

Reflexions sobre antropologia i anarquisme

Reflections on Anthropology and Anarchism

Reflexions sobre antropologia i anarquisme

Reflections on Anthropology and Anarchism

Brian Morris

Conferència pronunciada en el marc dels Seminaris de l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural: *L'Anarquisme com a tradició política: Patrimoni Cultural, Antropologia i Ecologia*, que va tenir lloc al Pati Manning de Barcelona els dies 10 i 11 de maig de 2012.

Una primera versió d'aquest text de Brian Morris va ser publicada amb el títol "Anthropology and Anarchism" a la revista *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, (1998), 41: 35-41.

Traducció al català: Eliseu Carbonell

Revisió dels textos: Nina Kammerer, Pablo Romero, Eulàlia Torra

Fotografia Brian Morris: Antoni Rojas

Edició: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural
www.icrpc.cat

© del text: l'autor

© de l'edició: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural

© Documenta Universitaria

Disseny: Documenta Universitaria

Impressió: Divermat

ISBN: 978-84-9984-203-5

Dipòsit Legal: GI-1.087-2013

Girona, agost de 2013

Índex

Reflexions sobre antropologia i anarquisme

Pròleg.....	9
1. L'antropologia: una ciència dialèctica	11
2. Anarquisme o socialisme llibertari	15
1. Mutualisme	19
2. Individualisme radical	20
3. Reformisme	21
4. Marxisme	22
3. Anarquistes i antropologia	24
4. Reflexions sobre el <i>new</i> anarquisme.....	34
Conclusions	42

Summary

Reflections on anthropology and anarchism

Prologue.....	45
1. Anthropology: a dialectical science	47
2. Anarchism or libertarian socialism	51
1. Mutualism.....	55
2. Radical individualism	56
3. Reformism.....	57
4. Marxism.....	57
3. Anarchists and anthropology	60
4. Reflections on the <i>new</i> anarchism.....	69
Conclusions	76
 Bibliografia / References	 79

Reflexions sobre antropologia i anarquisme

Brian Morris

Pròleg

Des que David Graeber (2002) i Tony Blair descobríssin que els anarquistes tenien una gran presència en les protestes antiglobalització —partint de les manifestacions contra l'Organització Mundial del Comerç a Seattle el novembre de 1999—, ha ressorgit l'interès dels acadèmics i els mitjans de comunicació pel moviment anarquista. En la darrera dècada s'han publicat diversos textos sobre l'anarquisme, o «el circ ambulat anarquista» en la famosa definició de Blair, (Goaman 2004, Kinna 200, Sheehan 2003, Ward 2004) i fins i tot els intel·lectuals marxistes han començat a prendre's seriosament l'anarquisme (Blackledge 2010) després d'una generació de marxistes-leninistes que menystenien els anarquistes com un grapat de rebels antisocials, bufons descerebrats amb tendència al caos, la violència i la destrucció. Se'ns deia que anarquistes com Bakunin, tot i donar gran importància a la llibertat, eren a la pràctica elitistes i antidemocràtics (Draper

1990, però veure també la biografia de Leier (2006) sobre l'autèntic Bakunin).

En aquest article em proposo explorar els vincles entre l'antropologia, en tant que disciplina acadèmica, i l'anarquisme, en tant que moviment social i tradició política, perquè en molts sentits, com ja vaig suggerir en un treball anterior (Morris 1998), existeix una *afinitat electiva* entre antropologia i anarquisme. Aquest article consta de quatre parts.

En la **primera part** reflexiono sobre l'antropologia, emfasitzant que hauria de ser reconeguda com una ciència social dialèctica, i proposo un recorregut per aquells antropòlegs que han establert vincles amb l'anarquisme.

En la **segona part** abordo l'anarquisme com a filosofia i moviment polític, les seves diferències amb altres propostes polítiques radicals —mutualisme, reformisme, individualisme radical i marxisme—, i la naturalesa de la política anarquista: les formes d'*acció directa* que els anarquistes han defensat i practicat.

En la **tercera part** em centro en quatre anarquistes —Kropotkin, Bookchin, Clastres i Zerzan— que s'han basat hàbilment en estudis antropològics per desenvolupar les seves propostes específiques d'anarquisme i que per tant il·lustren els vincles propers i potencialment fèrtils entre l'anarquisme i l'antropologia.

Arran de les protestes en contra de l'Organització Mundial del Comerç a Seattle, ha resorgit l'interès per l'anarquisme i molts acadèmics han suggerit que emergeix un estil nou de fer política, descrit com el *nou anarquisme*. En la **quarta part** ofereixo algunes reflexions crítiques sobre aquest *nou anarquisme* (o *postmodernisme*) tot suggerint que, més

que tractar-se d'un fenomen nou, en essència reflecteix el ressorgiment d'una forma de fer política que troba les seves arrels en els escrits de Bakunin, Kropotkin i altres anarquistes de les darreries del segle dinou.

Concluc l'article amb una breu exposició sobre un estudi recent de James Scott (2009) que reafirma i il·lustra molt bé l'*afinitat electiva* entre l'antropologia i l'anarquisme.

1. L'antropologia: una ciència dialèctica

Fa més d'una dècada Mario Bunge, igual que Karl Popper, va descriure l'antropologia com la ciència social clau, la més bàsica i completa de totes les ciències socials. Com va dir Bunge: «res humà és aliè a l'antropologia» (Bunge 1998: 47). L'antropologia, malgrat la seva diversitat, té una certa unitat de propòsit i visió. Entre les ciències socials, l'antropologia és l'única que posa èmfasi i valora les diferències culturals, i per tant ofereix una crítica a l'ethos del capitalisme occidental, i a la **vegada** emfasitza la humanitat compartida dels pobles, eixamplant així el nostre sentit de comunitat moral i situant els humans directament *dins la natura*.

D'aquesta manera l'antropologia s'ha situat sempre a sí mateixa —com a ciència social comparativa— a la *interfase* entre les ciències naturals i les humanitats. És igualment significatiu el fet que l'antropologia sempre hagi posat l'èmfasi en els estudis empírics etnogràficament detallats de cultures o contextos socials específics.

Lamentablement, aquest *patrimoni dual* de l'antropologia, per dir-ho com Maurice Bloch (1998: 40), que combinava humanisme i naturalisme, interpretació i explicació científica

dels problemes socials, ha estat recentment objecte d'atac per part de dos tipus d'extremistes.

D'una banda, els investigadors hermenèutes, els antropòlegs literaris i els anomenats posmoderns han repudiat la tradició il·lustrada de l'antropologia. Aquests antropòlegs han tractat de reduir l'antropologia a la semàntica, o a l'etnografia —o fins i tot a l'autobiografia! Han rebutjat per tant la història i la ciència social, han abraçat un relativisme epistèmic i de moral dubtosa i s'han tornat cada vegada més obsessius amb el simbolisme i el ritual (Clifford i Marcus 1986, veure la meva crítica a Morris 1997).

D'altra banda, alguns antropòlegs han anat a l'extrem oposat. Influïts per la sociobiologia i una de les seves branques, la psicologia evolucionista, han advocat per una forma reduccionista del naturalisme. Això ha suposat un intent d'explicar institucions socials complexes, tals com la religió o el capitalisme, en termes de mecanismes purament cognitius, o bé recurrent al que Marx va descriure com una concepció «abstracta» de l'individu. Per a aquests estudiosos ultra-Darwinians l'explicació de la cultura i la vida social cal buscar-la únicament en la manera en que «la ment humana treballa» (Barkow et al 1992, Himde 1999; per una crítica a la sociobiologia i la psicologia evolucionista veure Lewontin i Lewis 2007).

Ens cal seriosament evitar, doncs, l'hermenèutica i el postmodernisme que molts antropòlegs culturals han adoptat, **així com també** l'estret enfocament positivista dels psicòlegs evolucionistes i els sociobiòlegs. I hem de reafirmar que l'antropologia és essencialment una ciència social dialèctica o històrica (Morris 1997, Patterson 2009).

Però hi ha un aspecte que sempre ha preocupat de manera fonamental a l'antropologia com a ciència social pel què fa als orígens de la vida social humana: la mena de societats que han estat considerades com a exemples d'anarquia, de societats sense Estat. En efecte, Evans-Pritchard, en el seu clàssic estudi sobre *The Nuer* (1940), descrivia el seu sistema polític com una «anarquia ordenada». I molt abans de l'al·legat de David Graeber (2004) per una «antropologia anarquista», Harold Barclay, en el seu útil i perspicaç petit llibre *People Without Government* (1982), ja va establir les connexions entre l'antropologia i l'anarquisme — significativament el seu text es subtitula «L'Antropologia de l'anarquisme». Barclay també distingeix entre anarquia, — una societat ordenada sense govern—, i anarquisme, —un moviment polític i tradició que emergeix cap a finals del segle dinou— (Barclay 1982: 13).

Val la pena recordar, per descomptat, que molts dels primers antropòlegs tenien afinitats amb l'anarquisme. Un dels primers textos etnogràfics fou *Primitive Folk* (1903) d'Élie Reclus, que duia per subtítol «Estudis en Etnologia Comparada». Élie Reclus es basava en informació provinent d'escrits de viatgers i missioners i, potser per això, té el regust evolucionista dels llibres escrits cap a finals del dinou. Conté descripcions simpàtiques i amables de pobles tals com els apaches, els nayars, els todas i els inuit. Reclus compara favorablement la integritat moral i intel·lectual d'aquestes cultures amb els Estats que es diuen civilitzats, i és prou interessant el fet que utilitzés el terme avui familiar de inuit, que significa «gent», enlloc del terme francès eskimal. Élie Reclus fou, en efecte, el germà gran i principal col·laborador

en vida d'Élisée, el més famós geògraf anarquista (sobre la relació entre els dos germans veure Fleming 1988).

Un altre antropòleg francès amb simpaties anarquistes fou Celestin Bougle, el qual no només va escriure un estudi clàssic sobre el sistema de castes de l'Índia (que exercí una gran influència sobre Louis Dumont) sinó també un important estudi sobre Pierre-Joseph Proudhon. Bougle fou un dels primers en afirmar, aixecant polèmica el 1911, que Proudhon era un pensador sociològic de primer nivell (Bougle 1937). Hi havia, en efecte, una estreta relació entre la tradició sociològica francesa, que girava entorn d'Émile Durkheim, i el socialisme i l'anarquisme; malgrat que Durkheim fos antagònic a l'accent anarquista sobre allò individual, era una mena de socialista gremial (Luke 1973: 546). Però el seu nebot Marcel Mauss fou un socialista revolucionari amb un fort interès en el moviment cooperativista i és famós, evidentment, pel seu clàssic estudi sobre l'intercanvi recíproc en societats de clans –*l'Assaig sobre el do* (1925). Aquest treball no només és en alguns sentits un tractat anarquista, sinó que també és un text fundacional de l'antropologia social, llegit per tots els antropòlegs en formació juntament amb Evans-Pritchard, que ha posat sempre de manifest la importància dels escrits polítics de Marcel Mauss, així com la seva adhesió al socialisme (James i Allen 1998).

Els antropòlegs britànics tenen menys connexió amb l'anarquisme, però és important fer notar que un dels molts antropòlegs socials britànics, A. R. Radcliffe-Brown, fou anarquista en els seus primers anys. Alfred Brown era un xicot de Birmingham que, amb l'ajuda del seu germà, aconseguí anar a la Universitat de Cambridge. Allà va rebre dues influències importants. Una fou el filòsof Alfred North Whitehead, que

influí profundament Radcliffe-Brown amb la seva teoria de l'organisme. L'altre fou de Peter Kropotkin, impregnant-se profundament dels seus escrits. En la seva època d'estudiant a Cambridge Radcliffe-Brown era conegut com «Anarchy Brown». Però, ai!, va ser tocat per l'ethos de la universitat i amb el temps va esdevenir una mena d'intel·lectual aristòcrata, canviant-se el nom pel compost «A. R. Radcliffe-Brown». De tota manera, com ha escrit Tim Ingold (1986: 153), els textos de Radcliffe-Brown estan impregnats de la idea que la vida social és un procés, malgrat que, com la majoria d'estructural funcionalistes durkheimians, tingués tendència a minimitzar les qüestions del conflicte, el poder i la història.

Durant la darrera dècada, com s'ha assenyalat més amunt, hi ha hagut una gran onada d'interès per l'anarquisme des de l'acadèmia. De fet, ha emergit un camp d'estudis interdisciplinari anomenat *Estudis Anarquistes*, encara que alguns hagin ridiculitzat i rebutjat la idea d'estudiar l'anarquisme com a *objecte* de coneixement (Amster et al 2009). De tota manera, cal dir que la majoria d'aquests estudis es situen en el camp de la filosofia, la ciència política i l'educació, i hi ha molt pocs estudis antropològics sobre l'anarquisme com a moviment polític (veure, però, Gorman 2002, Graeber 2009, Franks 2006, Roca Martínez 2006). Però disposem-nos ara a parlar específicament de l'anarquisme.

2. Anarquisme o socialisme llibertari

Com a moviment polític i filosòfic, l'anarquisme ha tingut potser la pitjor premsa. Ha estat ignorat, difamat, ridiculitzat, maltractat, mal entès i mal interpretat per escriptors de totes

bandes i de tot l'espectre polític. El president nord-americà Thodore Roosevelt, té una cèlebre descripció de l'anarquisme com «un crim contra tota la raça humana» (Tuchman 1996: 71), i en el llenguatge comú l'anarquia es relaciona amb el desordre, la violència i el nihilisme. A més, es fa difícil tenir una comprensió clara de l'anarquisme pel fet que el terme «anarquisme» s'ha aplicat a una gran varietat de filòsofs i individus diferents, tal i com es pot veure en la ben coneguda història de l'anarquisme de Peter Marshall (1992). Gandhi, Spencer, Tolstoi, Beryaer, Stirner, Ayn Rand, Nietzsche, juntament amb figures més familiars com Proudhon, Bakunin i Kropotkin, han estat tots ells descrits com a anarquistes. Això ha permès als intel·lectuals liberals i marxistes menystenir l'anarquisme com si fos una filosofia totalment incoherent. No ho és. L'anarquisme es caracteritza per ser fonamentalment un moviment històric i una tradició política que emergí entorn de 1870, principalment entre els membres de la classe treballadora de l'Associació Internacional d'Homes Treballadors (*International Working Mens Association*), més coneguda com la Primera Internacional. L'anarquisme com a moviment polític i tradició emergí doncs entre els treballadors d'Espanya, França, Itàlia i Suïssa, i entre 1870 i 1930 es va disseminar per tot el món (Van Derwalt i Schmidt 2009).

A més de Bakunin, que fou la inspiració clau d'aquest moviment polític, els seus principals promotors foren Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Louise Michel, Jean Grave, Carlo Cafeiro, Emma Goldman, Rudolf Rocker i Alexander Berkman. A finals del segle dinou, Kropotkin va descriure el «comunisme anarquista» (*anarchist communism*) com el principal corrent de l'anarquisme, encara que de fet era

virtualment sinònim d'anarquisme; també era conegut com a socialisme llibertari o revolucionari o, més recentment, com a anarquisme combatiu (*class struggle anarchism*).

Hi va haver, per descomptat, altres figures de l'anarquisme a finals del segle dinou, però és important tenir en compte que l'anarquisme combatiu no va ser una creació de gent de l'acadèmia sinó que, com sempre va defensar Kropotkin, va sorgir de l'activisme de la classe treballadora. L'anarquisme també ha sigut en cert sentit, com veurem més endavant, una sensibilitat o un impuls socialista llibertari que ha existit al llarg de la història de la Humanitat (Baldwin 1970 : 287-89, Marghall 1992).

Kropotkin veié l'anarquisme com la síntesi del liberalisme radical que, juntament amb el socialisme o el comunisme, implicava un rebuig del capitalisme. Aquesta síntesi va ser ben il·lustrada pel famós adagi de Bakunin: «Llibertat sense socialisme és privilegi i injustícia; i socialisme sense llibertat és esclavitud i brutalitat» (Lehning 1973: 110).

La tendència dels marxistes i els individualistes stirnerians a fer una dicotomia radical entre l'anarquisme i el socialisme és, per raons tant conceptuals com històriques, molt enganyosa i distorsiona la nostra comprensió del socialisme.

L'anarquisme, o almenys l'anarquisme combatiu, es pot definir en termes de certs postulats o principis essencials clars.

En primer lloc, el rebuig del poder de l'Estat i de totes les formes de jerarquia i opressió, una crítica a totes les formes de poder i autoritat que inhibeixen la llibertat de l'individu vist, certament, com a ésser social, i no com un ego descorporeitzat o com una mena d'individu possessiu abstracte, o encara menys com un ésser d'essència fixa.

En segon lloc, el rebuig total de l'economia capitalista de mercat, així com el seu sistema de salaris, la propietat privada, el seu ethos competitiu i la ideologia de l'individualisme possessiu. De fet, els primers anarquistes combatius eren ferventment anticapitalistes, i es referien al sistema salarial com a esclavitud salarial.

En tercer lloc, proposa una societat basada únicament en l'ajuda mútua i la cooperació voluntària, una forma d'organització social que promogués i millorés tant l'expressió més plena de la llibertat humana com totes les formes de la vida social independents tant de l'Estat com del capitalisme. Els anarquistes combatius creien en l'organització voluntària, no en el caos, l'èfimer o el *tot s'hi val*, i veien expressions dels principis de l'anarquia en les societats tribals, les societats basades en el parentiu, així com en la vida social quotidiana de les societats més complexes.

En quart lloc, com el liberalisme i el marxisme, l'anarquisme adopta els aspectes radicals de la Il·lustració —un èmfasi en la importància de la raó crítica i la ciència, i un rebuig a totes les expressions del saber basades en l'autoritat tradicional, la intuïció mística i la revelació divina; una crítica de *raó pura* i un èmfasi en la importància del coneixement empíric; un reconeixement de la historicitat de la naturalesa i de tota vida social; l'adopció d'una visió cosmopolita; i finalment, l'afirmació dels valors humans universals tals com la llibertat, la solidaritat i la igualtat. L'anarquisme fou doncs una forma de socialisme ètic.

Al definir la seva pròpia forma de política radical, al tombant del segle vint, Kropotkin i els altres anarquistes combatius van criticar i rebutjar les altres quatre formes de

política radical, que encara existeixen actualment i tenen els seus defensors: el mutualisme, l'individualisme radical, el reformisme i el marxisme. A continuació, els repassem breument.

1. Mutualisme

Encara que Kropotkin reconeixia que Proudhon expressava sentiments llibertaris i advocava per una societat sense Estat —utilitzant el terme anarquia per descriure-la—, Kropotkin fou sempre crític amb la tradició radical coneguda com a mutualisme o anarquisme reformista. Aquesta tradició havia estat ben acollida per molts anarquistes individualistes nord-americans, d'entre els quals destacaven Josiah Warren, Lysander Spooner i Benjamin Tucker (Martin 1970). Els anarquistes combatius es van oposar al mutualisme per diverses raons, entre elles, el seu èmfasi en l'egoisme, la defensa de la propietat privada, la producció mercantil de poc volum i el sistema de salaris (i per tant l'economia de mercat), i també perquè justificaven l'ús de la violència per fer complir els contractes i defensar la propietat privada (per als debats actuals sobre el mutualisme veure: Adan 1992, Carson 2004). En l'última part del segle vint, el mutualisme va ser portat a l'extrem amb el desenvolupament de l'anarco-capitalisme, associat a figures tan emblemàtiques com Ayn Rand, Murray Rothbard i David Friedman. Però tenint en compte la importància que els mutualistes del segle dinou i els anarquistes individualistes atorgaven a la llibertat, així com la seva crítica tant al comunisme com al capitalisme, dubto que haguessin estat d'acord amb l'anarco-capitalisme. Perquè és un credo que pregona el capitalisme de lliure mercat i simplement reemplaça

l'Estat per empreses privades de seguretat (per a un útil pamflet sobre l'anti-capitalisme i l'individualisme veure Peacott 1991).

2. *Individualisme radical*

A finals del segle dinou, la filosofia de Max Stirner sobre l'egoisme i els escrits del filòsof alemany Friedrich Nietzsche van arribar a ser prominents en els cercles anarquistes, particularment entre l'avantguarda cultural. Els anarquistes combatius, per descomptat, no s'oposaven a les arts i la literatura; el pintor impressionista Camille Pissarro, per exemple, era anarquista i tant Kropotkin com Goldman escrigueren notables estudis sobre literatura. Però tot i que Goldman i Guy Aldred estaven molt emocionats amb l'ethos d'*esperit lliure* que expressava Nietzsche en els seus escrits, els anarquistes combatius en el seu conjunt eren crítics amb l'individualisme radical d'Stirner i Nietzsche. L'egoisme estrident d'Stirner, escrivia Kropotkin, anava totalment en contra dels sentiments de solidaritat i igualtat que sentia la majoria de la gent, i tendia cap al nihilisme i cap a una renúncia total dels sentiments morals; Stirner veia les altres persones no com a éssers humans sinó com objectes del seu propi gaudi. D'altra banda, l'individualisme aristocràtic de Nietzsche portava l'aspiració *individualista* perillosament a prop dels que s'imaginen a si mateixos com a representants d'una «casta» superior d'humanitat – l'*Übermensch*¹ (Baldwin 1970: 161-174). En els darrers anys, aquesta mena d'individualisme radical, que rebutja tant el socialisme com la classe política, s'ha revifat entre els defensors de l'anomenat *nou anarquisme* (veure més

1 Concepte nietzscheà traduït per *superhome*. En alemany a l'original (NT).

avall) i fins i tot hi ha qui pràcticament ha equiparat l'ultra-individualisme amb l'anarquia (Newman 2002, McQuinn 2002, Purkis i Bowen 2004).

3. *Reformisme*

Els anarquistes sempre van ser crítics amb la idea que la transformació socialista radical es podria aconseguir a través de l'Estat, els partits polítics i el sistema electoral associat amb l'Estat democràtic. Per tant, van rebutjar el ja conegut i trillat *camí parlamentari* al socialisme. Aquesta era l'estratègia política de la Societat Fabiana, del Partit Laborista en els seus orígens i del Partit Socialdemòcrata alemany. Els anarquistes rebutjaven el govern representatiu i, utilitzant la terminologia del segle dinou, eren convençudament *anti-parlamentaris*. Argumentaven que la política parlamentària era en última instància reformista i no feia més que reforçar el sistema capitalista. Aquesta forma d'entendre la política encara té un gran predicament, fins i tot entre els intel·lectuals radicals com Naomi Klein (2007) i Chantel Mouffee (2005), així com entre aquells que pretenen *recuperar l'Estat* en l'era del neo-liberalisme i el triomfalisme capitalista. Cal assenyalar que els anarquistes rebutjaven l'Estat democràtic o les formes de democràcia (representativa), no la democràcia directa o la presa de decisions participativa. Recolzaven les assemblees democràtiques locals i un sistema de política confederal.

4. *Marxisme*

En el famós *Manifest Comunista* (1848) Marx i Engels emfasitzaven que l'objectiu del partit comunista revolucionari

era organitzar la classe treballadora —el proletariat— per tal que el partit del proletariat aconseguís la *conquesta del poder polític*. Marx i Engels, per tant, preveïen l'establiment d'un *Estat obrer* democràtic en què totes les formes de producció (inclosa l'agricultura), així com tot el transport, les comunicacions i la banca serien *propietat* de l'Estat-nació, que les administraria (Marx i Engels 1968: 52-3; Marx 1973: 328-9).

El Partit Bolxevic dirigit per Lenin es va prendre la idea de la *dictadura del proletariat* seriosament. Els bolxevics actuaven com un *partit d'avantguarda* per aconseguir la *conquesta del poder polític* (l'Estat), que esclafaria els capitalistes. Arribat el cas, després de la revolució socialista, tant Engels com Lennin suggerien que l'Estat simplement es «marciria» (Lenin 1949: 59-62). Aquesta forma de socialisme d'Estat (que per als anarquistes són termes contradictoris!) encara és defensada pels marxistes-leninistes actuals, per exemple pel Partit Socialista dels Treballadors i la Lliga Comunista Revolucionària a França (Blackledge 2010, Harman 2007, Hearse 2007).

Des dels primers temps de la Primera Internacional i les famoses disputes entre Marx i Bakunin, els anarquistes sempre han rebutjat el socialisme d'Estat que propugnaven els marxistes. Kropotkin, per exemple, considerava que lliurar les fonts principals de la vida econòmica a l'Estat —amb govern representatiu o sense— com en el cas dels bolxevics —una dictadura de partit— inexorablement donaria lloc a una nova forma de tirania, que només podria ser descrita com capitalisme d'Estat (Baldwin 1970: 286). Rudolf Rocker ho va manifestar d'una manera encara més succinta quan

afirmà que el socialisme (d'Estat) democràtic dels marxistes conduiria inevitablement al capitalisme d'Estat (1978: 238). Poc després de la protesta de Seattle el marxista autònom John Holloway va publicar un llibre titulat *Changing the World Without Taking Power* (2002). Holloway no només equipara erròniament el socialisme revolucionari amb el marxisme, sinó que sembla ignorar feliçment el fet que els anarquistes hagin defensat aquesta estratègia política des de fa més d'un segle. Aquesta amnèsia històrica és bastant al·lucinant. Cal que a Holloway i altres marxistes autònoms se'ls faci saber que els anarquistes han estat defensant una alternativa tant al reformisme com al partit marxista revolucionari i l'Estat obrer des de fa més d'un segle. La política anarquista pren la forma de diverses lluites de classes. Es coneixen generalment com a formes d'*acció directa*, vistes com a contraposició a l'*acció política*, és a dir, les estratègies polítiques que involucren l'Estat. Essencialment, hi ha diferents tipus de lluita de classes o acció directa, que són:

1. **Insurreccionalisme**, que implica la *propaganda pel fet*, protestes i accions il·legals, i lluites armades (Graeber 2009: 201-211, van der Walt i Schmidt 2009: 128-132).
2. **Anarco-sindicalisme**, que posa l'èmfasi en les lluites obreres a través dels sindicats i les pròpies organitzacions obreres (Rocker 1938).
3. **Política llibertària**, com es troba exemplificada en la defensa que fa Bookchin del municipalisme llibertari (Biehl 1998).
4. **Activisme comunitari**, que implica acció directa en la vida quotidiana, que la gent normal actua per si mateixa

—com deia Kropotkin— de diverses maneres al marge de l'Estat i de les institucions capitalistes. Això pot incloure des de l'establiment d'associacions d'habitatge a cooperatives d'aliments, grups d'afinitat, escoles independents o simplement l'organització de campanyes sobre temes ambientals o comunitaris (Ward 1973). Aquestes estratègies, de fet, es superposen i Kropotkin, segons sembla, propugnava totes quatre formes d'acció directa.

Després de descriure la naturalesa de la política anarquista, passem ara a considerar quatre autors anarquistes que es van valer d'estudis antropològics per a desenvolupar les seves pròpies idees polítiques.

3. Anarquistes i antropologia

Com a filosofia política, l'anarquisme ha tingut una influència mínima sobre l'antropologia, malgrat que antropòlegs molt influents hagin estat socialistes o persones implicades en polítiques radicals. Alguns exemples són Franz Boas, Paul Radin, Robert Lowie, Eleanor Leacock i Stanley Diamond. Però en canvi, bastants escriptors anarquistes han escrit extensament sobre treballs d'antropòlegs. Hi ha, certament, un marcat contrast entre anarquistes i marxistes respecte a l'antropologia, ja que mentre els anarquistes han participat críticament en estudis etnogràfics, l'actitud marxista envers l'antropologia —amb algunes notables excepcions— en general ha estat displicent. Els marxistes

han deixat de banda els interessos etnogràfics i històrics generals dels propis Marx i Engels. El ben conegut estudi d'Engels *The Origins of the Family, Private Property and the State* (1884), en efecte, està gairebé del tot basat en l'estudi antropològic de Lewis Morgan *Ancient Society* (1887). Marx fou un erudit prodigiós i tenia un profund interès en els estudis etnogràfics. Com molt bé ha argumentat Thomas Patterson (2009) en el seu admirable estudi, Marx no només va ser un economista polític i un socialista revolucionari, sinó també un antropòleg formidable. Tanmateix, quan un examina els escrits dels marxistes clàssics com Lenin, Trotski, Gramsci i Lukács, i fins i tot dels més contemporanis com Adorno, Marcuse i Habermas, s'ha d'admetre que tendeixen a tenir una perspectiva totalment eurocèntrica i una absoluta indiferència envers l'antropologia. En el llibre *A People's History of the World* de Chris Harman (1999), per exemple, la història humana sembla que comenci només amb el sorgiment de l'Estat i de les civilitzacions antigues, i hi ha molt poques referències a les qüestions plantejades per Kropotkin i més recentment per James Scott (2009), això és, les maneres en què les comunitats tribals o basades en el parentiu han tractat de fer front i desafiar les intrusions del poder de l'Estat.

Encara és més sorprenent que el ben conegut tot i que més aviat àrid text marxista sobre *Precapitalist Modes of Productions* (Hindness i Hirst 1975) no només suggeria que els *objectes* del discurs teòric no existien (i per tant rebutjava la història com una forma d'investigació vàlida), sinó que passava completament per alt el coneixement antropològic. Això encaixa amb l'actitud de menyspreu envers l'anarquisme

dels altres intel·lectuals marxistes, tals com Hal Draper, Perry Anderson, Immanuel Walterstein i E.P. Thompson, i, més recentment, Slavoj Zizek.

Per tal d'aproximar-nos a aquells anarquistes que han establert una relació creativa amb l'antropologia, parlaré breument de quatre autors: Kropotkin, Bookchin, Clastres i Zerzan.

Piotr Kropotkin és un anarquista ben conegut, tot i que ha estat generalment ignorat pels filòsofs acadèmics i els teòrics polítics. Com a geògraf i anarquista a la vegada, que en la seva joventut va viatjar intensament per l'Àsia oriental, Kropotkin tingué uns amplis interessos etnogràfics. Això s'expressa ben clarament en el seu clàssic text titulat *Ajuda mútua* (1902). En ell, Kropotkin intenta mostrar que els dominis de la vida orgànica i social no estaven caracteritzats per la competència del *laissez-faire*, el conflicte incessant i la «supervivència del més fort», segons la caracterització de Herbert Spencer i Thomas Huxley, sinó més aviat per la reciprocitat, la cooperació i el que més tard va descriure com a simbiosi. L'ajuda mútua és així un factor important — encara que no l'únic — en l'evolució de la vida orgànica i en particular la de l'espècie humana. La dimensió ecològica del pensament de Darwin, expressada en el darrer capítol de *The Origin of Species* (1859), va ser crucial per a Kropotkin. La cooperació i no la lluita fou el factor clau en el procés evolutiu i això implicava una epistemologia relacional, no atomista.

El llibre de Kropotkin ofereix extenses descripcions de pobles caçadors-recol·lectors, pobles com els buriat i els cabilencs (aquests darrers ben coneguts avui gràcies als treballs de Bourdieu), però també sobre ciutats medievals

i societats europees contemporànies. En una monografia sobre el socialisme editada per Chris Hann (1973), hi ha dos articles d'antropologia que es refereixen a Kropotkin, examinant en concret l'anarquia entre les societats basades en el parentiu contemporànies. Alan Barnard aborda la qüestió del comunisme primitiu entre els kalahar, caçadors-recol·lectors, mentre que Joanna Overing analitza l'anarquia i el col·lectivisme entre els horticultors piaroa de Veneçuela. L'assaig de Barnard porta per subtítol «Kropotkin visita els boiximans», senyal que l'anarquia és encara un tema d'actualitat entre alguns antropòlegs.

Tot i que refutà la *caricaturització* de la vida tribal difosa pels seguidors de Hobbes (que pensaven que els humans vivien en un «estat de guerra perpètua») Kropotkin no va idealitzar les comunitats basades en el parentiu ni fou tampoc un anarco-primitivista. Subratllava el *geni creatiu* de la història humana. Per això emfasitzà la manca de propietat privada i la importància de l'ajuda mútua i la reciprocitat en la seva vida social; el coneixement enciclopèdic que els grups tribals tenien del medi natural i la relació íntima i estreta que sovint es produïa entre els éssers humans i els animals; i finalment, la importància del parentiu i de les assemblees locals en l'organització de la vida econòmica i en la resolució de conflictes. Però com a etnògraf perceptiu, Kropotkin no fou aliè a les limitacions de la vida tribal: que sovint es practicà l'infanticidi i l'abandó dels ancians; que les ràtzies i les venjances de sang fossin comunes; que es trobessin societats secretes i iniciacions que donaven poder als xamans i als sacerdots; i, finalment, que les creences i les acusacions de bruixeria eren sovint influències perturbadores dins de la

comunitat. La insinuació feta per un biògraf de Kropotkin segons el qual aquest volia substituir la «tradició d'autoritat» per la «autoritat de la tradició» (Miller 1976: 183) és per tant totalment equivocada. Kropotkin es va situar d'una manera ferma en la tradició Il·lustrada. També és important fer notar que Kropotkin no concebia els humans com a essencialment benignes, com erròniament retrataven els postestructuralistes, anarquistes o no (per exemple, May 1994: 63-4, Patton 2000: 8).

El que sí que va fer Kropotkin va ser distingir entre l'individu *abstracte* (o ego) de la teoria política liberal i el que ell va descriure com a *personalisme*, una forma d'individualisme existencial que emfasitzava l'autoafirmació creativa, l'agència social i autònoma dins d'una comunitat (Kropotkin, 1970: 297). Així Kropotkin recalca que en les societats tribals sempre coexistia un èmfasi en el poder personal i l'autonomia individual amb un èmfasi equivalent en el compartir, la reciprocitat i l'ajuda mútua; tant individualitat com socialitat eren reconegudes i remarcades per igual (Vegeu, per exemple Riddington 1988 sobre caçadors-recol·lectors subàrtics i Read 1955 sobre una comunitat de les terres altes de Nova Guinea; Morris 1994: 153; 2004: 173-190).

Murray Bookchin fou una figura controvertida. Socialista llibertari, la defensa de Bookchin dels consells ciutadans i l'autogestió municipal, el seu èmfasi en la ciutat com a comunitat ecològica en potència, i les crítiques estridents a la misantropia i l'eco-misticisme dels ecologistes profunds (*deep ecologists*), eren al centre de molts debats acalorats. També va causar furor entre molts anarquistes contemporanis per la seva dura, fins i tot mordaç, crítica al que ell va descriure com «estil

de vida anarquista», o el que es va acabar coneixent com a *nou anarquisme* (veure més avall) (Bookchin 1995b).

L'aproximació dialèctica processual de Bookchin i la seva idea de la història, atenta a les consecucions de l'esperit humà, el van portar inevitablement a interessar-se pels estudis antropològics. Les principals influències en la seva obra van ser Paul Radin i Dorothy Lee, ambdós estudiosos sensibles de les cultures natives d'Amèrica, uns estudiosos que, talment com Irving Hallowell, han estat llargament oblidats en les històries contemporànies de l'antropologia.

En el seu llibre *The Ecology of Freedom* (1982), Bookchin dedica un capítol al que ell anomena «la societat orgànica» posant de relleu els trets més importants dels primers grups humans i de les societats tribals: igualtat primordial i absència de valors coercitius o de dominació; sentiment d'unitat entre els individus i la comunitat de parentiu; sentit de propietat comunal i èmfasi en l'ajuda mútua i els drets d'usdefruit; i, finalment, una relació d'harmonia recíproca i no de dominació entre els pobles tribals i el món natural.

Bookchin va rendir sempre tribut a Kropotkin, reconeixent-lo com un dels pioners del pensament ecològic, a més de figura important del moviment anarquista. I, com Kropotkin, Bookchin considerava que es podien extreure lliçons i inspiració de la cultura i la vida social de les comunitats basades en el parentiu, en comptes de idealitzar-les com una mena d'ideal utòpic o intentar emular la vida dels caçadors-recol·lectors.

Donat que, en efecte, les societats tribals o basades en el parentiu estan mancades d'estructura de classes i d'institucions estatals i que no s'articulen per la lògica del

capitalisme, podrien ser descrites amb justícia com una forma d'anarquia —una societat sense govern. Però tant Kropotkin com Bookchin recordaven que la formació d'una societat anarquista no significava un retorn al passat sinó el plantejament d'un projecte polític que implicava la necessitat de crear, com diuen els contemporanis, *el món de nou* (Per un debat sobre el llegat polític de Bookchin veure Morris 2009 i White 2008).

Pierre Clastres fou a la vegada anarquista i antropòleg. El seu clàssic treball sobre les comunitats índies de Sud Amèrica, especialment de la selva Guayaki (Ache), es titula significativament *Society Against the State* (1977). Com Tom Paine i els primers anarquistes, Clastres fa una clara distinció entre societat —la vida social humana— i l'Estat, i afirma que l'essència de les societats «arcaiques» —ja siguin caçadors-recol·lectors o pobles horticultors (neolítics)— és que han institucionalitzat els mitjans efectius per evitar que el poder sigui separat de la vida social. Clastres lamenta el fet que la filosofia política occidental sigui incapaç de veure el poder excepte en termes de «relacions jerarquitzades i autoritàries de comandament i obediència» (1977:9) i que, per tant, s'equipari poder i Estat.

Repasant la literatura etnogràfica sobre els pobles de Sud Amèrica (deixant de banda l'Estat Inca) Clastes sosté que es distingien pel seu «sentit de democràcia i gust per la igualtat» (1977:20) i que fins i tot els caps locals estaven desproveïts de poder coercitiu. Allò que constituïa l'entramat bàsic de la societat arcaica, segons Clastes, era l'intercanvi —mentre que el poder coercitiu era en essència la negació de la reciprocitat. Clastes sostenia que l'agressivitat de les comunitats tribals

havia estat summament exagerada i que una economia de subsistència no implicava de cap manera una lluita sens fi contra la fam, ja que en circumstàncies normals hi havia abundància i varietat d'aliments. Aquestes comunitats eren essencialment igualitàries, i la gent tenia un gran control sobre la seva pròpia vida i activitat de treball.

Per a Clastres, el trencament decisiu entre les societats arcaiques i les històriques no fou la revolució neolítica i l'adveniment de l'agricultura, sinó la revolució política que va implicar la intensificació de l'agricultura i l'emergència de l'Estat. Els punts claus de l'anàlisi de Clastres han estat confirmats per John Gledhill (1994), els escrits del qual constitueixen una crítica molt valuosa de la teoria política occidental que identifica poder amb autoritat coercitiva. Gledhill proposa mirar la història menys en termes de tipologies i més com un procés històric en el que les comunitats humanes han tractat de mantenir la seva pròpia autonomia i s'han resistit a les intrusions centralitzadores i l'explotació inherents a l'Estat.

Més recentment, David Graeber (2004: 24-25) ha suggerit que Clastres (juntament amb Mauss i les seves reflexions sobre l'intercanvi de dons) ha sigut la base d'una teoria del «contrapoder revolucionari». Aquest contrapoder, que consisteix en institucions socials que funcionen com a oposició tant al poder estatal com a les intrusions capitalistes, ha estat reconegut de fa temps, com diu Graeber, pels radicals. Però Clastres i Mauss, escriu Graeber, suggerien una cosa fins i tot més radical: que el *contrapoder* existeix en totes les societats, fins i tot en aquelles desproveïdes d'Estat i mercats. Tot pregonant això com un nou descobriment,

Graeber obvia el fet que Kropotkin, més de cent anys abans, ja estava subratllant que la gent normal sempre havia resistit la intrusió de les *minories deleroses de poder*, a través del parentiu o les comunitats locals, o a través dels gremis o les comunes ciutadanes (*city comunes*) en el període medieval. Al llarg de la història, explicava Kropotkin, «fetillers, profetes, sacerdots i caps d'organitzacions militars» han intentat establir el seu poder i autoritat sobre la gent normal, i la gent sempre s'hi ha resistit. Per tant en aquest sentit, conclou Kropotkin, els delerosos per governar i la gent comuna, com els anarquistes, han coexistit al llarg de la història de la Humanitat (Baldwin 1970: 147).

Mentre que per a Bookchin i Clastres la dominació política i la jerarquia comencen amb la intensificació de l'agricultura i el sorgiment de l'Estat, per a **John Zerzan** la domesticació de plantes i animals proclama l'acabament d'una era en que els humans vivien una autèntica vida lliure. L'agricultura és una forma d'alienació; implica una pèrdua de contacte amb els món de la natura i una mentalitat de control. L'adveniment de l'agricultura suposa per tant el final de l'edat de la innocència i la mort de l'edat d'or, com els humans que deixaren el Jardí de l'Edèn, tot i que l'Edèn no s'identifica amb un jardí sinó amb l'existència caçador-recol·lectora. Donada la seva defensa de l'anarco-primitivisme no sorprèn que Zerzan (1988, 1994) es basi en dades antropològiques per validar les seves teories i retratar els caçadors-recol·lectors com igualitaris, autèntics i com «l'adaptació més reeixida i duradora mai aconseguida per la Humanitat» (1988:66). Fins i tot la cultura simbòlica i el xamanisme associats als caçadors-recol·lectors són vistos per

Zerzan com un intent de manipular i controlar la natura i la resta d'humans.

John Zerzan presenta una visió apocalíptica, fins i tot potser gnòstica. El nostre passat caçador-recol·lector és descrit com una era idíl·lica de virtut i vida autèntica. Els aproximadament vuit mil anys d'història humana després de la caiguda (agricultura) són vistos com un període de tirania i control jeràrquic, una rutina mecànica sense lloc per a l'espontaneïtat que implica l'anestèsia dels sentits. Tots aquells productes de la imaginació creativa humana —armes, art, filosofia, tecnologia, ciència, vida a les ciutats, cultura simbòlica— són vistos negativament per Zerzan, de forma bastant monolítica.

El futur, se'ns diu, és *primitiu*. El que Zerzan no ens diu és com es podrà fer això en un món que actualment sustenta més de sis mil milions de persones (hi ha dades que demostren que l'estil de vida caçador-recol·lector només és capaç de mantenir d'una a dues persones per cada 2,5 quilòmetres quadrats), o si el *futur primitiu* implica o no un retorn al mode de subsistència caçador-recol·lector. Deixaré que altres jutgin si aquest tipus d'imatges de primitivisme verd són simptomàtiques de l'estranyament del món natural per part dels intel·lectuals i urbanites rics, tal com Roy Ellen (1986) i Murray Bookchin (1995 A; 120-146) han suggerit.

Però el que és certament important del treball de Zerzan és l'afirmació de que els caçadors-recol·lectors eren en molts aspectes «anarquistes de l'edat de pedra». Tal i com Zerzan indica: la vida en una societat «primitiva» era una constant d'oci, igualtat de gènere i intimitat amb el món natural i sensual. Tot això, en efecte, ho va remarcar Kropotkin fa molt

de temps, però a diferència de Zerzan, Kropotkin no ignorava les limitacions ni els aspectes jeràrquics de la vida tribal, ni tampoc la natura agressiva de certes tradicions.

Hi ha hagut moltes crítiques als aspectes més aviat utòpics de l'anarco-primitivisme de Zerzan. Giorel Curran (2006: 42) fa un repàs de les principals crítiques realitzades a l'eco-primitivisme de Zerzan (misanthrop, fantasiós, irremeiablement romàntic, menyspreador de la potencialitat humana per la creativitat i la innovació), però curiosament no ens indica l'origen d'aquestes crítiques, ni tampoc no ens aclareix si hi està d'acord o no. D'una manera similar, David Graeber, descriu gràficament les limitacions polítiques de Zerzan i qualifica fins i tot «d'absurda» la idea del retorn al paleolític, però tot seguit suggereix que no s'ha de prendre com una «ideologia» (què és, sinó?) i que ell no està fent una crítica al primitivisme (2009: 217-8; però per a crítiques a l'anarco-primitivisme veure Albery 2006: 178-84, Bookchin 1995b: 34-49, McQuinn 200, Sheppard 2003).

4. Reflexions sobre el *nou* anarquisme

A l'època de les protestes de Seattle i altres mobilitzacions anti-capitalistes al tombar de l'actual centúria, els mitjans de comunicació i alguns acadèmics anarquistes anunciaren l'emergència d'un fenomen completament nou: el *nou anarquisme*. En una sèrie de llibres i publicacions anarquistes, el corrent principal i més antic de l'anarquisme, l'anarquisme combatiu, fou declarat «obsolet» o «passat de moda», o menyspreat per «esquerrós», com si no tingués en absolut cap rellevància per als activistes radicals actuals (Black 1997,

Kinna 2005, McQuinn 2002, Newman 2001, Purkis i Bowen 1997).

Aquest *nou anarquisme*, o *anarquisme post-esquerra*, o simplement *post-anarquisme*, va ser virtualment identificat amb els anarquistes de les mobilitzacions anti-globalització, o almenys era vist com en el *cor* de les manifestacions. D'aquesta manera se'ns feia saber que aquest *nou anarquisme*, com a nou paradigma o com a forma completament nova de fer política, reemplaçava en essència el *vell* anarquisme combatiu que s'associava no només, certament, a Bakunin i Kropotkin, sinó que havia estat adoptat per generacions d'anarquistes i activistes al llarg del segle vint, des de Goldman, Rocker i Landauer a principis del segle vint, fins a Bookchin, Colin Ward i Noam Chomsky en dècades més recents.

Segons Ruth Kinna (2005: 21-37), aquest *nou anarquisme* consisteix en una mena de pastitx més aviat esotèric de diverses tendències polítiques, com són: l'anarco-primitivisme de John Zerzan (1994), l'anarco-capitalisme de Murray Rothbard i Any Rand, el *terrorisme poètic* que deriva de Nietzsche i l'avantguarda i que ha estat adoptat amb fervor per Hakim Bey (1991) i John Moore (2004) con la nova *anarquia ontològica*, l'individualisme de dretes dels admiradors del hegelianisme d'esquerres Max Stirner (McQuinn 2002) i, finalment, l'anarquisme postestructuralista defensat per Todd May (1994) i Saul Newman (2001) que deriva dels escrits dels filòsofs acadèmics francesos Derrida, Deleuze, Foucault i Lyotard.

El que aquestes perspectives tan diverses tenen en comú és que, igual que el Nou Laborisme i el Post Marxisme, han repudiat el socialisme, juntament amb l'anarco-sindicalisme i

la lluita de classes, amb la idea que «la lluita dels treballadors per l'emancipació econòmica» és la clau de la revolució anarquista, tal i com Ruth Kinna (2005: 25) indica. Com si els anarquistes haguessin vist el proletariat industrial com l'agent únic de la revolució social o l'anarcosindicalisme com la única forma de lluita de classes.

En un altre lloc he ofert algunes reflexions crítiques sobre aquest auto-anomenat *nou anarquisme* (Morris 2008), emfasitzant que no hi ha res particularment nou ni original en aquests diversos corrents de pensament polític, que han existit des de finals del segle dinou. De fet, és difícil d'entendre que qualsevol acadèmic pugui classificar Ayn Rand com a anarquista (e.g. Kinna 2005:35; Tormey 2004:119), ja que Any Rand era una egoista radical que defensà de mode estrident el lliure mercat capitalista i un Estat mínim però coercitiu (Morris 1996: 183-92).

Podrien fer-se, tanmateix, algunes reflexions sobre aquest auto-anomenat *nou anarquisme*.

En primer lloc, és una mica enganyós identificar el que es coneix com a moviment anti-globalització amb l'anarquisme, i ja no diguem amb el *nou anarquisme*. Perquè les protestes anti-capitalistes constituïren una aliança d'activistes radicals provinents de tot l'espectre polític.

Això incloïa activistes de sindicats i organitzacions tals com el Partit dels Treballadors del Brasil (que van acollir el primer Fòrum Social Mundial de Porto Alegre el 2001) que intentava protegir els treballadors dels efectes adversos del neo-liberalisme i simplement volia reforçar el poder de l'Estat-nació (Bourdieu 1998). Incloïa també reformistes liberals, tals com les icones mediàtiques Noreena Hertz (2001), Naomi

Klein (2007) i Susan George (2004) les quals, a la manera keynesiana, simplement desitjaven humanitzar el capitalisme i fer-lo més benigne a través d'un Estat socialista. Ni Hertz, ni Klein, ni George eren en cap sentit anti-capitalistes, George estava associada amb l'organització francesa «Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne» (ATTAC) que simplement defensava posar una taxa sobre els moviments de capital.

Les protestes també van incloure molts ecologistes radicals, alguns dels quals, com George Monbiot (2006), defensaven la repressió del govern i les polítiques totalitàries. Finalment, incloïa diversos partits marxistes, tant autonomistes com marxistes-leninistes, representants de diversos moviments indígenes i una varietat de ONG concernides amb els drets humans, controls fronterers, pobresa, fàbriques clandestines i qüestions ambientals. El moviment anti-globalització (o anti-capitaista) era per tant un moviment extremadament divers i cal reconèixer que els anarquistes, tot i expressar-hi el seu ethos participatiu, representaven una minoria distintiva en les protestes anti-capitalistes del Forum Social Mundial. De tota manera, com ha dit un altre autor, *l'ànima* del moviment anti-capitalista era anàrquica en el seu rebuig als partits polítics i el seu compromís amb l'acció directa (Sheehan 2003: 12, per uns útils estudis del moviment anti-capitalista veure: Callinicos 2003, Schalit 2002, Tormey 2004, i sobre el rol dels anarquistes en aquest moviment: Curran 2006, Day 2005, Epstein 2001).

En segon lloc, hi ha hagut una tendència a suggerir que en les protestes anti-globalització els anarquistes eren tots

nous-anarquistes. És a dir, que la majoria dels anarquistes contemporanis són o seguidors del primitivisme o l'avantguarda i l'ala dreta de l'individualisme de Max Stirner (com va ser expressat pels editors de *Anarchy*, 2009, 67:51) , o s'infereix que són seguidors de l'anarquisme postestructuralista (Mueller 2003).

No obstant això, en la seva vivaç introducció a l'anarquisme, Sheehan afirma que amb el seu rebuig a la política electoral i el seu compromís envers l'acció directa, l'anarquisme del moviment anti-capitalista estava «en ferma sintonia amb l'esperit del socialisme llibertari» (1003:12), que no és més que el *vell* anarquisme defensat per Kropotkin i els primers anarquistes combatius.

De forma similar, en el seu estudi pioner sobre l'anarquisme a la Gran Bretanya, Ben Franks suggereix que les principals corrents anarquistes que operen a la Gran Bretanya s'identifiquen a sí mateixes primerament amb l'anarcosindicalisme o l'anarco-comunisme —o amb el comunisme municipalista i el marxisme autònom (2006:162)— això és, novament, amb les formes del socialisme llibertari.

També és interessant fer notar que en una col·lecció recent d'assajos sobre anarquisme acadèmic (Amster et al 2009) es fan poques mencions del *nou anarquisme*. Apart d'una breu referència sobre Stirner, gairebé no hi ha cap menció en el text a Ayn Rand i l'anarco-capitalisme, el terrorisme poètic de Hakim Bey, o l'anarco-primitivisme de Zerzan. En canvi, a diferència d'alguns dels *nou anarquistes* i dels marxistes detractors del anarquisme combatiu, molts dels autors d'aquesta antologia s'internen amb profunditat en l'obra de Proudhon, Kropotkin i Goldman. De fet, dos dels autors

que participen en aquest volum, Ruth Kinna i Alex Pritchard (2009: 277), diuen explícitament que pels anarquistes del futur és vital un *retorn* als coneixements teòrics i històrics que van oferir els primers anarquistes.

En tercer lloc, molts intel·lectuals contemporanis semblen patir alguna mena d'amnèsia històrica, i tenen l'estranya i equivocada impressió de que el moviment anarquista va entrar en una mena d'hibernació després de la Guerra Civil Espanyola, només per reaparèixer al mig de l'escenari a Seattle marcant el començament del *nou anarquisme* o alguna mena de política.

Deixant de banda els activistes del *Freedom Group* durant la segona Guerra Mundial —quan diversos anarquistes van ser empresonats (Marshall 1992: 492) aquests intel·lectuals semblen no estar al corrent que els anarquistes han estat implicats i han tingut una forta presència (i ho escric des de l'experiència personal) en totes les principals protestes i mobilitzacions que s'han esdevingut en els darrers cinquanta anys. Protestes i acció directa en contra de la Guerra del Vietnam, en contra del sistema d'Apartheid a Sud Àfrica, en contra de la proliferació d'armament nuclear, en contra de projectes diversos sobre el medi ambient i en contra dels perversos impostos per cens (*poll tax*)— en totes aquestes protestes els anarquistes hi estaven implicats. De fet, els anys seixanta hi va haver un increment tal de les activitats anarquistes que l'historiador marxista Eric Hobsbawm es va veure empès a escriure el seu més aviat vacu assaig *Reflections of anarchism* (1973). El seu principal argument era que la crida de l'anarquisme era més emocional que intel·lectual, que la seva política era una forma d'extremisme, que era quelcom que

pertanyia a l'era pre-industrial, i que s'assimilava lògicament al neo-liberalisme de Milton Friedman.

Anarchism alive! (Gordon 2008)? De fet no ha mort mai! I descriure Kropotkin com a «post-anarquista» (Day 2005: 121-3) simplement indica com d'ombrívol pot arribar a ser intentar reinventar una forma nova d'anarquisme.

Finalment, deixeu-me que em centri en les diverses crítiques al *vell* anarquisme que han fet els acadèmics, especialment els marxistes i els post-anarquistes.

En què consisteix aquesta crítica?

Penso que pràcticament podem ignorar la crua interpretació de l'anarquisme que ofereixen els marxistes-leninistes contemporanis. Bàsicament, l'anarquisme els sembla autoritari i antidemocràtic, i que amaga una forma de dictadura secreta (Blackledge 2010, Zizek dins Schalit 2002: 72). Això representa una paròdia de l'anarquisme i simplement reproduïx l'opinió més aviat esbiaixada de Marx sobre la política de Bakunin.

En contrast, la principal crítica a l'anarquisme combatiu suggerida pel *nou* o el *post* anarquisme (per exemple, Brown 1993, May 1994, Newman 2001) es focalitza en el següent:

Que els primers anarquistes com Kropotkin no van ser més que teòrics anti-Estat i que no van ser capaços de reconèixer altres formes més subtils de poder i opressió.

Que concebien l'ésser humà com a posseïdor d'una essència benigna fixa, inalterable.

Que estaven obsessionats amb el poder dels treballadors i la lluita de classes i que per tant no tenien cap sensibilitat ecològica.

I, finalment, que adoptaven acríticament el projecte de la Il·lustració, i per tant negligien la cultura, la poesia, les arts i la imaginació.

Crec que aquestes crítiques freguen la caricatura i estan una mica fora de lloc, tal com he explicat més extensament en un altre lloc (Morris 2004: 207-220).

El que encara és més sorprenent és que quan els *nous anarquistes* —tant els individualistes stirnians com els postestructuralistes anarquistes— enumeren el que ells perceben que són les característiques essencials del *nou anarquisme* o del *nou estil* de fer política, invariablement proposen el següent: el rebuig de la política estatal o electoral, incloent els partits d'avantguarda i el govern representatiu; un rebuig del capitalisme i de totes les formes d'explotació, opressió i dominació; un èmfasi en l'ajuda mútua i la cooperació voluntària; l'alliberació del desig i un èmfasi en la llibertat (autonomia) de l'individu com un ésser social i expressiu; l'afirmació de la democràcia participativa i de les preses de decisió per consens; el reconeixement d'una relació intrínseca entre llibertat i igualtat; i, finalment, un accent en l'acció directa, incloent el teatre de carrer i l'alteració carnavalesca de l'estatus quo (veure, per exemple: Jarach 2002, Morland 2004, Mueller 2003, Newman 2004).

El que, per descomptat, els *nous anarquistes* són incapaços de reconèixer i subratllar és que tot l'anterior simplement reproduïx els principis bàsics que el *vell anarquisme* ha defensat i practicat durant més de cent anys mitjançant l'anarquisme combatiu.

Conclusions

He exposat fins aquí algunes reflexions sobre antropologia i sobre anarquisme, i he analitzat alguns dels lligams que hi ha entre l'antropologia com a disciplina acadèmica i l'anarquisme com a projecte polític. Kropotkin ha estat central en la meua anàlisi perquè considerava que en totes les societats humanes era possible trobar formes de vida social, patrons d'organització social i cultura, que fossin essencialment anarquistes —és a dir, voluntàries i no jeràrquiques i independents de formes de coerció i poder estatal. Amb el desenvolupament dels estats agraris, la vida social i cultural de la gent normal sovint va funcionar, segons Kropotkin, com una forma de *resistència* o *contrapoder* al poder estatal invasor.

En el meu estudi *Forest traders* (1982), escrit en una època en que els estudis de comunitats de caçadors-recol·lectors tendia a retratar-los com a societats isolades (e.g. Ehrenfels 1952, Lee i De Vore 1968), analitzo la vida socio-econòmica dels Pandaram de les muntanyes (*Hill Pandaram*), una comunitat de recol·lectors nòmades que viu en els boscos de les muntanyes Ghat de l'Índia meridional. En aquest estudi poso de relleu fins a quin punt la seva vida social i la seva cultura —el seu nomadisme, la seva organització social flexible i la seva reticència a tornar-se agricultors i esdevenir una societat sedentària— representaven un intent de conservar la seva autonomia com a gents del bosc, ja que el bosc implicava llibertat respecte al fustigament i l'explotació. Així, els pandaram tractaven de conservar la seva independència i integritat cultural malgrat les ridiculitzacions i assetjaments de les comunitats de castes de les planes, les

exaccions de l'Estat indi sobre el seus assentaments, i les intrusions de l'economia mercantil, centrada en el comerç de productes menors del bosc. La insinuació de que posant l'èmfasi en els factors socials externs que impacten sobre la vida social dels pandaram estic negant la seva agència social (Norstrom 2003:48-51) és totalment fal·laç. Tota l'etnografia és de fet sobre la seva agència social: com els pandaram es proveeixen de tot el que els cal per viure; com organitzen les relacions de parentiu i els campaments al bosc; i com a través del seu nomadisme i organització social flexible —i moltes altres estratègies— aconsegueixen mantenir un sentit d'autonomia i independència. I també emfatitzo, com han fet altres estudiosos dels pobles caçadors-recol·lectors (e.g. Riddington 1988), que entre els pandaram coeixsteixen un fort èmfasi en la independència i l'autonomia personal amb un èmfasi igual de fort en les relacions paritàries i en el compartir.

En el seminal estudi històric de James Scott sobre els pobles del sud-est asiàtic es dibuixa un escenari social similar, tot i que a una escala molt més ampla tant a nivell geogràfic com històric. Titulat *The Art of Not Being Governed*, porta el significatiu subtítol «Una història anarquista de les terres altes del sud-est d'Àsia», i en el prefaci es troba aquesta cita de Pierre Clastres:

«S'ha dit que la història dels pobles que tenen història és la història de la lluita de classes. Es podria dir amb no menys veracitat que la història dels pobles sense història és la història de la seva lluita contra l'Estat» (1977: 185-6).

En tant que intel·lectual liberal, Scott no fa cap exploració de la literatura anarquista, a part d'una breu menció a l'estudi de Clastres. No obstant això, el captivador i erudit llibre de Scott esbossa gràficament com els habitants de les muntanyes del sud-est asiàtic —a través del seu estil de vida nòmada, que comprèn recol·lecció i cultius itinerants, organització social flexible, identitats ètniques fluides, heterodòxia religiosa i un ethos igualitari— han mostrat durant aproximadament el darrer mil·lenni el que Scott descriu com a «comportament d'evitació de l'Estat». Bona part de la seva vida social, suggereix Scott, pot ser interpretada com un intent d'evitar la seva incorporació en els diversos Estats agraris del sud-est asiàtic.

Scott descriu el seu treball com «una història anarquista», però és essencialment un bon treball d'antropologia històrica i ratifica el valor permanent i la rellevància de construir connexions entre l'antropologia i l'anarquisme.

Reflections on Anthropology and Anarchism

Brian Morris

Prologue

Ever since David Graeber (2002) along with Tony Blair discovered that anarchists had a marked presence in the anti-globalization protests —beginning with the demonstrations against the world Trade Organization in Seattle in November 1999— there has been a resurgence of interest by academics and the media in the anarchist movement. Over the past decade several introductory texts have thus been published on anarchism, or as what Blair famously described as «the anarchist travelling circus!» (Goaman 2004, Sheehan 2003, Ward 2004, Kinna 2005). Even Marxist scholars have now begun to take anarchism seriously (Blackledge 2010), after a generation when Marxist-Leninists have dismissed anarchists as a bunch of anti-social rebels, mindless buffoons bent on chaos, violence and destruction. Even though they stressed liberty, anarchists like Bakunin, we are told, are in their

practices elitist and undemocratic (Draper 1990), but see Leier's biography (2006) of the real Bakunin.

In this paper I want to explore the links between anthropology, as an academic discipline, and anarchism as a social movement and political tradition, for in many ways, as I suggested in an earlier discussion (1998), there is an «elective affinity» between anthropology and anarchism. The paper consists of four parts. In **part one**, I discuss anthropology, emphasizing that it should be recognized as a dialectical social science, and I explore those anthropologists who have made links with anarchism. In **part two**, I outline anarchism as a political movement and philosophy; its distinction from other forms of radical politics —mutualism, reformism, radical individualism and Marxism; and the nature of anarchist politics— the forms of «direct action» that anarchists have advocated and practiced.

In **part three**, I focus on four anarchists —Kropotkin, Bookchin, Clastres and Zerzan— who have insightfully drawn on anthropological studies to develop their own specific form of anarchism and thus illustrate the close and potentially fruitful links between anarchism and anthropology.

In the wake of the protests against the World Trade Organization in Seattle, there has been a surge of interest in anarchism, and many academics have suggested that a completely new style of politics has emerged described as «the new anarchism». In **part four**, I offer some critical reflections on this «new anarchism» (or «postmodernism») suggesting that rather than being some new phenomenon it essentially reflects a resurgence of a form of politics that has its roots in

the writings of Bakunin, Kropotkin and other anarchists in the late nineteenth century.

I conclude the paper with a short discussion of a recent study by James Scott (2009) which well illustrates and re-affirms the «elective affinity» between anthropology and anarchism.

1. Anthropology: a dialectical science

More than a decade ago, Mario Bunge, like Karl Popper, described anthropology as the key social science, the most basic and comprehensive of all the social sciences. As he put it, «nothing human is alien to anthropology» (1998: 47). For anthropology, in spite of its diversity, has a certain unity of purpose and vision. It is unique among the human sciences in putting an emphasis and value both on cultural differences, thus offering a critique of the ethos of western capitalism, **and** in emphasizing peoples' shared humanity, thus enlarging our sense of moral community and placing humans squarely «within nature».

Anthropology has therefore always placed itself —as a comparative social science— at the «interface» between the natural sciences and the humanities. Equally significant, it has always put an emphasis on ethnography detailed empirical studies of specific cultures or social contexts.

Sadly, this «dual heritage» of anthropology, as Maurice Bloch (1998: 40) put it, which combined humanism and naturalism, interpretive understanding and scientific explanations of social phenomena, has recently come under attack from two types of extremists.

On the one hand, hermeneutic scholars, literary anthropologists and so-called postmodernists have repudiated the Enlightenment tradition of anthropology. They have thus attempted to reduce anthropology to semantics, or to ethnography —or even to autobiography! They have thus rejected history and social science, embraced a dubious moral and epistemic relativism and have become increasingly obsessed with symbolism and ritual (Clifford and Marcus 1986, see my critique 1997).

On the other hand, some anthropologists have gone to the other extreme. Influenced by socio-biology and its offshoot evolutionary psychology, they have advocated a reductive form of naturalism. This has involved the attempt to explain complex social institutions, such as religion or capitalism, in terms of purely cognitive mechanisms, or recourse is made to what Marx described as an «abstract» conception of the individual. For these ultra-Darwinian scholars, the explanation of social life and culture is to be sought solely in the way «the human mind works» (Barkow et al 1992, Himde 1999; for a critique of socio-biology and evolutionary psychology see Lewontin and Levins 2007).

There is then a serious need to avoid the hermeneutics and postmodernism embraced by many cultural anthropologists **and** the narrow positivistic approach of the evolutionary psychologists and socio-biologists. We thus have to re-affirm that anthropology is essentially a dialectical or historical social science (Morris 1997, Patterson 2009).

But there is a sense in which anthropology as social science has always been fundamentally concerned with the origins of human social life, and with the kinds of societies

that have been viewed as examples of anarchy, a society without a state. Indeed, Evans-Pritchard, in his classic study of *The Nuer* (1940), described their political system as «ordered anarchy». And long before David Graeber's (2004) plea for an «anarchist anthropology», Harold Barclay, in his useful and perceptive little book *People Without Government* (1982), was making the connections between anthropology and anarchism, and his text is significantly subtitled «The Anthropology of Anarchism». Barclay also makes the distinction between anarchy, an ordered society without government, and anarchism, a political movement and tradition that emerged towards the end of the nineteenth century (1982: 13).

It is worth recalling of course that many early anthropologists had affinities with anarchism. One of the earliest ethnographic texts was Élie Reclus' *Primitive Folk* (1903) which carried the subtitle «Studies in Comparative Ethnology». It is based on information derived from the writings of travellers and missionaries, and though it has the evolutionary flavour of books written at the end of the nineteenth century, it contains kind and sympathetic accounts of such people as the Apaches, Nayars, Todas and Inuit. Reclus favourably compares the moral and intellectual integrity of these cultures to that of so-called civilized states, and it is of interest that he used the now familiar term Inuit, which means «people», rather than the French term Eskimo. Élie Reclus was, of course, the elder brother and life-time associate of Élisée, the more famous anarchist-geographer (on the relationship between the two brothers, see Fleming 1988).

Another French anthropologist with anarchist sympathies was Celestin Bougle, who wrote not only a classical study of the Indian caste-system (which had a profound influence on Louis Dumont) but also an important study of Pierre-Joseph Proudhon. Bougle was one of the first to affirm, controversially in 1911, that Proudhon was a sociological thinker of standing (Bougle 1937). There was, in fact, a close relationship between the French sociological tradition, focussed around Emile Durkheim, and both socialism and anarchism, even though Durkheim was antagonistic to the anarchist stress on the individual, Durkheim was a kind of guild socialist (Luke 1973: 546). But his nephew Marcel Mauss was a revolutionary socialist with a strong interest in the co-operative movement, and he is, of course, renowned for his classical study of reciprocal exchange among clan-based societies —the essay on *The Gift* (1925). This work is not only in some ways an anarchist text, but one of the foundation texts of social anthropology, read by every budding anthropologists, following Evans-Pritchard, have always highlighted the importance of Marcel Mauss' political writings and his espousal of socialism (James and Allen 1998).

British anthropologists have less connection with anarchism, but it is worth noting that one of the dozens of British social anthropologists, A.R. Radcliffe Brown, was an anarchist in his early years. Alfred Brown was a lad from Birmingham who managed, with the help of his brother, to attend Cambridge University. There, two influences were important to him. One was the process philosopher Alfred North Whitehead, whose organism theory had a deep influence on Radcliff-Brown. The other was Peter Kropotkin,

whose writings he deeply imbibed. In his student days at Cambridge Radcliffe-Brown was known as «Anarchy Bown». Alas! The university ethos got to him, and he eventually became something of an intellectual aristocrat, changing his name to the hyphenated «A.R. Radcliffe-Brown». But, as Tim Ingold has written (1986: 153), Radcliffe-Brown's writings are permeated with a sense that social life is a process, although like most Durkheimian structural-functionalists, he tended to play down issues relating to conflict, power and history.

Over the past decade, as noted earlier, there has been an absolute flurry of interest in anarchism within the Academy. In fact, an inter-disciplinary subject has emerged called «Anarchist Studies», although some have derided and repudiated the very idea of studying anarchism as an «object of knowledge (Amster et al. 2009). But most of these studies, it must be said, tend to be in the fields of philosophy, political science and education, and there are very few anthropological studies of anarchism as a political movement (but see Gorman 2002, Graeber 2009, Franks 2006, Roca Martinez 2006).

But to turn now specifically to anarchism.

2. Anarchism or libertarian socialism

As a political movement and philosophy, anarchism has perhaps had the worst press. It has been ignored, maligned, ridiculed, abused, misunderstood and misinterpreted by writers on all sides of the political spectrum. Theodore Roosevelt, the American president, famously described anarchism as a «crime against the whole human race» (Tuchman 1966: 71), and in common parlance anarchy is

invariably linked with disorder, violence and nihilism. A clear understanding of anarchism is further inhibited by the fact that the term «anarchism» has been applied to a wide variety of different philosophers and individuals, as can be seen from Peter Marshall's (1992) well-known history of anarchism. Thus Gandhi, Spencer, Tolstoy, Beryaer, Stirner, Ayn Rand, Nietzsche, along with more familiar figures such as Proudhon, Bakunin and Kropotkin, have all been described as anarchists. This has enabled liberal and Marxist scholars to dismiss «anarchism» as a completely incoherent philosophy. It isn't. For what has to be recognized is that anarchism is fundamentally an historical movement and political tradition that emerged only around 1870, mainly among the working class members of the International Working Men's Association, widely known as the First International. Anarchism as a political movement and tradition thus emerged among the workers of Spain, France, Italy and Switzerland, and between 1870 and 1930 anarchism spread throughout the world (Van Derwalt and Schmidt 2009).

Besides Bakunin, who was a key inspiration of this political movement, its main proponents included Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Louise Michel, Jean Grave, Carlo Cafeiro, Emma Goldman, Rudolf Rocker and Alexander Berkman. At the end of the nineteenth century Kropotkin described «anarchist communism» as the main current of anarchism, but in fact it was virtually synonymous with anarchism, otherwise known as libertarian or revolutionary socialism, or more recently, as class struggle anarchism.

There were, of course, other strands of anarchism at the end of the nineteenth century, but it is important to note that class

struggle anarchism was not the creation of academic scholars, but, as Kropotkin always stressed, emerged from within working class activism. There is also a sense, as we shall see, of anarchism as a libertarian socialist impulse or sensibility that has existed throughout human history (Baldwin 1970: 287-89; Marghall 1992).

Anarchism was viewed by Kropotkin as a synthesis of radical liberalism with socialism or communism which implied a repudiation of capitalism. This synthesis was well-illustrated by Bakunin's famous adage: «That liberty without socialism is privilege and injustice, and that socialism without liberty is slavery and brutality» (Lehning 1973: 110).

The tendency of Marxists and Stirnerite individualists to make a radical dichotomy between anarchism and socialism is therefore, on both conceptual and historical grounds, quite misleading and distorts our understanding of socialism.

Anarchism, or at least class struggle anarchism, can be defined in terms of four essential tenets or principles.

Firstly, anarchism is a rejection of state power, and all forms of hierarchy and oppression, a critique of all forms of power and authority that inhibit the liberty of the individual, viewed, of course, as a social being, not as a disembodied ego, or as some abstract possessive individual, even less as a fixed being or essence.

Secondly, it entailed the complete repudiation of the capitalist market economy, along with its wage system, private property, its competitive ethos and the ideology of possessive individualism. In fact, the early class struggle anarchists were fervently anti-capitalists, referring to the wage system as «wage slavery».

Thirdly, it expressed a vision of a society based solely on mutual aid and voluntary co-operation, a form of social organization that would promote and enhance both the fullest expression of human liberty and all forms of social life that were independent of both the state and capitalism. The class struggle anarchists thus believed in voluntary **organization**, not in chaos, ephemerality or «anything goes», and they viewed both tribal or kin-based societies and everyday social life in more complex societies as exhibiting many of the principles of anarchy.

Fourthly; like liberalism and Marxism, anarchism embraced the radical aspects of the Enlightenment —a stress on the importance of critical reason and science, and a rejection of all knowledge claims based on traditional authority, mystical intuition and divine revelation; a critique of «pure reason» and an emphasis on the importance of empirical knowledge; an acknowledgement of the historicity of nature and of all social life; the embrace of a cosmopolitan outlook; and finally, the affirmation of such universal human values as liberty, solidarity and equality. Anarchism was thus a form of ethical socialism.

In defining their own form of radical politics, Kropotkin and other class struggle anarchists around the turn of the twentieth century critiqued and repudiated four other forms of radical politics, all of which are still around and have their contemporary advocates. These are mutualism, radical individualism, reformism and Marxism. I shall briefly discuss each in turn.

1. Mutualism

Although Kropotkin acknowledged that Proudhon expressed libertarian sentiments and advocated a society without a state—and used the term anarchy to describe it—Kropotkin was always critical of the radical tradition that became known as mutualism, or as reformist anarchism. This tradition was also embraced by many American individualist anarchists, prominent among them being Josiah Warren, Lysander Spooner and Benjamin Tucker (Martin 1970). What the class struggle anarchists objected to with regard to mutualism was its stress on egoism, its affirmation of private property, petty commodity production and the wage system (and thus a market economy) and its justification of the use of violence to enforce contracts and defend private property (for contemporary discussions of mutualism see Adan 1992 and Carson 2004).

In the latter part of the twentieth century, mutualism was taken to the extreme with the development of anarcho-capitalism, associated with such iconic figures as Ayn Rand, Murray Rothbard and David Friedman. But it is doubtful if the nineteenth century mutualists and individualist anarchists, given their emphasis on liberty and their critique of both communism and capitalism, would have supported anarcho-capitalism. For it is a creed which trumpets free-market capitalism and simply replaces the state with private security firms (for a useful pamphlet on anti-capitalism and individualism, see Peacott 1991).

2. *Radical individualism*

At the end of the nineteenth century, Max Stirner's philosophy of egoism and the writings of the German philosopher Friedrich Nietzsche came into prominence in anarchist circles, particularly amongst the cultural avant-garde. The class struggle anarchists, of course, were not opposed to the arts and literature; the impressionist painter Camille Pissarro was, for example, an anarchist, and both Kropotkin and Goldman wrote important studies of literature. But although Goldman and Guy Aldred were clearly excited by the «free spirit» ethos expressed in Nietzsche's writings, the class struggle anarchists as a whole were critical of the radical individualism of both Stirner and Nietzsche. The strident egoism of Stirner, Kropotkin wrote, ran completely counter to the feelings of solidarity and equality that most people felt, and tended towards nihilism and a complete repudiation of moral feelings; Stirner viewing other people not as fellow human beings but as objects for his own enjoyment. On the other hand, Nietzsche's aristocratic individualism brought the would-be «individualist» dangerously close to those who imagine themselves to represent a superior «breed» of humanity—the *übermensch* (Baldwin 1970: 161-174).

In the recent decade, this form of radical individualism, which repudiates both socialism and class politics, has been given a new lease of life among advocates of the so-called «new anarchism» (see below), and some have virtually equated ultra-individualism with anarchy (Newman 2002, McQuinn 2002, Purkis and Bowen 2004).

3. *Reformism*

Anarchists were always critical of the idea that a radical socialist transformation could be achieved through the state, through political parties and the electoral system associated with the democratic state. They thus repudiated the well-known and well-trodden «parliamentary path» to socialism. This was the political strategy of the Fabian Society, the Labour Party in its early days and the German Social Democratic Party. The anarchists rejected representative government, and in terms of the nineteenth century were consistently «anti-parliamentarians» arguing that parliamentary politics was ultimately reformist, simply bolstering the capitalist system. This form of politics still has wide appeal, even among radical scholars such as Naomi Klein (2007) and Chantel Mouffee (2005), and those who wish to «reclaim the state» in an era of neo-liberalism and capitalist triumphalism. It should be noted that the anarchists repudiated the democratic state or representative forms of democracy, not direct democracy or participating decision-making. They supported local democratic assemblies and a co-federal system of politics.

4. *Marxism*

In the famous *Communist Manifesto* (1848), Marx and Engels emphasized that the aim of the revolutionary communist party was to organize the working-class —the proletariat— in order to achieve the «conquest of political power» by the proletarian party. Marx and Engels thus envisaged the establishment of a democratic «workers' state» in which all forms of production (including agriculture) as well as all transport, communication

and banking would be «owned» and administered through the nation state (Marx and Engels 1968: 52-3, Marx 1973: 328-9).

The Bolshevik Party under Lenin took the notion of the «dictatorship of the proletariat» seriously. The Bolsheviks acting as a «vanguard party» to achieve the «conquest of political power» (the state, which would then crush the capitalists). Eventually, after the socialist revolution, both Engels and Lenin suggested, the state would simply «whither away» (Lenin 1949: 59-62).

This form of state socialism (which for anarchists is a contradiction in terms!) is still advocated by contemporary Marxist-Leninists, exemplified by the Socialist Workers party and the League of Revolutionary Communism in France (Blackledge 2010, Harman 2007, Hearse 2007).

From the early days of the First International and the famous disputes between Marx and Bakunin, anarchists have always repudiated the kind of state socialism advocated by the Marxists. Kropotkin, for example, argued that to hand over the main sources of economic life to the state, whether this involved representative government or, as with the Bolsheviks —a party dictatorship—, would only lead to a new form of tyranny, one that could only be described as state capitalism (Baldwin 1970: 286). Rudolf Rocker put it even more succinctly when he suggested that the democratic (state) socialism of the Marxists would inevitably lead to state capitalism (1978: 238).

Shortly after the Seattle protest, the autonomist Marxist John Holloway produced a book entitled *Changing the World Without Taking Power* (2002). Holloway not only falsely equated revolutionary socialism with Marxism, but seemed blissfully ignorant of the fact that anarchists have been

advocating this political strategy for more than a century. Such historical amnesia is quite mind-boggling. Holloway and other autonomist Marxists need to be informed that anarchists have been advocating an alternative both to reformism and to the Marxist revolutionary party and the workers' state for well over a century.

Anarchist politics takes the form of various class struggles. These are generally known as forms of «direct action», viewed as in contrast to «political action», that is, political strategies involving the state. Essentially, there are distinct types of class struggle or direct action, namely:

1. insurrectionism, involving «propaganda by the deed», protests and illegal actions and armed struggles (van der Walt and Schmidt 2009: 128-132, Graeber 2009: 201-211);
2. anarcho-syndicalism, which places an emphasis on workers' struggles through trade unions and the workers' own organizations (Rocker 1938);
3. libertarian politics, as exemplified by Bookchin's advocacy of libertarian municipalism (Biehl 1998); And finally,
4. community activism. which entails direct action in everyday life, ordinary people acting for themselves, as Kropotkin put it, in various ways independently of both the state and capitalist institutions. It may involve establishing housing associations, food co-ops, affinity groups or independent schools, or simply organizing campaigns around environmental or community issues (Ward 1973).

These strategies are, of course, overlapping, and Kropotkin, it seems, advocated all four types of direct action.

Having outlined the nature of anarchist politics, I turn now to consider four anarchists who have drawn on anthropological studies in the development of their own political ideas.

3. Anarchists and anthropology

Anarchism as a political philosophy has had a minimal influence on anthropology, even though many influential anthropologists have been socialists or involved in radical politics. Examples are Franz Boas, Paul Radin, Robert Lowie, Eleanor Leacock and Stanley Diamond. But nevertheless several anarchist writers have drawn extensively on the work of anthropologists. Indeed there is a marked contrast between anarchists and Marxists with respect to anthropology, for while anarchists have critically engaged with ethnographic studies, the Marxist attitude to anthropology, with some notable exceptions, has usually been dismissive. In this respect Marxists have abandoned the broad historical and ethnographic interests of Marx and Engels themselves. Engels's well-known study *The Origins of the Family, Private Property and the State* (1884) is, of course, based almost entirely on Lewis Morgan's anthropological study *Ancient Society* (1887). Marx was a prodigious scholar and had a deep interest in ethnographic studies, and as Thomas Patterson has well-argued in his admirable study (2009), Marx was not only a political economist and a revolutionary socialist, but also a redoubtable anthropologist. However, when one examines the writings

of classical Marxists such as Lenin, Trotsky, Gramsci and Lukacs, and even more contemporary Marxists such as Adorno, Marcuse and Habermas, one has to admit that they tend to have a wholly Eurocentric perspective and a complete disregard for anthropology. In Chris Harman's *A People's History of the World* (1999), for example, human history seems to begin only with the emergence of the state and early civilizations, and there is little discussion of the kinds of issues raised by Kropotkin, and more recently James Scott (2009), namely, the way in which tribal or kin-based communities have attempted to cope with and challenge the intrusions of state power.

What is even more amazing is that the well-known but rather arid Marxist text *Precapitalist Modes of Production* (Hindness and Hirst 1975) not only suggested that the «objects» of theoretical discourse did not exist (and so rejected history completely as a worthwhile form of inquiry) but completely by-passed anthropological knowledge. This is matched by the dismissive attitude towards anarchism by other Marxist scholars, such as Hal Draper, Perry Anderson, Immanuel Wallerstein and E.P. Thompson, and, more recently Slavoj Žižek.

In examining these anarchists who have creatively engaged with anthropology, I will briefly discuss four writers: Kropotkin, Bookchin, Clastres and Zerzan.

Peter Kropotkin is a well-known anarchist, although he has generally been ignored by academic philosophers and political theorists. As both a geographer and anarchist, who in his early life travelled extensively in eastern Asia, Kropotkin had wide ethnographic interests. This is most clearly expressed in his classic text

Mutual Aid (1902). Here Kropotkin attempts to show that the domains of organic and social life were not characterized by laissez-faire competition, incessant conflict and the «survival of the fittest», as depicted by Herbert Spencer and Thomas Huxley, but rather by mutuality, co-operation and what was later described as symbiosis. Mutual aid was thus an important factor —though not the only factor— in the evolution of organic life, and particularly that of the human species. It was thus the ecological dimension of Darwin's thought, expressed in the last chapter of *The Origin of Species* (1859) that was crucial for Kropotkin; co-operation not struggle was a key factor in the evolutionary process, and this entailed a relational and not an atomistic epistemology.

Kropotkin's book gives lengthy accounts of the hunter-gatherers and such people as Buryat and Kabyle (now well-known through Bourdieu's writings), but also in the medieval city and in contemporary European societies. In a monograph on socialism edited by Chris Hann (1973), two articles on anthropology relate to Kropotkin, and specifically examine anarchy among contemporary kin-based societies. Alan Barnard looks at the issues of primitive communism among Kalahar hunter-gatherers, while Joanna Overing discusses anarchy and collectivism among the horticultural Piaroa of Venezuela. Barnard's essay has the subtitle «Kropotkin Visits the Bushmen», indicating that anarchy is still a live issue among some anthropologists.

Although countering the «caricature» of tribal life put out by the followers of Hobbes, who thought that humans lived in a «state of perpetual warfare», Kropotkin did not romanticize kin-based communities and was not an anarcho-primitivist.

He stressed the «creative genius» of human history. He thus emphasized the lack of private property and the importance of mutual aid and reciprocity in their social life, the encyclopaedic knowledge that tribal people had of the natural environment and the close and intimate relationship that often pertained between humans and animals; and, finally, the importance of kinship and of village assemblies in the organization of economic life and in the resolution of conflicts. But as a perceptive ethnographer, Kropotkin was not blind to the limitations of tribal life: infanticide and the abandonment of old people was often practised; raiding and feuds were common; secret societies and initiations that gave power to shamans and priests; and, finally, witchcraft beliefs and accusations were often disturbing influences within the community. The suggestion of one biographer that Kropotkin wished to replace the «tradition of authority» with the «authority of tradition» (Miller 1976: 183) is thus completely misplaced. For Kropotkin stood firmly in the Enlightenment tradition. It is also important to note that Kropotkin did not conceive of humans as having some fixed benign essence, as falsely portrayed by the poststructuralists, anarchist or otherwise (e.g., May 1994: 63-4, Patton 2000: 8).

But Kropotkin did make a clear distinction between the «abstract» individual (or ego) of liberal political theory, and what he described as «personalisms», a form of existential individualism that emphasized creative self-affirmation, autonomy and social agency within a community (Kropotkin 1970: 297) Thus Kropotkin highlighted that in tribal societies an emphasis on personal power and individual autonomy always co-existed with an equal emphasis on sharing, reciprocity and

mutual aid; individuality and sociality were both recognized and equally stressed (see, for example, Riddington 1988 on sub-Arctic hunter-gatherers and Read 1955 on a New Guinea highland community; Morris 1994: 153, 2004: 173-190).

Murray Bookchin was a controversial figure. A libertarian socialist, Bookchin's advocacy of citizens' councils and municipal self-management, his emphasis on the city as a potential ecological community, and his strident critiques of the misanthropy and eco-mysticism of the deep ecologists were at the centre of many heated debates. He also caused a furor among many contemporary anarchists by his harsh, even scathing, critique of what he described as «lifestyle» anarchism, or what came to be described as the «new anarchism» (see below) (Bookchin 1995b).

But Bookchin's process-oriented dialectical approach and his sense of history, alive to the achievements of the human spirit, inevitably led him to draw on anthropological studies. The main influences on his work were Paul Radin and Dorothy Lee, both sensitive scholars of Native American culture, scholars who, like Irving Hallowell, have largely been forgotten in contemporary histories of anthropology.

In his *The Ecology of Freedom* (1982), Bookchin devotes a chapter to what he terms «the organic society», emphasizing the important features of early human/tribal society: a primordial equality and an absence of coercive or domineering values, a feeling of unity between the individual and the kin community, a sense of communal property and an emphasis on mutual aid and usufruct rights and, finally, a relationship of reciprocal harmony rather than domination between tribal people and the natural world.

Bookchin always paid tribute to Kropotkin, recognizing him as one of the pioneers of ecological thought, as well as a significant figure in the anarchist movement. And like Kropotkin, Bookchin was concerned that we draw inspiration and lessons from the culture and social life of kin-based communities rather than romanticizing them as some utopian ideal or attempting to emulate the life of hunter-gatherers.

To the degree of course, that kin-based or tribal societies lack a class structure and state institutions, and do not articulate the logic of capitalism, they may be fairly described as a form of anarchy —a society without government. But both Kropotkin and Bookchin emphasized that the formation of an anarchist society did not imply a return to the past, but, rather, was a political project suggesting that we need to create, in contemporary parlance, «the world anew». (For discussions of Bookchin's political legacy see Morris 2009, White 2008).

Pierre Clastres was both an anarchist and an anthropologist. His minor classic on the Indian communities of South America, especially the forest Guayaki (Ache), is significantly titled *Society Against the State* (1977). Like Tom Paine and the early anarchists, Clastres makes a clear distinction between society —human social life— and the state, and argues that the essence of what he describes as «archaic» societies —whether hunter-gatherers or horticultural (Neolithic) peoples— is that effective means are institutionalized to prevent power being separated from social life. Clastres bewails the fact that the western political philosophy is unable to see power except in terms of

«hierarchized and authoritarian relations of command and obedience» (1977: 9) and thus equates power and the state.

Reviewing the ethnographic literature of the people of South America (apart from the Inca State), Clastres argues that they were distinguished by their «sense of democracy and taste for equality» (1977: 20) and that even local chiefs lacked coercive power. What constituted the basic fabric of archaic society, according to Clastres, was that of exchange-coercive power in essence being the negation of reciprocity. He contends that the aggressiveness of tribal communities has been grossly exaggerated and that a subsistence economy did not imply an endless struggle against starvation, for in normal circumstances there was an abundance and variety of food. Such communities were essentially egalitarian, and people had a high degree of control over their own lives and work activities.

For Clastres, the decisive break between archaic and historical societies was not the Neolithic revolution and the advent of agriculture, but the political revolution involving the intensification of agriculture and the emergence of the state. The key points of Clastres' analysis have been affirmed by John Gledhill (1994), whose writings provide a valuable critique of western political theory that identifies power with coercive authority. Gledhill suggests looking at history less in terms of typologies and more as a historical process in which human communities have endeavoured to maintain their own autonomy and have resisted the centralizing intrusions and exploitation inherent in the state.

More recently David Graeber (2004: 24-25) has suggested that Clastres (along with Mauss and his reflections on

gift exchange) has been the groundwork for a theory of «revolutionary counter power». This counter power, consisting of social institutions that set themselves in opposition both to state power and capitalist intrusions, has long been recognized, Graeber notes, among radicals. But Clastres and Mauss, he writes, suggest something even more radical, namely that «counter power» exists in all societies—even those lacking state and markets. Heralding this as a new insight, Graeber fails to mention the fact that Kropotkin, more than a hundred years ago, was emphasizing that the common people, through their kinship organizations and village communities—or through guilds or city communes in the medieval period—have always resisted the encroachments of «power-seeking minorities». Throughout history, Kropotkin argued, «sorcerers, prophets, priests and heads of military organizations» have endeavoured to establish their power and authority over the common people, and people have always resisted. Thus in a sense, Kropotkin concluded, «governmentalists and the common people as anarchists, have co-existed throughout human history» (Baldwin 1970: 147).

While for Bookchin and Clastres political domination and hierarchy begin with the intensification of agriculture and the rise of the state, for **John Zerzan** the domestication of plants and animals heralds the demise of an era when humans lived in an authentic free life. Agriculture is a form of alienation; it implies a loss of contact with the world of nature and a controlling mentality. The advent of agriculture thus entails an end to the age of innocence, and the demise of a golden age as humans left the Garden of Eden, though Eden is identified not with a garden but with a hunter-gathering existence. Given

his advocacy of anarcho-primitivism, it is hardly surprising that Zerzan (1988, 1994) draws on anthropological data to validate his claims and portray hunter-gatherers as egalitarian, authentic and as the «most successful and enduring adaptation ever achieved by humankind» (1988: 66). Even symbolic culture and the shamanism associated with hunter-gatherers are seen by Zerzan as implying an orientation to manipulate and control nature or other humans.

John Zerzan presents an apocalyptic, even perhaps a gnostic vision. Our hunter-gatherer past is described as an idyllic era of virtue and authentic living. The last eight thousand years or so of human history after the fall (agriculture) are seen as a period of tyranny and hierarchic control, a mechanized routine devoid of any spontaneity and involving the anaesthetisation of the senses. All those products of the human creative imagination —arming, art, philosophy, technology, science, urban living, symbolic culture— are viewed negatively by Zerzan in a rather monolithic fashion.

The future, we are told, is «primitive». How this is to be achieved in a world that presently sustains over six billion people (for evidence suggests that the hunter-gatherer life-style is only able to support one to two people per square mile) or whether the «future primitive» actually entails a return to hunter-gatherer subsistence Zerzan does not tell us. Whether such images of green primitivism are symptomatic of the estrangement of affluent urban dwellers and intellectuals from the natural (and human) world, as both Roy Ellen (1986) and Murray Bookchin (1995a: 120-146) suggest, I will leave others to judge.

But what is certainly important about Zerzan's work is the affirmation that hunter-gatherers were in many respects «stone age anarchists». As Zerzan puts it, life in a «primitive» society was lifeline of leisure, gender equality and intimacy with the natural and sensual world. All this, of course, was emphasized by Kropotkin long ago, but, unlike Zerzan, Kropotkin was not blind to the limitations of tribal life, the aggressive nature of certain traditions and the hierarchical aspects of tribal life.

There have been many critiques of the rather utopian aspects of Zerzan's anarcho-primitivism. Interestingly Giorel Curran (2006: 42) outlines some of the main criticisms of Zerzan's eco-primitivism —as being misanthropic, as fanciful and hopelessly romantic and as dismissive of the human potentiality for creativity and innovation, without ever indicating the source of such criticisms, or whether in fact she agrees with them. Similarly, David Graeber graphically outlines the limitations of Zerzan's politics, even describing as «absurd» the idea of a return to the Palaeolithic, but then suggests that this is not to be taken as an «ideology» (what else is it?) and that he is not offering a critique of primitivism (2009: 217-8; but for critiques of Zerzan's anarcho-primitivism see Albery 2006: 178-84, Bookchin 1995b: 39-49, McQuinn 2001, Sheppard 2003).

4. Reflections on the *new* anarchism.

Around the time of the Seattle protest and other anti-capitalist demonstrations at the turn of the present century, the media and a number of academic anarchists announced an emergence of an entirely new phenomenon: the «new

anarchism». In a series of books and in a number of anarchist publications, the earlier and main current of anarchism, class struggle anarchism, was declared to be «obsolete» or «outmoded», or dismissed as «leftism», and as having no relevance at all to contemporary radical activists. (Black 1997, Purkis and Bowen 1997, Newman 2001, McQuinn 2002, Kinna 2005).

This «new anarchism» or «post left anarchy» or simply «post anarchism» was virtually identified with the anarchists within the anti-globalization demonstrations, or at least seen as at the «heart» of the demonstrations. We are thus informed that this «new anarchism», as a new paradigm or as a completely new form of politics, has essentially replaced the «old» class struggle anarchism which was, of course, not only associated with Bakunin and Kropotkin, but was embraced by generations of anarchists and activists throughout the twentieth century, from Goldman, Rocker and Landauer in the early part of the century, to Bookchin, Colin Ward and Noam Chomsky in the more recent decades.

According to Ruth Kinna (2005: 21-37), this «new anarchism» consists of a rather esoteric pastiche of several political tendencies, namely, the anarcho-primitivism of John Zerzan (1994), the anarcho-capitalism of Murray Rothbard and Ayn Rand, the «poetic terrorism» that derives from Nietzsche and the avant-garde and has been embraced with fervour by Hakim Bey (1991) and John Moore (2004) as the new «ontological anarchy», the right-wing individualism of the devotees of the Left-Hegelian Max Stirner (McQuinn 2002) and, finally, the poststructuralist anarchism advocated by Todd May (1994) and Saul Newman (2001), which derives

from the writings of the French academic philosophers Derrida, Deleuze, Foucault and Lyotard.

What these truly diverse comments have in common is that, like New Labour and Post Marxism, they have repudiated socialism, along with anarcho-syndicalism and the class struggle, the idea that the «struggle by workers for economic emancipation» holds the key for an anarchist revolution, as Ruth Kinna (2005: 25) puts it. Not that anarchists had ever seen the industrial proletariat as the sole agent of the social revolution, or anarcho-syndicalism as the only form of class struggle.

I have elsewhere offered some critical reflections on this so-called «new anarchism» (2008), emphasizing that there is nothing particularly new or original about these various currents of political thought, which have been around since the end of the nineteenth century. In fact, it is hard to conceive how any scholar can interpret Ayn Rand as an anarchist (e.g., Kinna 2005: 35, Tormey 2004: 119) —for Ayn Rand was a radical egoist who stridently advocated free market capitalism and the minimal but coercive state (Morris 1996: 183-92).

A number of reflections may, however, be made about this so-called «new anarchism».

Firstly, it is quite misleading to identify what was generally known as the anti-globalization movement with anarchism, let alone with the «new» anarchism. For the anti-capitalist protests were an alliance of radical activists from across the political spectrum.

It included trade union activists and representatives of such organizations as the Brazilian Workers' Party (which hosted the first World Social Forum in Porto Alegre in 2001)

who wanted to protect workers from the adverse effects of neo-liberalism, and merely wanted to bolster the power of the nation-state (Bourdieu 1998). It included reformist liberals, such as the media icons Noreena Hertz (2001), Naomi Klein (2007) and Susan George (2004), who all in Keynesian fashion simply sought to humanize capitalism and make it more benign through a socialist state. Neither Hertz, nor Klein, nor George were in any sense anti-capitalist; George is associated with the French organization Association for the Taxation of Financial Transactions to Aid Citizens (ATTAC), which simply advocated putting a tax on the movement of capital.

The protests also included many radical ecologists, some of whom, like George Monbiot (2006), advocate government repression and totalitarian politics. Finally, it included various Marxist parties, both Autonomist and Marxist-Leninist, representatives of various indigenous movements and a variety of NGO's concerned with human rights, border controls, poverty, sweatshops and environmental issues. The anti globalization (or anti-capitalist) movement was thus an extremely diverse movement, and, though it expressed a participating ethos, it must be recognized that anarchists formed a distinct minority in the anti-capitalist protests and the World Social Forum. Even though, as one writer has put it, the «soul» of the anti-capitalist movement was anarchistic in its disavowal of political parties and its commitment to direct action (Sheehan 2003: 12). For useful studies of anti-capitalist movement see Schalit 2002, Callinicos 2003, Tormey 2004, and for the role of anarchists within the movement Epstein 2001, Day 2005, Curran 2006).

Secondly, there has been a tendency to suggest that the anarchists within the anti-globalization protests were all «new anarchists». Indeed, the majority of contemporary anarchists are either the devotees of primitivism, the avante garde and the right wing individualism of Max Stirner (as expressed by the editors of «Anarchy» 67 (2009:51) or it is implied that they are adherents of poststructuralist anarchism (Mueller 2003).

Yet Sheehan's lively introduction to anarchism affirms that, in its disavowal of electoral politics and in its commitment to direct action, the anarchism within the anti-capitalism movement was «firmly in the spirit of libertarian socialism» (2003: 12), that is, the «old» anarchism advocated by Kropotkin and the early class struggle anarchists.

Similarly, in his pioneering study of anarchism in Britain, Ben Franks suggests that the main anarchist currents operating in Britain identify themselves primarily with anarcho-syndicalism or anarcho-communism —or with council communism and autonomous Marxism (2006: 162)— that is, again, with forms of libertarian socialism.

It is also of interest to note that a recent collection of essays on academic anarchism (Amster et al, 2009) made little mention of the «new anarchism»; apart from a brief discussion of Stirner, there was hardly any mention of the text of Ayn Rand and anarcho-capitalism, the poetic terrorism of Hakim Bey or the anarcho-primitivism of Zerzan. Moreover, unlike some of the «new anarchists» and the Marxist detractors of class struggle anarchism, many of the contributors to this anthology draw insightfully on the works of Proudhon, Kropotkin and Goldman. In fact, two contributors, Ruth Kinna and Alex Pritchard (2009: 277), explicitly argue that

a «return» to the theoretical and historical insights offered by the early anarchists is vital to any anarchist future.

Thirdly, many contemporary scholars seem to suffer from some kind of historical amnesia, and have the strange and mistaken impression that the anarchist movement went into some kind of hibernation after the Spanish Civil War, only to re-emerge when they arrived on the scene in Seattle to usher in «new anarchism» or some kind of politics.

Leaving aside the activities of the Freedom Group during the Second World War, when several anarchists were imprisoned (Marshall 1992: 492), these scholars seem to be unaware that anarchists have been around and have a marked presence (and I write from personal experience) in all the major protests and demonstrations that have occurred over the past fifty years. Protests and direct action against the Vietnam War, against the Apartheid system in South Africa, against the proliferation of nuclear weapons, against various environmental projects and against the iniquitous poll tax—all these protests have involved anarchists. Indeed there was such an upsurge of anarchist activities in the 1960's that the Marxist historian Eric Hobsbawm was provoked into writing his rather inane «Reflections on Anarchism» (1973). His main argument was that the appeal of anarchism was emotional rather than intellectual, its politics a form of extremism, that it belonged to a pre-industrial era and was logical akin to the neo-liberalism of Milton Friedman.

Anarchy Alive! (Gordon 2008)? It never actually died! And to describe Kropotkin as a «post anarchist» (Day 2005: 121-3) simply indicates the shallowness of trying to re-invent some new form of anarchism.

Finally, let me turn to the various critiques of the «old» anarchism that have been bandied about by academic scholars, specifically the Marxists and the post anarchists.

What does this critique entail?

I think we can almost ignore the crude interpretation of anarchism proffered by contemporary Marxists-Leninists. Essentially they view anarchism as being authoritarian and undemocratic, and as involving some form of secret dictatorship (Zizek in Schalit 2002: 72, Blackledge 2010). This represents a travesty of anarchism, and simply replicates Marx's rather biased assessment of Bakunin's politics.

In contrast, the main critique of class struggle anarchism suggested by the «new» or the «post» anarchists (for example, Brown 1993, May 1994, Newman 2001) is focussed on the following:

That early anarchists like Kropotkin were only anti-state theorists and failed to recognize other more subtle forms of power and oppression;

That they conceived of the human subject as having a fixed, unchanging benign essence: that they were obsessed with workers' power and the class struggle and therefore lacked any ecological sensibility;

And, finally, that they uncritically embraced the Enlightenment project, and therefore neglected culture, poetry, the arts and the imagination.

Such criticisms I think are quite misplaced, and almost verge on caricature, as I have discussed more fully elsewhere (Morris 2004: 207-220).

What is even more surprising is that when the «new anarchists» —a whether Stirnerite individualists or

poststructuralist anarchists— spell out what they perceive to be the essential characteristics of the «new anarchism» or «postanarchism» or the «new style» of politics, they invariably suggest the following: the repudiation of statist or electoral politics, including the vanguard party and representative government; a rejection of capitalism and all forms of exploitation, oppression and domination; an emphasis on mutual aid and voluntary co-operation; the liberation of desire and an emphasis on the liberty (autonomy) of the individual as a social and expressive being; the affirmation of participatory democracy and consensus decision-making; the recognition of an intrinsic relationship between liberty and equality; and, finally, a stress on direct action, including street theatre and the carnivalesque disruption of the status quo (see, for example, Jarach 2002, Mueller 2003, Morland 2004, Newman 2004).

What, of course, the «new anarchists» fail to recognize and stress is that all the above simply replicates the basic principles of the «old» anarchism advocated and practised for more than a hundred years by class struggle anarchists.

Conclusions

I have above offered some reflections on both anthropology and anarchism, and have discussed some of the links between anthropology as an academic discipline and anarchism as a political project. Central to this discussion has been Kropotkin, who envisaged that in all human societies it was possible to find forms of social life, patterns of social organization and culture, that were essentially anarchistic,

that is, voluntary and non-hierarchical and independent of forms of coercion and state power. With the development of agrarian states, the social life and culture of the common people often functioned, Kropotkin argued, as a form of «resistance» or «counter power» to encroaching state power.

In my study *Forest Traders* (1982), written at a time when the studies of hunter gathering communities tended to portray them as social isolates (e.g., Lee and De Vore 1968, Ehrenfels 1952), I explored the socio-economic life of the Hill Pandaram, a nomadic foraging community living in the forests of the Ghat Mountains, South India. In the study I emphasized how much of their social life and culture—their nomadism, their flexible social organization, and their reluctance to take up agriculture and become a settled community—was an attempt to retain their autonomy as a forest people, for the forest entailed freedom from harassment and exploitation. Thus the Hill Pandaram attempted to retain their independence and cultural integrity despite being ridiculed and harassed by the caste-communities of the plains, the exactions of the Indian state bent on their development and settlement and the intrusions of a mercantile economy, focussed around the trade of minor forest products. The suggestion that in emphasizing the external social factors that impinge on Hill Pandaram social life I thereby deny them their social agency (Norstrom 2003: 48-51) is quite fallacious. The whole ethnography is in fact about their social agency; how the Hill Pandaram derive their basic livelihood, how they organize their kin relations and forest camps and how through their nomadism and flexible social organization—and many other ploys—they retain a sense of autonomy

and independence. And I emphasized too, like many other scholars of hunter-gatherers (e.g., Riddington 1988), that among the Hill Pandaram a strong emphasis on personal autonomy and independence co-existed with an equal emphasis on sharing and on egalitarian relationships.

A similar social scenario is depicted, but on a much larger scale, both geographically and historically, in James Scott's seminal historical study of the hill peoples of South East Asia. Entitled *The Art of Not Being Governed*, it significantly carries the subtitle: «An Anarchist History of Upland Southeast Asia», and it is prefaced by a quotation from Pierre Clastres:

«It is said that the history of peoples who have a history is the history of class struggles. It might be said with at least as much truthfulness, that the history of peoples without history is the history of their struggle against the state» (1977: 185-6).

As a liberal scholar, Scott never explores any of the anarchist literature, apart from a brief mention of Clastres's study. But Scott's scholarly and engaging text graphically outlines how the hill peoples of Southeast Asia —through their nomadic life-style, involving foraging and shifting cultivation, flexible social organization, fluid ethnic identities, religious heterodoxy and an egalitarian ethos— have over the past millennia exhibited what Scott describes as «state evading behaviour». Much of their social life, he thus suggests, can be interpreted as an attempt to avoid incorporation into the various agrarian states of Southeast Asia.

Scott describes his work as «an anarchist history», but it is essentially a fine work of historical anthropology, and affirms the continuing value and relevance of making connections between anthropology and anarchism.

Bibliografia / References

- ADAN, J.P. (1992) *Reformist Anarchism*. Braunton, Merlin Books.
- ALBERT, M. (2006) *Realizing Hope: Life Beyond Capitalism*. London, Zed Books.
- AMSTER, R. et al (Ed) (2009) *Contemporary Anarchist Studies*. London, Routledge.
- BALDWIN, R.N. (1970) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* [original 1927]. New York, Dover.
- BARCLAY, H. (1982) *People Without Government*. London, Kahn and Averill.
- BARKOW, J.; COSMIDES, L. & TOOBY, J. (Ed) (1992) *The Adapted Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- BEY, H. (1991) *Taz: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklyn, New York, Autotopia.
- BIEHL, J. (1998) *The Politics of Social Ecology : Libertarian Municipalism*. Montreal, Black Rose Press.
- BLACK, B. (1997) *Anarchy After Leftism*. Columbia, CAL Press.

- BLACKLEDGE, P. (2010) "Marxism and Anarchism", *International Socialism*, 125: 131-160.
- BLOCH, M.E.F (1998.) *How We Think They Think*. Boulder, Co., Westview Press.
- BOOKCHIN, M. (1982) *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Cheshire Books.
- BOOKCHIN, M. (1995 a) *Re-Enchanting Humanity*. London, Cassell.
- BOOKCHIN, M. (1995 b) *Social Anarchism or Life-Style Anarchism*. Edinburgh, AK Press.
- BOUGLE, C. (1937) "Pierre Joseph Proudhon", in E. Seligman (Ed) *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, MacMillan.
- BOURDIEU, P. (1998) *Acts of Resistance*. Cambridge, Polity Press.
- BROWN, L.S. (1993) *The Politics of Individualism*. Montreal, Black Rose Books.
- BUNGE, M. (1998) *Social Science Under Debate: A Philosophical Perspective*. Toronto, University of Toronto Press.
- CALLINICOS, A. (2003) *The Anti-Capitalist Manifesto*. Cambridge, Polity |Press.
- CARSON, K.A. (2004) *Studies in Mutualist Political Economy*. Fayetteville, Ark.
- CLASTRES, P. (1977) *Society Against the State*. Oxford, Blackwell.
- Clifford, J. & Marcus, G. (Eds) (1986) *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.

- CURRAN, G. (2006) *21st Century Dissent : Anarchism, Anti-Globalization, and Environmentalism*. Basingstoke, Palgrave.
- DARWIN, C. (1859) *The Origin of Species* [1929 edition]. London, Watts.
- DAY, R.F. (2005) *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London, Pluto Press.
- DRAPER, H. (1990) *Karl Marx's Theory of Revolution : Vol 4. Critique Of Other Socialisms*. New York, Monthly Review Press.
- EHRENFELS, U.R. (1952) *Kadar of Cochín*. Madras, Madras University Publications.
- ELLEN, R. (1986) "What Black Elk Left Unsaid", *Anthropology Today*: 2/16: 8-12.
- ENGELS, F. (1884) *The Origin of the Family, Private Property and The State* [1972 edition]. New York, Pathfinders Books.
- EPSTEIN, B. (2001) "Anarchism and the Anti-Globalization Movement", *Monthly Review*, 5.314: 1-14.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1940) *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- FLEMING, M. (1988) *The Geography of Freedom*. Montreal, Black Rose Books.
- FRANKS, B. (2006) *Rebel Alliances*. Edinburgh, A K Press.
- GEORGE, S. (2004) *Another World Is Possible If...* London, Verso.
- GLEDHILL, J. (1994) *Power and Its Disguises*. London, Pluto Press.

- GOAMAN, K. (2002) *The Old World Is Behind You: The Situationist in Contemporary Anarchist Currents*. Ph.D. Thesis. London, University College.
- GOAMAN, K. (2004) "The Anarchist Travelling Circus : Reflections on Contemporary Anarchism, Anti-capitalism and the International Scene". In J. Purkis & J. Bowen (Ed). *Changing Anarchism*: 163-180. Manchester, Manchester University Press.
- GORDON, U. (2008) *Anarchy Alive!* London, Pluto Press.
- GRAEBER, D. (2002) "The New Anarchists", *New Left Review*, 13: 61-73.
- GRAEBER, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- GRAEBER, D. (2009) *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh, AK Press.
- HANN, C.M. (Ed) (1973) *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*. ASA Monograph 31. London, Routledge.
- HARMAN, C. (1999) *A People's History of the World*. London, Bookmarks.
- HARMAN, C. (2007) *Revolution in the 21st Century*. London, Bookmarks.
- HEARSE, P. (Ed) (2007) *Take the Power to Change the World*. London, Socialist Resistance.
- HERTZ, N. (2001) *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*. London, Heinemann.
- HINDE, R.A. (1999) *Why Gods Persist*. London, Routledge.
- HINDNESS, B. & HIRST, P. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*. London, Routledge and Kegan Pane.

- HOBSBAWM, E. (1973) *Revolutionaries*. London, Quarter Books.
- HOLLOWAY, J. (2002) *Changing the World Without Taking Power*. London, Pluto Press.
- INGOLD, T. (1986) *Evolution and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES, W. & ALLEN, N.J. (Ed) (1998) *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford, Berghahn.
- JARACH, L. (2002) "Instead of a Meeting", *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, 54: 57-59.
- KINNA, R. (2005) *Anarchism: A Beginner's Guide*. Oxford, One World.
- KLEIN, N. (2007) *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London, Penguin.
- KROPOTKIN, P. (1902) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London, Heinemann
- KROPOTKIN, P. (1970) *Selected Writings on Anarchism and Revolution*. Cambridge, Mass, MIT Press.
- KROPOTKIN, P. (1998) *Act for Ourselves*. London, Freedom Press.
- LEHNING, A. (1973) *Michael Bakunin : Selected Writings*. London, Cape.
- LEE, R.B. & DEVORE, I. (Eds) (1968) *Man the Hunter*. Chicago, Aldine.
- LEIER, M. (2006) *Bakunin*. New York, St. Martin's Press.
- LENIN, V. (1949) *The State and Revolution* [original 1917]. Moscow, Progress Publishers.

- LEWONTIN, R. & LEVINS, R. (2007) *Biology Under the Influence*. New York, Monthly Review Press.
- LUKES, S. (1973) *Emile Durkheim : His Life and Work*. Hammondsport, Penguin.
- MARSHALL, P. (1992) *Demanding the Impossible*. London, Harper Collins.
- MARTIN, J.J. (1970) *Men Against the State*. Colorado Springs, Myles.
- MARX, K. (1973) *The Revolutions of 1848*. London, Penguin.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1968) *Selected Works*. London, Lawrence and Wishart.
- MAUSS, M. (1925) *The Gift* [1970 edition]. London, Cohen and West.
- MAY, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructural Anarchism*. University of Pennsylvania Press.
- McQUINN, J. (2001) "Why I Am Not a Primitivist", *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, 54: 47-51.
- McQUINN, J. (2002) "Rejecting the Reification of Revolt", *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, 54: 53-59
- MILLER, M.A. (1976) *Kropotkin*. Chicago, University of Chicago Press.
- MONBIOT, G. (2006) *Heat*. London, Allen Lane.
- MOORE, J. (2004) "Attentat Art: Anarchism and Nietzsche's Aesthetics", in J. Moore (Ed), *I am not a Man: I am Dynamite*: 127-140. Brooklyn, New York, Automedia.
- MORGAN, L. (1877) *Ancient Society*. London, MacMillan.
- MORLAND, D. (2004) "Anti-Capitalism and Poststructuralist Anarchism" in J.Purkis and J. Bowen

- (Eds), *Changing Anarchism*: 23-38. Manchester, Manchester University Press.
- MORRIS, B. (1982) *Forest Traders : A Socio-Economic Study of The Hill Pandaram*, LSE Monograph, 55. London, Athlone Press.
- MORRIS, B. (1994) *Anthropology of the Self*. London, Pluto Press.
- MORRIS, B. (1996) *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought*. Malvern Wells, Images.
- MORRIS, B. (1997) "In Defence of Realism and Truth", *Critique of Anthropology*, 17(3): 313-340.
- MORRIS, B. (1998) "Anthropology and Anarchism", *Anarchy*, 45: 35-41.
- MORRIS, B. (2004) *Kropotkin : The Politics of the Community*. Amherst, Humanity Books.
- MORRIS, B. (2008) "Reflections on the 'New Anarchism'?", *Social Anarchism*, 42: 38-50.
- MORRIS, B. (2009) "The Political Legacy of Murray Bookchin", *Anarchist Studie*, 17: 95-105.
- MOUFFE, C. (2005) *On the Political*. London, Routledge.
- MUELLER, T. (2003) "Empowering Anarchy: Power, hegemony and anarchist strategy", *Anarchist Studies*, 11/2:122-149.
- NEWMAN, S. (2001) *From Bakunin to Lacan*. Lanham, Lexington Books.
- NEWMAN, S. (2004) "Anarchism and the Politics of Resentment" in J. Moore (Ed), *I Am Not a Man : I Am Dynamite*: 107-126. Brooklyn, New York, Automedia.

- NORSTROM, C. (2003) *They Call for Us*. Stockholm, Almqvist and Wiksell.
- PATTERSON, T.C. (2009) *Karl Marx, Anthropologist*. Oxford, Berg.
- PATTON, P. (2000) *Deleuze and the Political*. London, Routledge.
- PEACOTT, J. (1991) *Individualism Reconsidered*. Boston, Bad Press.
- PURKIS, J. & BOWEN, J. (Eds) (1997) *Twenty-First Century Anarchism*. London, Cassell.
- PURKIS, J. & BOWEN, J. (Eds) (2004) *Changing Anarchism*. Manchester, Manchester Univ. Press.
- READ, K.E. (1955) "Morality and the Concept of the Person among the Gahuka-Gama", *Oceania*, 25: 233-82.
- RECLUS, E. (1903) *Primitive Folk : Studies in Comparative Ethnology*. London, Scott.
- RIDDINGTON, R. (1988) "Knowledge. Power and the Individual in Subarctic Hunting Societies", *American Anthropologist*, 98-110.
- ROCA MARTINEZ, B. (2006) "Anarchism, Anthropology and Andalucia", *Anarchist Studies*, 14/2: 106-130.
- ROCKER, R. (1938) *Anarcho-Syndicalism*. London, Secker and Warburg.
- ROCKER, R. (1978) *Nationalism and Culture*. St.Paul, Minnesota, Coughlin.
- SCHALIT, J. (Ed) (2002) *The Anti-Capitalist Reader*. New York, Akashic Books.
- SCOTT, J.C. (2009) *The Art of Not Being Governed*. New Haven, Yale University Press.

- SHEEHAN, S. (2003) *Anarchism*. London, Reaktion.
- SHEPPARD, B.O. (2003) *Anarchism vs. Primitivism*. Tucson, Arizona, See Sharp Press.
- TORMEY, S. (2004) *Anti-Capitalism : A Beginners Guide*. Oxford, One World Publication.
- TUCHMAN, B. (1966) *The Proud Tower*. London, MacMillan.
- VAN DER WALT, L. & SCHMIDT, M. (2009) *Black Flame : The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Edinburgh, AK Press.
- WARD, C. (1973) *Anarchy in Action*. London, Allen and Unwin.
- WARD, C. (2004) *Anarchism*. Oxford, Oxford University Press.
- WHITE, D. F. (2008) *Bookchin: A Critical Appraisal*. London, Pluto Press.
- ZERZAN, J. (1988) *Elements of Refusal*. Seattle, Left Bank Books.
- ZERZAN, J. (1994) *Future Primitive and other Essays*. Brooklyn, New York, Automeia



Brian Morris va néixer el 1936. Deixà l'escola als 15 anys per treballar primerament d'obrer en una foneria, després de mariner i posteriorment en una plantació de tè a Malawi. Després realitzà estudis d'antropologia, doctorant-se a la London School of Economics. Actualment és professor emèrit del Goldsmiths College de la Universitat de Londres. Ha publicat nombrosos llibres i articles sobre un ampli ventall de temes com l'ecologia, l'etnobotànica, la religió, l'anarquisme i l'antropologia. Algunes de les seves publicacions són: *Wildlife and Landscapes in Malawi: Selected Essays On Natural History* (Trafford Publishing, 2009); *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, (Cambridge University Press, 2006); *Insects and Human Life* (Berg, 2004); *Kropotkin: The Politics of Community* (Humanity, 2004); *Animals and Ancestors: An Ethnography* (Berg, 2000); *The Power of Animals* (Berg, 1998); *Anthropology of the Self* (Pluto Press, 1994); *Western Conceptions of the Individual* (Berg, 1991).

Brian Morris, born in 1936, left school at 15 to work, first in a foundry, then as a sailor, and later at a tea plantation in Malawi. He then went to study Anthropology, obtaining his doctorate from the London School of Economics. Now an Emeritus Professor at Goldsmiths College, University of London, he has published numerous books and articles on a wide range of subjects, such as ecology, ethno-botany, religion, anarchism, and anthropology. His many books include *Wildlife and Landscapes in Malawi: Selected Essays On Natural History* (Trafford Publishing, 2009); *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, (Cambridge University Press, 2006); *Insects and Human Life* (Berg, 2004); *Kropotkin: The Politics of Community* (Humanity, 2004); *Animals and Ancestors: An Ethnography* (Berg, 2000); *The Power of Animals* (Berg, 1998); *Anthropology of the Self* (Pluto Press, 1994); and *Western Conceptions of the Individual* (Berg, 1991).

