2016, Vol. 40(1) 75–94.

Igor Kopytoff (1987) "The Internal African Frontier. The Making of African Political Culture" in Igor Kopytoff (a cura di) *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 1-85.

N Krieger (2008) "Ladders, pyramids and champagne: the iconography of health inequities", *Journal of Epidemiology and Community Health*, 62:1098–1104

P. Kropotkin (1902) *Il Mutuo Appoggio*, elèuthera, Milano, 2020.

Kuper, Adam. 1971. The Kgalagari *lekgota,* In Richards, Audrey and Adam Kuper eds. *Councils in action*, pp. 80-99. London: Cambridge University Press.

E. La Boétie *Discorso sulla servitù volontaria*

Laponce, Jean 1981 *Left and right: The topography of political perceptions*. Toronto: University of Toronto Press.

E. Leach, *Sistemi politici birmani*, Milano, 1979.

Lebedynsky, Iaroslav. 2003. Les Cosaques, rites et métamorphoses d'une "démocratie guerrière". In Marcel Detienne, ed, 2003a. *Qui veut prendre la parole?,* pp. 147-170. Paris: Seuil.

Lee, Richard B. (1968) “What hunters do for Living, or, How to Make Out on Scarce Resources” in Lee, Richard B. e DeVore, Irvin 1968 (a cura di) *Man the hunter*. Aldine: Chicago, pp. 30-48.

Lee, Richard B. 1979. *The !Kung San: Men, women, and work in a foraging society*. Cambridge: Cambridge University Press.

--------. 2004. Power and property in twenty-first century foragers. A critical examination. In Widlok, Thomas and Gossa Tadesse Wolde, eds. *Power and equality: Encapsulation, commercialization, discrimination*, pp. 16-31. Oxford: Berg.

Lee, Richard B. and Richard Daly eds. 1999. *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewellen, Ted. 1983. *Political Anthropology*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publishers.

L. Li Causi, *Il partito a noi ci ha dato!* Siena, 1993

Lincoln, Bruce. 1995. *L'autorità : costruzione e corrosione*, Einaudi, Torino, 2000.

J. Llewellyn e S. Thompson (2019) “The Cult of the Supreme Being” *Alpha History* https://alphahistory.com/frenchrevolution/cult-of-the-supreme-being/

Lotan Marcus, Karni (2018) The Pyramid Fallacy: Self-Organizing , Decentralized Open Systems for Sustainable Collective Action , SAGE Open , pp 1–16 https://doi.org/10.1177/2158244018778322

Natalia Loukacheva (2012) “Indigenous Inuit Law, 'Western' Law and Northern Issues”, *Arctic Review on Law and Politics*, vol. 3, pp. 200–217.

Maeckelbergh, Marianne. 2009. *The will of the many. How the alterglobalisation movement is changing the face of democracy*. London: Pluto.

---------. 2012a. Horizontal Democracy Now: From Alterglobalization to Occupation. *Interface: a journal for and about social movements* 4 (1): 207-34.

M. Maeckelbergh (2012b) Horizontal Decision-Making across Time and Place,

https://culanth.org/fieldsights/horizontal-decision-making-across-time-and-place

P. R. Magocsi (1996) *A History of Ukraine*, University of Toronto Press, Toronto.

Mair, Lucy. 1962. *Primitive government.* Baltimore: Penguin Books.

Mann, Charles (2005) *1491 New Revelations of the Americas Before Columbus*, Vintage Books, NY.

Saretta Marotta (2012) “Di fronte alla nascita del Regno d’Italia: Pio IX da 'socio fondatore' a 'prigioniero del vaticano'”, in a cura di M. Paiano *Cattolici e Unità d'Italia: Tappe, esperienza e problemi di un discusso percorso*, Cittadella, Assisi, pp. 183- 206.

Millet, Hélène. 2003. Chanoines séculiers et conseils de prélats. En France, à la fin du Moyen Âge. In Marcel Detienne, ed, 2003a. *Qui veut prendre la parole?,* pp. 95-106. Paris: Seuil.

A. Marie (a cura di) (1997) *L'Afrique des individus Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris : Karthala.

McCaskie, Tom C. 1995 *State and Society in Pre-colonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press.

E. G. McClain (1997) “Cerchio” in D. Cosi, L. Saibene, R. Scagno (a cura di) *Enciclopedia delle religioni vol. 4: Il pensiero. Concezioni e simboli*, Jaca Books @, pp. 130-134.

I. Melliti (2018) “Les inégalités comme injustices ” in (a cura di) I. Melliti e H. Moussap *Quand les jeunes parlent d’injustice . Expériences, registres et mots en Tunisie*, Harmattan, Parigi, pp. 89

A. Montagu (1978) “Introduzione”, in A. Montagu (a cura di) *Il buon selvaggio: educare alla non-aggressività*, Elèuthera, Milano, 1987, pp. 7-14.

Montefiore, Simon Sebag (2003) *Stalin: The Court of the Red Tsar*. London: Weidenfeld & Nicolson.

R. G. Muñoz (2004) “El Centro del Capacitación 'Compañero Manuel': ejemplo de autonomía, resistencia y encuentro”, *Rebeldía*, vol. 20-21.

Nash, June. 1997. The fiesta of the world: The Zapatista uprising and radical democracy in Mexico. *American Anthropologist* 99 (2): 261-74.

Negri, Antonio. 2011. “Riflessioni spagnole”. http://uninomade.org/riflessioni-spagnole, 4 /6 / 2011.

Niccoli, O. 1979 I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un’immagine della società, Torino, Einaudi.

Niccoli, Ottavia (2011) *Immagini e metafore della società in età moderna*, Quaderno 54, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Trento.

Rodrigo Nunes (2014) Organisation of the Organisationless: Collective Action After Networks , Post-Media Lab & Mute Books.

M. Ødegaard "State Formation, Administrative Areas, and *Thing* Sites in the Borgarthing Law Province, Southeast Norway," *Journal of the North Atlantic* 2013(sp5), 42-63, (1 October 2013).

T. Olaveson (2001) “Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of
Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner ”, Dialectical Anthropology 26: 89–124.

Ossowski, Stanislaw 1963 *Class Structure in the Social Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul.

Ovidio *Le metamorfosi*

Palumbo, Berardino (2016) “Inchini e 'masculiate'”, IL MULINO, LXV, 3, pp. 424-432

John N. Parker e Ugo Corte (2017) “Placing Collaborative Circles in Strategic Action Fields: Explaining Differences between Highly Creative Groups” Sociological Theory 2017, Vol. 35(4) 261–287

Jon Parmenter (2013) “The Meaning of Kaswentha and the Two Row Wampum Belt in Haudenosaunee (Iroquois) History: Can Indigenous Oral Tradition be Reconciled with the Documentary Record? ”, *Journal of Early American History*, 3 82–109.

A. Pigafetta (1524/25) Relazione del primo viaggio intorno al mondo@@

S. Portelli (2015) The Horizontal City Social Struggle and Collective
Memory on the Fringes of Barcelona, Revista d'Etnologia de Catalunya, Núm. 40, pp. 119-125.

Postill, John. 2014. "Democracy in the age of viral reality: a media epidemiography of Spain's indignados movement". *Ethnography,* 15 (1): 50-68

M. Rediker 2004, Canaglie di tutto il mondo. L'epoca d'oro della pirateria, Milano, 2005.

Lisa Regazzoni (2007) Il Musée des Monuments français. Un caso di costruzione della memoria nazionale francese Storicamente, 3.@

Remotti, Francesco 1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.#

F. Remotti, 1996 *Contro l'identità*, Bari, Laterza.#

Eric Reinders, Buddhist and Christian Responses to the Kowtow Problem in China. London: Bloomsbury Academic, 2015.

Reiter, Herbert 2009. Participatory Traditions within the Global Justice Movement. In Della Porta, Donatella ed. *Democracy in Social Movements*, pp. 44-72. Houndsmill: Palgrave.

Richards, Audrey. 1971. The Nature of the problem. In Richards, Audrey and Adam Kuper eds. *Councils in action*, pp. 1-12. London: Cambridge University Press.

Richter, Daniel K. (1992). *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.@

Rigotti, F. 1989 Metafore della politica, Bologna, il Mulino.

K.M. Rio e O.H. Smedal (2009) "Hierarchy and Its Alternatives: An Introduction to Movements of Totalization and Detotalization", in K.M. Rio e O.H. Smedal (a cura di) Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations, Bergham, Oxford, pp. 1-63.

S. Rizzo e G. A. Stella, *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano, 2007.

Sale, Kirkpatrick (1995) Ribelli al futuro. I luddisti e la loro guerra alla rivoluzione industriale, Arianna, 2005.

Salzman, Philip Carl. 1999. Is Inequality Universal? *Current Anthropology* 40 (1): 31-61.

Saunders, Clare. 2009. Organizational size and democratic practices: Can large be beautiful? In Della Porta, Donatella ed. *Democracy in Social Movements*, pp. 150-170. Houndsmill: Palgrave.

Scott, James C. 1990 *Il dominio e l'arte della resistenza. I verbali segreti dietro la storia ufficiale*, Elèuthera, Milano, 2006.

Scott, James C. (1998) *Lo sguardo dello Stato*, Elèuthera, milano, 2019.

J. C. Scott, The Art of not being governed. An anarchist history of upland southeast Asia, Harvard, 2009, p. 241, cf. pp. 238-282.

J. C. Scott (2017), *Le origini della civilità. Una controstoria*, Einaudi, Torino, 2018.

Alexandra Sanmark, Sarah Semple, Natascha Mehler, and Frode Iversen (2013) "Debating the Thing in the North", *Journal of the North Atlantic*, 5, pp. 1-4.

Gebhard J. Selz (2008) “The Divine Prototypes ”, in N. Brisch (a cura di) *Religion and Power Divine Kingship in the Ancient world and beyond*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 13-32.

V. Sergi, *Il Vento dal Basso. Nel Messico della rivoluzione in corso*, Catania, 2009.

Sergi, Vittorio, and Vogiatzoglu, Markos 2013. Think globally, act locally? Symbolic memory and global repertoires in the an uprising and the Greek anti- austerity mobilizations. In Flesher Fominaya, Cristina and Cox, Laurence, eds., *Understanding European Movements: New Social Movements, Global Justice Struggles, Anti-austerity protests,* pp. 220-235 London: Routledge.

I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, 1987

Marina Sitrin (2006) *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, AK Press, Oakland.

P.G. Solinas (2007) *Scripta Indica*, Mimeo.

A. Southall, Stateless societies, in «International Encyclopedia of Social Sciences», 1968, pp. 157-168;

Souyri, Pierre-François. 2003. Des communautés monastique dans le Japon médiéval. In Marcel Detienne, ed, *Qui veut prendre la parole?,* pp. 85-94. Paris: Seuil.

Simon Springer (2014a) Space, time, and the politics of immanence, *Global Discourse*, Vol. 4, Nos. 2–3, 159–162.

Simon Springer (2014b) Human geography without hierarchy, *Progress in Human Geography*, Vol. 38(3) 402–419.

Claudia E. Suter (2012) “Gudea of Lagash: Iconoclasm or Tooth of Time?” In Natalie Naomi May (a cura di) *Iconoclasm and Text Destruction in the ancient near east and Beyond*, The oriental institute of the university of chicago , Chicago, Illinois, pp. 57-88

Eliška Svobodová (2012) Cognitive Foundations of the Relationship between Humans and Animals among Hunters – Gatherers and Traditional Farmers, *Interdisciplinaria archaeologica Natural Sciences in Archaeology*, vol. 1, pp. 131-139.

TPTG 2012. The Rebellious Passage of a proletarian minority through a brief period of time. The December Rebellion and the post-rebellion developments as aspects of the crisis of capitalist relations in Greece. In Vradis, Antonis, and Dimitris Dalakoglou eds. *Revolt and crisis in Greece. Between a present yet to pass and a future still to come*, pp. 115-131. AK Press and Occupied London Oakland, Baltimore, Edinburgh, London and Athens.

Terray, Emmanuel. 1985. Sociétés segmentaries, chefferies, Etats: acquis e problèmes. *Canadian Journal of African Studies* 19 (1): 106-115.

B. Thomassen (2012) “Notes towards an Anthropology of Political Revolutions ” Comparative Studies in Society and History 2012;54(3):679–706.

Thorburn, E.D., 2012. A Common Assembly: Multitude, Assemblies, and a New Politics of the Common. *Interface: a journal for and about social movements*, 4: 254-79.

C. Tilly (2003) *The Politics of collective violence*, Cambridge University Press, Cambridge.

V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* Ithaca: Cornell University Press, 1969

Turner, V. (1974). Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Cornell University Press. pp. 273-4. E. V. 1026

Victor W. Turner (2008) “Religious Specialists”, International Encyclopedia of the Social Sciences, *Encyclopedia.com*. 6 Sep. 2019 <https://www.encyclopedia.com>

Turner, Edith. 2012. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. New York: Palgrave Macmillan. CAPITOLO SU RIVOLUZIONI

A. Velasco (2015) *Barrio rising: Urban Popular Politics and the Making of Modern Venezuela*, University of California Press

Eduardo Viveiros de Castro (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology*, Cambridge University, February–March 1998, Hau.

Eduardo Viveiros de Castro (2013) La mirada del jaguar . Introducción al perspectivismo amerindio, Buenos Aires : Tinta Limón.

David Wengrow e David Graeber (2015) “Farewell to the 'childhood of man': Ritual, seasonality and the origins of inequality”, Journal of the Royal Anthropological Institute 21: 597-619.

Winter, I. J. (1992). ""Idols of the King": Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia." Journal of Ritual Studies 6 (1): 13-42.

Winter, I. J. (1997). Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology. Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project. S. Parpola and R. M. Whiting (eds.). Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project: 359-381.

Irene J. Winter (2008) “Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East ”, in N. Brisch (a cura di) *Religion and Power Divine Kingship in the Ancient world and beyond*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 75-102.

Winter, I. J. (2016) “Representation and Re-Presentation: The Fusion of the Religious and the Royal in the Ideology of the Mesopotamian State - A View from the Monuments”, *Proceedings of the 3rd International Congress on the Archaeology of the ANE*. J. Margueron (ed.): 23-37.

Wood, L. (2010). Horizontalist youth camps and the Bolivarian revolution: A story of blocked diffusion. *Journal of World System Research*, 16(1), 48 –62.

Woodburn, James. 1982. Egalitarian societies. Man 17: 431-451.

---------. 1998. “Sharing is not a form of exchange”: an analysis of property-sharing in immediate return hunter-gatherer societies. In Hann, Chris. ed. *Property relations: renewing the anthropological tradition*, pp. 48-63. Cambridge: Cambridge University Press.

C. Ward (1973) La pratica della libertà, Elèuthera, Milano, 1996.

Zempléni, Andras. 2003. Les assemblées secrètes du Poro sénoufo (Nafara, Côte d'Ivoire). In Marcel Detienne, ed, 2003a. *Qui veut prendre la parole?,* pp. 107-144. Paris: Seuil.

R. Zibechi, 2007. *Disperdere il potere. Le comunità aymara oltre lo stato boliviano*, Carta, Napoli.

R. Zibechi, 2012. *Territories in Resistance. A cartography of Latin American Social Movements*, AK Press, Oakland.