

# **Burzenie murów**

David Graeber

# Spis treści

Przewidywalne obiekcje . . . . .	3
Krótki manifest w sprawie pojęcia rewolucji . . . . .	5
Eksperyment myślowy: burzenie muru . . . . .	7
Jak trudno będzie zburzyć ten mur? . . . . .	10

Jak wspominałem, nie ma czegoś takiego jak anarchistyczna antropologia. Istnieją tylko jej okruchy. W pierwszych rozdziałach tej książki próbowałem je pozbierać i odszukać w nich wspólne wątki. W tej części spróbuję pójść o krok dalej i wyobrazić sobie teorię społeczną, jaka mogłaby powstać w jakiejś nieokreślonej przyszłości.

## Przewidywalne obiekcje

Zanim do tego przejdę, muszę się jednak odnieść do typowej obiekcji, jaką podnosi się wobec tego rodzaju zamysłu: że badanie realnie istniejących społeczeństw anarchistycznych nic wnosi do wiedzy o współczesnym świecie. Przecież to tylko jakieś hordy jaskiniowców, prawda?

Anarchiści, którzy liznęli nieco antropologii, dobrze wiedzą, jak wygląda taka rozmowa. Zwykle przebiega tak:

*Sceptyk:* Może i podszedłbym do anarchizmu poważniej, gdyby ktoś mnie przekonał, że takie społeczeństwo mogłoby funkcjonować. Możesz dać jeden przykład społeczeństwa, które obywateli było bez władzy centralnej?

*Anarchista:* Oczywiście, były takich tysiące. Z pamięci mogę wymienić kilkanaście: Boro-ro, Bainingowie, Onondaga, Wintu, Ema, Tallensi, Vezo...

*Sceptyk:* Ale to jakieś prymitywne plemiona! Pokaż mi anarchizm w społeczeństwie z zaawansowaną technologią.

*Anarchista:* No dobrze. Nie brakuje udanych eksperymentów: są duże zakłady pracy zarządzane przez pracowników, jak spółdzielnia Mondragon; są wielkie projekty oparte na ekonomii daru, choćby Linux; są najrozmaitsze organizacje polityczne działające na zasadach konsensu i demokracji bezpośredniej...

*Sceptyk:* Jasne, ale to pojedyncze, stosunkowo nieduże projekty. Pytam o całe społeczeństwa.

*Anarchista:* Tego też próbowano. Komuna Paryska, rewolucja hiszpańska...

*Sceptyk:* No właśnie – i popatrz, jak to się zawsze kończyło! Wytłukli ich do co jednego!

Nie da się wygrać tak ustawionego sporu. Bo kiedy sceptyk pyta o „społeczeństwo”, w rzeczywistości ma na myśli państwo, a wręcz państwo narodowe. Skoro nie można podać przykładu „anarchistycznego państwa” – byłoby to wewnętrznie sprzeczne – sceptyk pyta o nowoczesne państwo narodowe, z którego w jakiś sposób usunięto rząd: gdyby, dajmy na to, rząd Kanady został obalony lub z jakiejś przyczyny dobrowolnie ustąpił, żaden inny rząd nie pojawiłby się na jego miejsce, a wszyscy obywatele byłej Kanady zaczęli nagle przystępować do wolnościowych kolektywów. To oczywiste, że żadne państwo narodowe nie dopuści do takiego rozwoju wypadków. W przeszłości, gdy tylko zanosilo się na taki obrót spraw – dobrymi przykładami są tu Komuna Paryska i Hiszpania w okresie wojny domowej – polityczni przywódcy praktycznie wszystkich sąsiednich państw odkładali na bok właśnie do czasu, aż ludzie odpowiedzialni za ten bieg wydarzeń zostali schwytani i rozstrzelani.

Jest wyjście z tej pułapki: przyznać, że społeczeństwa zorganizowane na anarchistyczną modłę w niczym nie przypominałyby dzisiejszych państw narodowych. Składałyby się z najprzeróżniejszych komun, wspólnot, zrzeszeń, sieci, projektów – małych, średnich i bardzo dużych, zachodzących na siebie i przecinających się tak, jak tylko możemy sobie wyobrazić (i jak nie możemy). Jedne działałyby lokalnie; inne rozciągałyby się na cały świat. Być może wszystkie te zbiorowości łączyłaby tylko jedna wspólna cecha: w żadnej z nich nie byłoby nikogo, kto mógłby pojawić się pod bronią i nakazać pozostałym, co mają posłusznie zrobić. Trzeba by ponadto przyznać, że skoro anarchiści nie usiłują przejąć władzy nad terytorium żadnego państwa, proces zastępowania starego systemu nowym nie byłby rewolucyjnym przełomem – jak szturm na Bastylię czy zdobycie Pałacu Zimowego – lecz z konieczności zachodziłby stopniowo, przez tworzenie alternatywnych form organizacji na skalę światową, nowych form komunikacji, nowych i mniej alienujących sposobów organizowania życia. Te zmiany postępowałyby tak długo, aż dotychczasowe formy sprawowania władzy okazałyby się jawnie absurdalne i pozbawione uzasadnienia. To zaś oznacza, że musi istnieć niewyczerpana różnorodność możliwych form realnego anarchizmu: można do nich zaliczyć niemal każdą formę organizacji społecznej, która nie jest narzucona przez jakąś odgórną władzę – od kapeli klezmerskiej po międzynarodową pocztę.

Niestety, taki argument nie przekonuje większości sceptyków. Domagają się, by im pokazać „społeczeństwa”. Pozostaje więc szperanie w historycznych i etnograficznych źródłach w poszukiwaniu systemu, który przypominałby państwo narodowe (jeden lud, mówiący wspólnym językiem, zamieszkujący odgraniczone terytorium, uznający wspólny zbiór praw...), a zarazem nie wykształcił aparatu państwowego (który za Weberem możemy z grubsza zdefiniować jako grupę ludzi, którzy utrzymują, że gdy działają w urzędowym charakterze, jako jedyni mają prawo stosować przemoc wobec innych). Takie zbiorowości również znajdziemy, jeśli uwzględnimy społeczności stosunkowo niewielkie, odległe historycznie i geograficznie. Wtedy jednak usłyszymy, że one właśnie z tego powodu się nie liczą.

Wracamy więc do punktu wyjścia. Zakłada się, że między światem, w którym dziś żyjemy, a światem zamieszkiwanym przez zbiorowości, które moglibyśmy określić mianem „prymitywnych”, „plemiennych” czy nawet po prostu „rolniczych”, istnieje głęboka przepaść. Nie należy winić za to antropologów. Od dziesięcioleci tłumaczymy opinii publicznej, że nie istnieje nic takiego jak „prymitywny” lud; że „proste społeczności” okazują się wcale nie takie proste; że żaden człowiek nigdy nie istniał w oderwaniu od swoich czasów i swojej wspólnoty; że określanie pewnych systemów społecznych jako bardziej lub mniej zaawansowanych nie ma najmniejszego sensu. Jak dotąd, efekt tych wysiłków jest mizerny. Próba przekonania przeciętnych Amerykanów, że mogliby się czegoś nauczyć od amazońskich plemion, graniczy z niemożliwością – ponieważ sądzimy, że zamieszkujemy zupełnie różne, nieprzystające do siebie światy. A odpowiada za to nasze pojmowanie rewolucji.

Wyjaśnię, dlaczego tak uważam.

## Krótki manifest w sprawie pojęcia rewolucji

Pojęcie „rewolucji” uległo takiej dewaluacji, że prawie nie ma takiej rzeczy, do której nie mogłoby się odnosić. Rewolucje nadchodzą co tydzień: rewolucje w bankowości, rewolucje cybernetyczne, rewolucje w medycynie – i rewolucje w Internecie za każdym razem, gdy ktoś napisze jakąś nową, zmyślną aplikację.

Tego rodzaju retoryka jest możliwa tylko dlatego, że w obiegowym pojęciu rozumie się rewolucję jako gwałtowną zmianę paradygmatu: nagły przełom, fundamentalne pęknięcie w społecznej rzeczywistości, po którym wszystko działa zupełnie inaczej, a dotychczas używane kategorie nie nadają się już do jej opisu. Tylko w tym sensie można twierdzić, że nowoczesny świat zrodził się z dwóch „rewolucji”: francuskiej i przemysłowej, mimo że jedna nie miała praktycznie nic wspólnego z drugą poza tym, że obie wydawały się definitywnym zerwaniem z przeszłością. Prowadzi to do dziwnych konsekwencji. Jak zauważa Ellen Meskins Wood, „nowoczesność” przyjęło się uważać za połączenie wolnorynkowej gospodarki z republikańskim rządem typu francuskiego, chociaż w rzeczywistości te dwa systemy nigdy nie występowały jednocześnie: rewolucja przemysłowa wydarzyła się w realiach dziwnego, archaicznego, wciąż tkwiącego jedną nogą w średniowieczu ustroju Anglii, a dziewiętnastowiecznej Francji było jak najdalej do leseferyzmu.

(Jeśli Rewolucja Październikowa miała kiedyś swój urok dla krajów „rozwijających się”, to dlatego, że jest rzadkim przykładem współwystępowania obu rodzajów rewolucji: przejęcie władzy w państwie doprowadziło wprost do szybkiego uprzemysłowienia. W rezultacie przez cały XX wiek niemal każdy reżim globalnego Południa, który starał się dociągnąć do poziomu krajów wysoko rozwiniętych, chciał jednocześnie uchodzić za władzę rewolucyjną).

Jeśli pod tym wszystkim kryje się jakiś błąd logiczny, to polega on na złudzeniu, że społeczna czy nawet technologiczna zmiana przybiera tę samą formę, którą Thomas Kuhn nazwał „strukturą rewolucji naukowych”. W ujęciu Kuhna rewolucja w nauce to punkt zwrotny – w rodzaju przejścia od newtonowskiego do einsteinowskiego rozumienia wszechświata: nagły intelektualny przełom, po którym cały świat wygląda zupełnie inaczej. Zastosowanie tej koncepcji do rewolucji innych niż naukowe oznacza, że świat jest tożsamy z naszą wiedzą o nim, a gdy zmieniamy zasady, na których bazuje nasza wiedza, wówczas zmienia się także sama rzeczywistość. To kardynalny błąd rozumowania, którego – jak twierdzi psychologia rozwoju – wyzbywamy się we wczesnym dzieciństwie – chociaż, jak widać, nie wszyscy.

Świat nie ma obowiązku dostosowywać się do naszych wyobrażeń o nim, a jeśli pojęcie „rzeczywistości” ma cokolwiek znaczyć, to odnosi się do tego właśnie, czego nasze wyobrażeniowe konstrukcje nigdy w pełni nie ogarną. W szczególności, twórcami wyobraźni są zawsze systemy totalne: narody, społeczeństwa, ideologie, systemy zamknięte – nic z tych rzeczy nie istnieje „naprawdę”. Nawet jeśli wiara w ich istnienie jest siłą, która niezaprzeczalnie oddziałuje na społeczeństwa, to rzeczywistość jest zawsze nieskończenie bardziej powikłana. Ten nawyk myślowy, który każe definiować świat (lub społeczeństwo) jako system totalizujący, w którym każdy element nabiera znaczenia wyłącznie w relacji do in-

nych, niemal nieuchronnie prowadzi do postrzegania rewolucji jako przełomów na miarę kataklizmu. Jakże inaczej jeden system totalizujący mógłby ustąpić miejsca innemu, jeśli nie przez jakąś gigantyczną katastrofę? W takim ujęciu historia ludzkości staje się ciągiem rewolucji: neolitycznej, przemysłowej, cyfrowej i tak dalej, a politycznym marzeniem jest przejęcie kontroli nad tym procesem; zdobycie pozycji, która pozwoli doprowadzić do dziejowego przełomu – innymi słowy „wywołać rewolucję”, bo ona nie wydarzy się przecież sama z siebie, a tylko w wyniku działania zbiorowej woli.

Skoro tak, to nie dziwi, że gdy tylko radykalni myśliciele poczuli, że muszą się rozstać z marzeniami o tak rozumianej rewolucji, w pierwszym odruchu ze zdwojoną energią zaczęli szukać miejsc, gdzie takie rewolucje mogły się jednak wydarzać, aż w końcu dla kogoś takiego jak Paul Virilio przełom okazuje się wręcz trwałym stanem istnienia, a dla Jeana Baudrillarda świat zmienia się całkowicie co kilka lat, gdy tylko przyjdzie mu do głowy jakaś nowa koncepcja.

Nie domagam się odrzucenia takich wyobrażeń totalności – nawet gdyby to było możliwe, a prawdopodobnie nie jest, bo są one niezbędnym narzędziem ludzkiej myśli. Apeluję tylko o świadomość, że są właśnie tym i tylko tym: narzędziami ułatwiającymi rozumowanie. Dobrze jest na przykład móc zapytać: „jak będzie zorganizowany transport zbiorowy po rewolucji? Kto będzie finansował badania naukowe? Czy po rewolucji nadal będą się ukazywać kolorowe tygodniki o modzie?” Postawienie pytania w ten sposób jest użytecznym intelektualnym zabiegiem – choć jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że o ile nie jesteśmy gotowi wymordować wielu tysięcy ludzi (a nawet jeśli jesteśmy na to gotowi), rewolucja niemal na pewno nie będzie tak czystym cięciem, jak pytanie zdaje się sugerować.

Czym więc będzie rewolucja? Rewolucja na skalę światową będzie wymagać bardzo długiego czasu. Już dziś można jednak dostrzec jej zaczątki. Wystarczy przestać myśleć o rewolucji jako o jednorazowym „wydarzeniu”, wielkim przełomie następującym z dnia na dzień, a zamiast tego zadać pytanie: czym jest akcja rewolucyjna? Wtedy możemy podsunąć odpowiedź: akcja rewolucyjna to każde zbiorowe działanie, które odrzuca jakąś formę władzy lub dominacji i przeciwstawia się jej, a czyniąc to, odbudowuje w tym świetle relacje społeczne, również w obrębie samej zbiorowości. Akcja rewolucyjna nie musi sprowadzać się do obalania władzy. Próby tworzenia autonomicznych społeczności (w rozumieniu Castoriadis: takich, które konstytuują same siebie, zbiorowo ustanawiają własne zasady działania i nieustannie je rewidują) kontestujących zastaną władzę są niemal z definicji akcją rewolucyjną. A jak dowodzi historia, długotrwałe nagromadzenie takich działań może zmienić (niemal) wszystko.

Nie ja pierwszy argumentuję w ten sposób. Taka czy podobna wizja praktycznie musi się pojawić, gdy przestajemy myśleć w kategoriach przejmowania władzy w państwie. Chcę natomiast zaznaczyć, co takie myślenie oznacza dla spojrzenia na historię.

## **Eksperyment myślowy: burzenie muru**

Proponuję pewien eksperyment myślowy. A gdyby tak uznać, że – jak ujął to tytuł wydanej niedawno książki – „nigdy nie byliśmy nowoczesni”? Że nigdy nie nastąpiło żadne fundamentalne zerwanie z przeszłością, a zatem nasze moralne, społeczne czy polityczne uniwersum nie różni się zasadniczo od społeczności Piaroa z dorzecza Orinoko, Tiv z Afryki Zachodniej czy wiejskich osad na Madagaskarze?

„Nowoczesność” można zdefiniować na milion sposobów. Dla jednych jej wyznacznikiem jest nauka i technika; dla innych to kwestia indywidualizmu; dla jeszcze innych – kapitalizmu albo biurokratycznej racjonalności, alienacji albo tego czy innego ideału wolności. Niezależnie od definicji nowoczesności, niemal wszyscy są zgodni co do tego, że w XVI, XVII lub XVIII wieku doszło do jakiejś Wielkiej Transformacji, że dokonała się ona w Europie Zachodniej i jej koloniach, oraz że w rezultacie tej transformacji staliśmy się „nowoczesni”. A odtąd jesteśmy już diametralnie innymi ludźmi od wszystkich tych, którzy żyli wcześniej.

A gdyby tak wyrzucić cały ten aparat pojęciowy na śmietnik? Gdyby zburzyć ten mur? Gdyby tak przyjąć, że ludzie, których „odkryły” ekspedycje Kolumba i Vasco da Gamy, niczym się od nas nie różnili? A przynajmniej – że byli równie podobni do nas, co my do Kolumba i Vasco da Gamy?

Nie twierdzę, że przez ostatnie pięćset lat nic ważnego się nie zmieniło, ani że różnice kulturowe nie są istotne. W jakimś sensie każda społeczność i każdy człowiek żyje we własnym, unikalnym uniwersum. Przez „burzenie muru” rozumiem przede wszystkim obalenie aroganckich, bezrefleksyjnych założeń, które każą nam wierzyć, że nic nas nie łączy z 98 procentami ludzi, jacy kiedykolwiek żyli na Ziemi, a zatem nie musimy się nimi przejmować. Bo przecież, gdyby uznać „model przełomu” za właściwy, to jedynym teoretycznym pytaniem, jakie warto jeszcze zadać, jest pytanie w rodzaju „co sprawia, że jesteśmy tak wyjątkowi”? A kiedy wyzbędziemy się tych założeń i postanowimy przynajmniej wziąć pod uwagę ewentualność, że nie jesteśmy aż tak wyjątkowi, jak byśmy chcieli, wtedy będziemy mogli rozważyć, co się rzeczywiście zmieniło, a co nie zmieniło się wcale.

Przykład:

Od dawna trwa debata na pokrewny temat: jeśli „Zachód” (jak przyjęło się nazywać Europę Zachodnią i jej kolonialne posiadłości) przewyższał w czymś resztę świata, to na czym konkretnie polegała ta przewaga? Jaki atut umożliwił Zachodowi podbicie tak wielkich obszarów globu między 1500 a 1900 rokiem? Czy była nim bardziej wydajna gospodarka? Kunszt wojenny? Czy źródłem przewagi Zachodu trzeba upatrywać w chrześcijaństwie, protestantyzmie albo w racjonalizmie Oświecenia? A może była to jedynie kwestia postępu technicznego? Czy też bardziej zindywidualizowanych modeli rodziny? Czy wszystkie te czynniki działały jednocześnie, wzajemnie się wzmacniając? Socjologia historyczna Zachodu od wielu lat poszukuje odpowiedzi na te pytania. Świadczy to, jak głęboko zakorzenione jest założenie o naszej wyjątkowości. Dopiero stosunkowo niedawno badacze zaczęli nieśmiało sugerować, że być może Europa Zachodnia nie dysponowała żadną decydującą przewagą. Że ani pod względem technologii, modelu gospodarki i społeczeństwa, sposobu

organizacji państwa ani pod żadnym innym względem Europa w 1450 roku nie była ani trochę bardziej „zaawansowana” niż systemy dominujące w Egipcie, Bengal, chińskiej prowincji Fujian czy w jakimkolwiek innym zurbanizowanym zakątku Starego Świata. W pewnych dziedzinach (takich jak techniki prowadzenia wojny na morzu czy pewne formy bankowości) Europa mogła wyprzedzać resztę świata, za to w innych sferach (astronomia, sądownictwo, technologie rolne, techniki wojen lądowych) pozostawała daleko w tyle. Być może nie było żadnej tajemniczej przewagi. Być może o wszystkim zdecydował zbieg okoliczności. Europa Zachodnia leży akurat w tej części Starego Świata, z której najłatwiej było dopłynąć do Nowego. Ci, którzy dokonali tego jako pierwsi, mieli niesamowite szczęście znaleźć lądy pełne niezmiernego bogactwa, zamieszkane przez bezbronne społeczności, które – tak się pomyślnie dla Europy złożyło – zaczynały wymierać zaraz po tym, jak pojawili się przybysze zza oceanu. Wynikający z tych uwarunkowań przypływ bogactwa i przewaga demograficzna pozwalająca ekspediować nadmiar własnej ludności na te odległe lądy w zupełności wystarczają, by wyjaśnić późniejsze triumfy europejskich mocarstw. Można więc było zlikwidować indyjskie (o wiele sprawniej zorganizowane!) włókiennictwo i otworzyć pole dla rewolucji przemysłowej, a wreszcie splądrować Azję i w takim stopniu podporządkować ją sobie pod względem technologii – szczególnie przemysłowej i wojskowej – że zostawała coraz dalej w tyle.

W ostatnich latach taką lub zbliżoną tezę stawiał szereg autorów: Blaut, Goody, Pommeranz, Gunder Frank. Jest to argument moralny, potężne oskarżenie wymierzone w arogancję Zachodu. Jedyne problem z tą argumentacją, dopóki pozostajemy przy kategoriach moralnych, polega na tym, że myli środki ze skłonnościami. To znaczy: opiera się na założeniu, że cokolwiek pozwoliło Europejczykom okradać, uprowadzać w niewolę i mordować miliony ludzi, historycy Zachodu słusznie dopatrywali się w tym czymś oznaki wyższości, a zatem – cokolwiek to było! – sugerowanie, że ludom spoza Europy tego czegoś zabrakło, zakrawałoby na afront. Moim zdaniem znacznie bardziej krzywdzące jest sugerowanie, że ktokolwiek inny mógłby postąpić tak samo jak Europejczycy w XVI i XVII wieku – a więc że dopuściliby się ludobójstwa w Andach i środkowym Meksyku, zaharowałby miliony ludzi na śmierć w kopalniach, albo wzięłby w niewolę znaczną część populacji Afryki, by użyć jej do morderczej pracy na plantacjach trzciny cukrowej. To dopiero jest krzywdząca insynuacja, o ile nie ma się dowodów na tak ludobójcze inklinacje. Historia zna wiele przykładów ludzi, którzy mieli możliwość siać podobne spustoszenie na światową skalę – choćby dynastię Ming w XV wieku – a jednak nie zrobili tego; i to nie ze skrupułów, ale po prostu dlatego, że nic podobnego nie przyszłoby im do głowy.

Ostatecznie wiele zależy od tego, jak zdefiniujemy kapitalizm. Niemal wszyscy cytowani wyżej autorzy postrzegają kapitalizm jako jeszcze jedno osiągnięcie, które ludzie Zachodu przypisują sobie z dumą, a z tego względu definiują go (jak sami kapitaliści) jako system oparty na handlu i instrumentach finansowych. Jednak gotowość do wywyższenia zysku ponad wszelkie ludzkie względy i gorliwość, z jaką Europejczycy zabrali się do wyludniania całych regionów świata po to, by dostarczyć na rynek jak najwięcej cukru czy srebra, wykracza tak daleko poza tę definicję, że zasługuje na własną nazwę. Dlatego lepiej będzie nadal rozumieć kapitalizm tak, jak to czynią jego przeciwnicy: jako system łączący pra-



cę najemną z zasadą nieustannej pogoni za zyskiem, który jest celem samym w sobie. To pozwala wykazać, że kapitalizm jest wynaturzeniem, zwyrodniałą formą tego, co na całym świecie jest zwyczajnym handlem. Forma ta zakorzeniła się w jednym, dotąd raczej barbarzyńskim zakątku świata, i popchnęła jego mieszkańców do czynów, które gdziekolwiek indziej uznano by za niewypowiedzianie bestialskie. Nie oznacza to z konieczności, że kapitalizm, gdy tylko zaistniał, natychmiast stał się systemem totalizującym, a wszystko, co się od tej pory działo, można zrozumieć wyłącznie w relacji do kapitalizmu. Jest to niemniej jedna z osi, która pomaga zrozumieć, co jest rzeczywiście odmienne w świecie, który nazywamy nowoczesnym.

Wyobraźmy sobie więc, że Zachód, jakkolwiek go zdefiniujemy, niczym się szczególnie nie wyróżniał, a ponadto, że w historii ludzkości nie zaszła żadna fundamentalna, przełomowa zmiana. Nie da się zaprzeczyć, że w dziejach zachodziły olbrzymie zmiany ilościowe: w zużyciu energii, szybkości podróżowania, liczbie wydawanych i czytanych książek – wszystkie te wskaźniki rosną wykładniczo. Przyjmijmy jednak dla potrzeb tego eksperymentu, że zmiany ilościowe same w sobie nie muszą prowadzić do zmiany jakościowej: społeczeństwo, w którym żyjemy, nie różni się zasadniczo od tych, które je poprzedzały; nie żyjemy w zasadniczo odmiennych czasach, a z pojawienia się fabryk i mikroprocesorów nie wynika, że społeczeństwo i polityka diametralnie się zmieniły. Albo, by wyrazić się precyzyjniej, przyjmijmy, że Zachód mógł co prawda stworzyć pewne nowe możliwości, jednak ten fakt nie unieważnił tych, które istniały wcześniej.

Gdy spróbujemy myśleć w ten sposób, zauważymy przede wszystkim, że jest to niezmiernie trudne. Trzeba przebić się przez mur intelektualnych sztuczek i wybiegów, który okala „nowoczesne” społeczeństwa i odgradza je od wszystkich innych. Podam jeden przykład. Często czyni się rozróżnienie między społeczeństwami „opartymi na stosunkach pokrewieństwa” a społeczeństwami nowoczesnymi, opartymi jakoby na bezosobowych instytucjach takich jak rynek lub państwo. Antropologia tradycyjnie zajmuje się tymi pierwszymi. Organizującą zasadą tych społeczeństw jest genealogia – rody, klany, szczepy, linie – które wywodzą się od wspólnych przodków, zamieszkują zwykle rodowe terytoria, i co do których panuje przekonanie, że składają się z „podobnych sobie” ludzi – a przekonanie to wyraża się w pojęciach odwołujących się do cielesności: jedna krew, kość lub skóra. W zbiorowościach opartych na pokrewieństwie często występują nierówności społeczne, ponieważ jedne grupy stawiane są wyżej od innych, tak jak to się dzieje w systemach kastowych. Zawsze jednak pokrewieństwo określa reguły zawierania małżeństw, współżycia seksualnego i przekazywania własności między pokoleniami.

Określenia „oparte na stosunkach pokrewieństwa” używa się dziś podobnie, jak niegdyś używano pojęcia „prymitywny”: by zasygnalizować, że mówimy o egzotycznych społecznościach, skrajnie odmiennych od naszej. (Dlatego właśnie oczekuje się, że będzie je badać antropologia, podczas gdy do badań nad współczesnymi społeczeństwami służą inne dyscypliny, takie jak socjologia i ekonomia). Jednak ci, którzy tak twierdzą, zwykle uważają też za oczywiste, że wszystkie największe problemy naszego „nowoczesnego” (czy też „pnowoczesnego” – to rozróżnienie nie jest tu istotne) społeczeństwa mają swoje źródło w rasie, klasie i płci. Innymi słowy – z samej natury pokrewieństwa.

Bo co mamy na myśli, gdy mówimy, że dla większości Amerykanów najistotniejszym podziałem jest podział rasowy? Znaczy to, że ich zdaniem świat dzieli się na grupy pochodzące (jakoby) od wspólnych przodków zamieszkujących ten sam obszar; że z tego powodu grupy te są odmiennymi „rodzajami” ludzi; że tę odmienną często wyrażają pojęcia odwołujące się do cielesności; oraz że wynikający z tego podziału system określa reguły zawierania małżeństw, współżycia seksualnego i przekazywania własności między pokoleniami, a przez to generuje i podtrzymuje społeczne nierówności. Mówimy więc o czymś w rodzaju klasycznego systemu klanów, ale rozciągniętego na cały świat. Można podnieść obiekcję, że zawiera się wiele mieszanych małżeństw, a jeszcze częstszy jest seks między osobami różnych ras – ale to nie jest przecież niczym niezwykłym. Badania statystyczne wykazują, że nawet w „tradycyjnych” społeczeństwach, takich jak Nambikwara czy Arapeš, co najmniej 5–10% młodych ludzi zawiera małżeństwo z kimś, z kim „nie powinni”. Statystyczne znaczenie obu tych zjawisk jest podobne. Klasy społeczne są nieco bardziej skomplikowane, bo granice między nimi są mniej wyraźne. Mimo to, różnica między klasą panującą a zbiorem ludzi, którym się w życiu powiodło, nie polega na niczym innym jak na pokrewieństwie: na możliwości zapewnienia swoim dzieciom stosownego małżeństwa i przekazania potomkom własnych przywilejów. Małżeństwa zawierają także osoby z różnych klas społecznych, chociaż rzadko kiedy różnica między nimi jest jaskrawa; a chociaż Amerykanie są przekonani, że żyją w kraju znacznej mobilności społecznej, to zwykle nie są w stanie podać przykładów imponującego awansu społecznego oprócz garści powszechnie znanych historii typu „od pucybuta do milionera”). Bardzo trudno jest znaleźć przykład kogoś urodzonego w bogatej amerykańskiej rodzinie, kto skończył bez grosza, na garnuszku państwa. Tak naprawdę mamy więc do czynienia z faktem znanym każdemu, kto uczył się historii: rządzące elity (o ile nie uprawiają poligamii) nie są w stanie reprodukować się demograficznie, dlatego zawsze muszą być otwarte na napływ świeżej krwi (a jeśli uprawiają poligamię, to samo w sobie staje się mechanizmem społecznej mobilności).

Relacje płciowe są naturalnie kwintesencją pokrewieństwa.

## **Jak trudno będzie zburzyć ten mur?**

Sądzę, że bardzo trudno. Zbyt wielu ludzi zainwestowało zbyt wiele środków w umacnianie go. Także, nawiasem mówiąc, anarchiści – przynajmniej w Stanach Zjednoczonych. Tu spośród anarchistów najpoważniej podchodzą do antropologii prymitywiści – niewielka, lecz głośna frakcja, która twierdzi, że jedynym sposobem, by ludzkość wróciła na właściwe tory, jest całkowite odrzucenie nowoczesności. Zainspirowani esejem Marshalla Sahlinsa „The Original Affluent Society” (Pierwotne społeczeństwo dobrobytu) postulują, że w dziejach ludzkości był taki okres, gdy nie istniała alienacja ani nierówności, a ludzie żyli jak anarchiści, zajmując się zbieractwem i łowiectwem. Wysnuwają z tego założenia wniosek, że prawdziwe wyzwolenie będzie możliwe jedynie wtedy, gdy odrzucimy „cywilizację” i wrócimy do górnego paleolitu, a co najwyżej do wczesnej epoki żelaza. Prawda jest jednak taka, że o życiu w paleolicie nie wiemy prawie nic – poza tym, co można wyczy-

tać z zachowanych ludzkich czaszek (np. w paleolicie ludzie mieli o wiele zdrowsze zęby, za to o wiele częściej ginęli od silnych ciosów w głowę). W nieco nowszych danych etnograficznych widać olbrzymią różnorodność organizacji społeczeństw. Istniały społeczeństwa zbieracko-łowieckie, mające swoich notabli i niewolników; zdarzały się też na wskroś egalitarne społeczeństwa rolnicze. Nawet na obszarach Amazonii, które antropolog Pierre Clastres upodobał sobie jako teren badań, znajduje się zbiorowości takie jak Piaroa, które można słusznie określić mianem anarchistycznych, żyjące po sąsiedzku ze społecznościami opartymi na silnej hierarchii, takimi jak wojownicy Sherente. Co więcej, społeczeństwa nieustannie się reformują, oscylując między różnymi stanami, które uważamy za następujące po sobie etapy „ewolucji”.

Nie będzie wielką stratą przyznać, że ludzie nigdy nie żyli w rajskim ogrodzie. Zburzenie tego muru pozwoli nam spojrzeć na historię ludzkości jako na zasób, z którego możemy zaczerpnąć znacznie ciekawszą wiedzę. Bo ta relacja działa w obie strony. W naszych społeczeństwach przemysłowych nadal mamy relacje pokrewieństwa (i kosmologie) – zaś inne społeczeństwa mają też swoje ruchy społeczne i swoje rewolucje. Wynika z tego między innymi, że radykalni teoretycy nie muszą się już ograniczać do analizowania ciągle tych samych ostatnich dwustu lat historii rewolucji.

Między XVI a XIX wiekiem zachodnie wybrzeże Madagaskaru dzieliło między siebie kilka powiązanych królestw należących do dynastii Maroanetra. Ogół ich poddanych nosił miano Sakalava. Na północno-zachodnim, dość nieprzyjaznym i górzystym obszarze Madagaskaru mieszka dziś „grupa etniczna” nazywana Tsimihety. Znaczy to dosłownie „ci, którzy nie ścinają włosów”. To określenie nawiązuje do zwyczaju przyjętego wśród Sakalava: po śmierci króla wszyscy jego poddani mieli obowiązek zgolić włosy na znak żałoby. Odwołując przestrzegania tej tradycji, Tsimihety wypowiedzieli posłuszeństwo monarchii Sakalava; a po dziś dzień odznaczają się silnie egalitarną organizacją i równie egalitarnymi praktykami. Są to, innymi słowy, anarchiści północno-zachodniego Madagaskaru. Wciąż pielęgnują reputację mistrzów uniku: dawni francuscy administratorzy uskarżali się, że choć wysyłali delegacje celem zatrudnienia robotników do budowy drogi okalającej wioskę Tsimihety i choć negocjowali warunki robót ze starszyzną, która zdawała się skłonna do współpracy, to gdy tydzień później zjawiali się na miejscu z ciężkim sprzętem, zastawali wioskę doszczętnie opustoszałą: wszyscy mieszkańcy wynieśli się do krewnych w innej części kraju.

Szczególnie interesuje mnie tutaj zasada – jak to się dzisiaj mówi – „etnogenezy”. Tsimihety uznaje się dzisiaj za „foko” – lud bądź grupę etniczną, jednak ich tożsamość wyłoniła się w procesie czysto politycznym. Dążność do uwolnienia się spod dominacji Sakalava rozwinęła się w pragnienie życia w społeczeństwie wolnym od wszelkich atrybutów hierarchii – i tym pragnieniem przesiąkły wszystkie społeczne instytucje, od wiejskich zgromadzeń po rytuał grzebania zmarłych. Praktyki te z czasem utrwaliły się w zasady życia społecznego, a społeczności takie zaczęto uważać za specyficzny „rodzaj” ludzi, za odrębną grupę etniczną (której dodatkowym spoiwem jest genealogia, ponieważ małżeństwa zawiera się zwykle między takimi społecznościami). Zaobserwowanie takiego procesu na Madagaskarze jest o tyle łatwiejsze, że niemal wszyscy mówią tu tym samym językiem. Nie sądę

jednak, by był to odosobniony przypadek. Literatura poświęcona etnogenezie jest stosunkowo młoda, jednak zaczynamy już coraz lepiej rozumieć, że nieustanna zmiana społeczna jest stale obecna w dziejach ludzkości. Nie było jednej grupy żyjącej od tysiącleci na ziemiach przodków; wciąż powstawały nowe grupy, a stare wciąż ulegały rozpadowi. Wiele tworów, które przyjęliśmy nazywać plemionami, narodami albo grupami etnicznymi, narodziło się jako zbiorowe projekty polityczne. W przypadku Tsimihety mówimy o projekcie rewolucyjnym – przynajmniej w tym sensie, o którym piszę tutaj: o świadomym odrzuceniu pewnych form dominującej władzy politycznej, które zarazem skłania ludzi do przemyślenia na nowo i zreorganizowania codziennych relacji między sobą. Zwykle tak jednak nie jest. Niektóre projekty społecznej reorganizacji bywają egalitarne, inne propagują określoną wizję władzy lub hierarchii. Nadal jednak mamy do czynienia z czymś, co przypomina ruch społeczny. Różnica polega jedynie na tym, że gdy nie ma gazet, wieców i manifestów politycznych, używa się innych środków propagowania nowych form organizacji (jak byśmy to nazwali) społecznej, gospodarczej lub politycznej oraz hołdowania innym rodzajom wartości – na przykład dosłownego lub metaforycznego kształtowania ciała przez muzykę i rytuał, żywność i odzienie, a także przez zwyczaje postępowania z umarłymi. Z czasem jednak i na skutek tych procesów, to co pierwotnie powstało jako projekt polityczny, stawało się tożsamością, płynnie przechodziło w „naturę”. Kostniało i utrzymywało się w oczywiste prawdy lub nieodłączne cechy zbiorowości.

Mogłaby powstać cała dyscyplina, która badałaby, jak przebiega ten proces: analogiczny tylko pod pewnymi względami do „rutynizacji charyzmy” opisanej przez Webera, bazujący na licznych strategiach, odwróceniach, przekierowaniach energii... Pola społeczne – areny na których pewne formy wartości zyskują uznanie – mogą zostać otoczone granicami i domagać się obrony; reprezentacje lub nośniki wartości stają się świętościami same w sobie; stwarzanie obraca się w upamiętnianie; pozostałości ruchów wyzwolenicznych pod naciskiem żelaznej formy państwa ulegają deformacji w to, co nazywamy „nacjonalizmem” – i albo służą do wymuszania lojalności wobec tego państwa, albo stają się podłożem, na którym wyrastają nowe, opozycyjne wobec nich ruchy społeczne.

W tym wszystkim niezwykle istotne wydaje mi się, że to kostnienie zachodzi nie tylko w projektach społecznych: podlegają mu również całe państwa. Teoretycy walk społecznych nie poświęcają temu zjawisku tyle uwagi, na ile ono zasługuje.

Usadowiwszy się na Madagaskarze, francuska administracja kolonialna zajęła się dzieleniem ludności wyspy na „plemiona”: Merina, Betsileo, Bara, Sakalava, Vezo, Tsimihety i tak dalej. Ponieważ zbiorowości te nie różnią się wyraźnie pod względem językowym, łatwiej zidentyfikować kryteria, według których dokonano podziału. Część z nich jest polityczna. Sakalava są poddanymi dynastii Maroantsetra (która stworzyła co najmniej trzy królestwa na zachodnim wybrzeżu wyspy). Tsimihety to ci, którzy wypowiedzieli jej posłuszeństwo. Spoiwem wyźnynnego ludu Merina była niegdyś lojalność wobec króla zwanego Andrianampoinimerina; z kolei poddani innych, południowych królestw, których Merina wkrótce potem podbili, są znani jako Betsileo.

Inne nazwy wywodzą się ze stylu życia lub źródła utrzymania: Tanala ze wschodniego wybrzeża to „ludzie lasu”; zaś na zachodzie Mikea łowią zwierzynę i zbierają runo leśne,

a Vezo poławiają ryby. Ale nawet tu wkradają się aspekty polityczne: Vezo sąsiedowali z monarchiami Sakalava, ale, podobnie jak Tsimihety, zdołali zachować niezależność, gdyż – jak głosi legenda – gdy tylko do ich wiosek zbliżali się wysłannicy króla, gromadnie wsiedali w pirogi i tak długo nie wracali na brzeg, aż tamci odeszli. Zaś mieszkańcy rybackich wiosek, którzy się władzy królewskiej poddali, to już nie Vezo, a Sakalava.

Najliczniejszymi dziś gromadami są Merina, Sakalava i Betsileo. W ten sposób posegregowano Malgaszów nie według ich obecnych politycznych afiliacji, a według tego, komu ich przodkowie okazywali lojalność około 1775 czy 1800 roku. Interesujące jest, co stało się z tymi tożsamościami, gdy królowie odeszli w niebyt. Merina i Sakalava reprezentują dwie przeciwstawne tendencje.

Wiele z tych dawnych królestw nie było niczym innym jak zinstytucjonalizowanymi systemami wymuszania danin. Uczestnictwo poddanych w polityce ograniczało się do rytualnych prac: na przykład budowania królewskich pałaców i grobowców, gdzie każdemu klanowi przypadało ściśle określone, zaszczytne zadanie. Do czasu przybycia Francuzów w królestwie Merina doszło do takiego rozpasania i wynaturzenia tego systemu, że zdyskredytowaną władzę królewską praktycznie utożsamiano z niewolnictwem i przymusowymi robotami. W efekcie „Merina” istnieją dziś głównie na papierze. Nikt nie przyznaje się do tej tożsamości – chyba że w szkolnych wypracowaniach.

Zupełnie inaczej ma się rzecz w przypadku Sakalava. Na zachodnim wybrzeżu Sakalava to do dziś żywotna tożsamość – i nadal łączy tych, którzy hołdują dynastii Maroantsetra. Jednak od mniej-więcej stu pięćdziesięciu lat przedmiotem lojalności większości Sakalava są ci przedstawiciele dynastii, którzy od dawna nie żyją. Na współcześnie żyjących członków rodziny królewskiej nie zwracają większej uwagi, za to nieustannie odnawiają i dekorują grobowce dawnych królów. W te pracochłonne zajęcia angażują się całe społeczności – i z tego przede wszystkim Sakalava są znani. A duchy martwych władców nadal wyrażają swoją wolę za pośrednictwem mediów, zwykle ubogich kobiet w podeszłym wieku.

Również w innych regionach Madagaskaru można często odnieść wrażenie, że szacunek dla władzy należy się tylko zmarłym. Możliwe zatem, że Sakalava nie są tu wyjątkiem. Z pewnością jednak jest to bardzo często praktykowany sposób unikania bezpośredniej presji władzy: jeśli nie można po prostu usunąć się jej z drogi, jak to czynią Vezo i Tsimihety, można tę władzę przenieść do grobowca i przerobić na relikw. U Sakalava przybiera to całkiem dosłowny wymiar: królowie, którym oddaje się cześć, są fizycznie relikwami – zostały po nich tylko zęby i kości. Sądzę jednak, że podobne podejście jest o wiele bardziej powszechne, niż przypuszczamy.

Antropolożka Kajsa Ekholm postawiła niedawno intrygującą hipotezę, że przypisywanie królewskiej władzy atrybutów boskości, opisane przez Jamesa Frazera w „Złotej gałęzi”, a w konsekwencji otaczanie władców gąszczem tabu i rytuałów („nie dotykać stopą ziemi, nie oglądać słońca”), nie musi być, jak się przyjęło uważać, archaiczną formą oddawania czci, a przeciwnie – formą bardzo późną.

Ekholm podaje przykład monarchii kongijskiej, która, gdy pod koniec XV wieku dotarli tam pierwsi Portugalczycy, nie wydawała się bardziej zrytualizowana niż ówczesna monarchia portugalska czy hiszpańska. Przestrzegano tam pewnych ceremonii dworskich, jed-

nak nie na tyle, by miało to utrudniać codzienne sprawowanie rządów. Dopiero później, w pożodze wojny domowej, gdy królestwo rozpadało się na coraz mniejsze i mniejsze części, władcy stopniowo nabierali atrybutów świętości. Tworzono wymyślne rytuały, nakładano na monarchów coraz surowsze ograniczenia, aż w końcu czytamy o zamykaniu „królów” w maleńkich budowlach i kastrowaniu ich, gdy tylko zasiedli na tronie. W rezultacie monarchowie ci nie mieli wiele do powiedzenia, a większa część ludu Bakongo wytworzyła coś w rodzaju samorządu, choć nader burzliwego, gdy wokół szalała gorączka brutalnego handlu niewolnikami.

Jakie to wszystko ma znaczenie dla współczesności? Uważam, że olbrzymie. W ostatnim dwudziestoleciu włoscy autonomiści rozwinęli teorię, jak to nazywają, rewolucyjnego „exodusu”. Stworzyli ją pod wpływem uwarunkowań charakterystycznych dla Włoch, gdzie młodzi ludzie masowo odmawiali pracy w fabrykach, a w wielu miastach jeden po drugim wyrastały squaty i okupowane „ośrodki społeczne”. Wydaje się jednak, że Włochy pełniły tu rolę laboratorium przyszłych ruchów społecznych i antycypowały tendencje, które dziś dostrzegamy na całym świecie.

Teoria exodusu postuluje, że najskuteczniejszą metodą oporu wobec kapitalizmu i państwa liberalnego nie jest bezpośrednia konfrontacja, ale, jak ujął to Paolo Virno, „zaangażowane wycofanie” – masowe odejście tych, którzy chcą stworzyć nowe formy organizacji społeczeństwa. Wystarczy rzut oka na historię, by potwierdzić, że udane formy społecznego oporu zwykle przybierały właśnie tę postać. Nie szły na otwartą konfrontację z władzą – to zwykle kończy się masakrą rewolucjonistów lub, w przypadku ich zwycięstwa, prowadzi do powstania nowej, często jeszcze bardziej brutalnej odmiany systemu, przeciwko któremu rewolucja była zwrócona. Zamiast tego, różnymi sposobami wymykały się tej władzy: uciekając przed nią, wycofując się, dezercerując, zakładając nowe osady. Autonomista i historyk Yann Moulier Boutang przedstawia wręcz całą historię kapitalizmu jako serię prób rozwiązania problemu mobilności pracowników. Stąd niewyczerpana różnorodność instytucji takich jak pańszczyzna, niewolnictwo, praca przymusowa, praca kontraktowa, pokątna praca imigrantów, nieprzeliczone formy kontroli granicznej. Są one nieodzowne dlatego, że osiągnięcie ideału, do którego system pozornie dąży, a który polega na tym, że wolne jednostki swobodnie wynajmują się do pracy tam, gdzie chcą, i równie swobodnie ją porzucają – spowodowałoby zawalenie się całego systemu. Właśnie z tego powodu jednym z najbardziej konsekwentnie stawianych żądań radykalnych odłamów ruchu alterglobalistów – od włoskich autonomistów po anarchistów z Ameryki Północnej – jest całkowita swoboda przemieszczania się po świecie, „prawdziwa globalizacja”, zniesienie granic, powszechne burzenie murów.

Tymczasem zburzenie murów pojęciowych, które tu postuluję, nie tylko pozwoli nam docenić znaczenie exodusu, ale obiecuje nieskończenie bogatszy repertuar alternatywnych form akcji rewolucyjnej, które mogą okazać się skuteczne. Tę historię trzeba dopiero napisać, jednak są już pierwsze iskielki. Najjaśniejszą z nich jest zbiór esejów Petera Lamborna Wilsona, w których autor rozważa między innymi przyczyny upadku kultur Hopewell i missisipijskich, zamieszkujących niegdyś wschodnie obszary Ameryki Północnej. Były to, o ile wiemy, struktury kastowe, w których dominującą rolę odgrywały elity ka-

pląskie i praktykowano składanie ofiar z ludzi. Z nieznanых przyczyn społeczeństwa te zanikły, a na ich miejsce powstały znacznie bardziej egalitarne społeczności zbieracko-łowieckie i rolnicze. Wilson stawia intrygującą tezę, że sławetna identyfikacja rdzennych Amerykanów z naturą nie była reakcją na napływ wartości europejskich, ale mogła się wyłonić dialektycznie wewnątrz ich własnych społeczeństw, które w pełni świadomie opuścili. Kolejne rozdziały tej historii to pierwsza w Ameryce Północnej brytyjska osada Jamestown, opuszczona przez kolonistów, którzy najprawdopodobniej dołączyli do Indian Amerykańskich; długie pasmo „utopii pirackich”, w których brytyjscy renegaci łączyli siły z mauretańskimi korsarzami albo zasilali rdzenne społeczności od Hiszpanioli po Madagaskar; ukryte „trójrasowe” republiki zakładane przez zbiegłych niewolników na obrzeżach europejskich kolonii; „antynomianie” i inne mniej znane enklawy libertarian, które mnożyły się na kontynencie jeszcze przed szakerystami, fourierystami i innymi wspólnotami świadomie budowanymi w XIX wieku.

Utopie te były w większości jeszcze bardziej marginalne niż społeczności Vezo czy Tsimihety na Madagaskarze; wszystkie ostatecznie zostały wchłonięte przez państwo. To prowadzi więc do pytania, jak, bez otwartej konfrontacji, zneutralizować sam aparat państwa. Część państw i elit biznesowych z pewnością załame się pod własnym ciężarem. Z niektórymi tak już się stało; trudno jednak sądzić, że stanie się tak ze wszystkimi. Odpowiedzi możemy szukać w doświadczeniu Sakalava i Bakongo. Czego nie sposób zniszczyć, można przekierować, sparaliżować, przekształcić i krok po kroku wypłukać z całej esencji – w przypadku państwa tą esencją jest zdolność do wzbudzania lęku. Jak miałyby się to przekładać na współczesną praktykę, wcale nie jest oczywiste. Być może istniejące aparaty państwowe zostaną stopniowo zredukowane do czystej dekoracji, tracąc swoją esencję wskutek zmian, jakie zachodzą na wyższej i niższej płaszczyźnie: rozrost instytucji międzynarodowych z jednej strony, a z drugiej – wzmocnienie lokalnych i regionalnych form samorządności. Być może z władzy sprawowanej poprzez widowisko w mediach zostanie jedynie samo widowisko. Co najbardziej prawdopodobne, po prostu nie umiemy przewidzieć, jak się ten proces dokona. Nie ulega jednak wątpliwości, że już zachodzi. Gdy neoliberalne państwa zmierzają ku nowym formom feudalizmu i otaczają grodzone osiedla uzbrojonymi strażnikami, otwierają się nowe przestrzenie buntu, o których jeszcze nic nie wiemy. Uprawiający ryż rolnicy z ludu Merina doskonale rozumieją coś, o czym nie wie wielu potencjalnych rewolucjonistów: niekiedy najgłupsze, co można zrobić, to wymachiwać czarną czy czerwoną flagą i wznosić wywrotowe hasła. Bywa, że rozsądnym wyjściem jest udawać, że nic się nie zmieniło; pozwolić państwowym urzędnikom zachować godność, czasem nawet zjawiać się w ich urzędach i wypełnić jeden czy drugi formularz – a poza tym żyć tak, jak gdyby ich w ogóle nie było.

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



David Graeber  
Burzenie murów

<https://blog.tranglos.com/graeber-burzenie-murow/>  
źródło: **David Graeber**, rozdział „Blowing Up Walls” z książki *Fragments of an Anarchist Anthropology*, wydanej w 2004 r. (Tłumaczenie: Marek Jedliński)

**pl.anarchistlibraries.net**