

RIPENSARE L'ANTROPOLOGIA DOPO L'ALBA DI TUTTO.
UNA RIFLESSIONE ALLA LUCE DEL DIBATTITO ACCADEMICO ITALIANO

1. INTRODUZIONE

La pubblicazione de *L'alba di tutto* (d'ora in avanti *ADT*) ha segnato un momento di particolare rilievo nell'intero panorama delle scienze antropologiche. L'opera, ambiziosa nel tentativo di proporre una «nuova storia dell'umanità», ha immediatamente suscitato un ampio dibattito internazionale, polarizzando la critica tra riconoscimenti entusiastici e profonde riserve circa la solidità empirica e la coerenza teorica del progetto. In Italia, la discussione ha trovato una sede privilegiata nell'iniziativa intitolata *La forza materiale dell'immaginazione*, una giornata di studi organizzata presso la Sapienza Università di Roma, all'interno del Dottorato in Storia, antropologia, religioni della Facoltà di Lettere e filosofia, svoltasi nel settembre 2022¹. Le voci dei vari antropologi coinvolti sono state raccolte e pubblicate in un volume della semestrale *Rivista di Antropologia Contemporanea* (*RAC*, 1/2024), suddiviso in due sezioni: la prima, dedicata alla memoria di David Graeber e alla disamina critica del suo pensiero, in cui sono presenti gli interventi di Matteo Aria e Andrea Buchetti, Irene Casagrande, Claudio Sopranzetti, Erica Lagalisse, Riccardo Ciavolella; la seconda, intitolata *Forum su L'alba di tutto*, prevede, appunto, un focus sull'opera di Graeber e Wengrow, rappresentato dai contributi di Alessandro Mancuso, Stefano Boni, Piero Vereni, Pier Giorgio Solinas. Proprio quest'ultimo segmento offre un significativo spaccato per comprendere quanto *ADT* abbia punzecchiato le tensioni epistemologiche che fermentano, ad oggi, nell'antropologia, attraverso il tentativo di scardinare le narrazioni evuzionistiche tradizionali e puntando i riflettori su concetti chiave quali libertà, *agency*, possibilità.

ADT ha riaperto questioni irrisolte rispetto a metodi e finalità della disciplina, riaprendo quella cicatrice – forse non ancora rimarginata – generatasi dalla polarizzazione metodologica nel campo degli studi sul potere (in particolare, quindi, nell'antropologia politica)².

¹ ARIA – BUCHETTI 2024.

² Il riferimento è al dibattito instauratosi a seguito della pubblicazione di DEI 2018, dove viene messa in dubbio la validità di una postura interna all'antropologia critica che tenderebbe a adottare schemi e categorie rigidamente orientati alla denuncia del potere, per cui lo Stato verrebbe dipinto in maniera esclusivamente negativa e demonizzata,

L'analisi trasversale delle opinioni sollevate, che hanno messo al vaglio l'opera di Graeber e Wengrow, funge quindi da ottimo strumento per tentare di fare chiarezza sullo stato attuale della ricerca in Italia.

2. QUESTIONI DI METODO

Negli ultimi decenni, l'antropologia culturale ha subito un forte processo di ridefinizione inaugurato dal cosiddetto *ontological turn*, paradigma teorico che – sommariamente – sostiene un'ancor più marcata revisione delle classiche categorie analitiche dell'antropologia, anch'esse ora soggette a relativizzazione; un ribaltamento che prevede l'assunzione di «una cultura, tante nature» (nell'interpretazione di Viveiros De Castro³) o il superamento della dicotomia natura/cultura (come sostenuto da Descola⁴) e che ha portato la disciplina al suo picco massimo di astrazione, ancor più di quanto era riuscito all'antropologia interpretativa di Geertz⁵. In questo contesto, l'attenzione per le cosmologie – centrale, ad esempio, per Graeber (e Sahlins) ne *Il potere dei re*⁶ – si inserisce come uno dei terreni di indagine privilegiati, senza tuttavia implicarne un'adesione completa della prospettiva. La posizione di Graeber, infatti, emerge chiaramente in *Radical alterity is just another way of saying «reality»*, nella quale egli rifiuta di accettare l'idea che l'antropologo debba, inerme, assumere le ontologie indigene come universi separati, irriducibili e non comunicanti con l'universo dell'osservatore, col rischio di imprigionare i popoli dentro «scatole» ontologiche chiuse⁷. Graeber è contro ogni determinismo, compreso quello di matrice ontologista, che può sfociare in un relativismo così estremo da ridurre le potenzialità

incoraggiando quindi un ritorno ad un'antropologia prettamente «riflessiva» e «interpretativa», con uno sguardo più oggettivo e meno militante. A questi, è seguita una serie di interventi nella piattaforma Lavoro Culturale (ad esempio, SAITTA 2018), ma non solo. La questione era così accesa da aver portato ad ulteriori riflessioni; in particolare, in CUTOLO 2021 viene neutralizzata la distinzione tra un'antropologia «normale» ed un'antropologia critica, in quanto tutta la disciplina sarebbe in realtà intrinsecamente tale. Di converso, in VERENI 2021, spalleggiando Dei, viene introdotto il termine «cratofobia» per indicare quella posizione che impedisce di cogliere appieno il ruolo delle istituzioni e delle gerarchie nella vita sociale. Più che con una vera e propria risoluzione, il dibattito – passando per un tentativo di mediazione proposto in DI PASQUALE 2021 – sembra infine allentarsi in una rimodulazione dei termini: BONI 2024b (che risponde a Vereni introducendo il concetto di «cratofilia») non invalida i due approcci, per cui alla base del confronto non ci sarebbe una fondata disputa epistemologica ma una questione esclusivamente riguardante l'orientamento etico-politico adottato dal singolo studioso.

³ Cfr. VIVEIROS DE CASTRO 2019.

⁴ Cfr. DESCOLA 2021.

⁵ Cfr. GEERTZ 1998.

⁶ GRAEBER – SAHLINS 2019.

⁷ GRAEBER 2015, p. 34.

dell'antropologia⁸: in questo caso, infatti, Graeber tiene a precisare come una così estrema radicalizzazione dell'alterità – in cui ogni cultura è un universo indecifrabile dall'esterno (se non in maniera errata, poiché di base incomprensibile) – possa diventare uno strumento di reificazione che, così come cristallizza e «difende» il nativo, impedisce al senso comune e alle categorie occidentali un vero, approfondito confronto con l'alterità, che ne permetterebbe una più efficace messa in discussione. Viene così messo in luce un possibile slittamento sul piano epistemologico: l'alterità, anziché costituire una risorsa conoscitiva, finirebbe per assumere i tratti di un limite invalicabile. L'antropologia rischia in tal senso di inibire (se non rinunciare a) una delle sue operazioni fondamentali, ossia la costruzione di ponti interpretativi tra diversi contesti culturali. Portare l'incommensurabilità alle estreme conseguenze potrebbe significare la sospensione delle capacità dialogiche di un linguaggio condiviso, depotenziando la portata critica della disciplina e collocandola in un terreno di incapacità di produzione di una conoscenza situata e al contempo comunicabile. D'altronde – sostiene Graeber – il ruolo dell'antropologia non dovrebbe essere proprio quello di «mostrare che, almeno per certi versi, una tale alterità non era così radicale come pensavamo, e che possiamo utilizzare quei concetti apparentemente esotici per riesaminare i nostri preconcetti quotidiani e per dire qualcosa sugli esseri umani in generale?»⁹. In tal senso, possiamo considerare la condivisione di un medesimo «nucleo problematico» tra le finalità di uno sguardo ontologico e le questioni che vengono sollevate in *ADT*, a cui, tuttavia, corrisponde una divergenza nelle soluzioni proposte: la problematizzazione dell'universalismo occidentale, della linearità evolutiva e di un'unità della realtà ha condotto, da una parte, alla formulazione di una pluralità incommensurabile di ontologie; dall'altra, *ADT* riconosce tale molteplicità collocandola però in un orizzonte di possibilità storiche e di forme di organizzazione sociale. Ne deriva uno scarto significativo: laddove l'*ontological turn* iscrive la distinzione sul piano dell'essere, *ADT* riarticola questa differenziazione sul piano della pratica e della politica.

Di qui, l'impostazione metodologica graeberiana adottata in *ADT*, dal carattere prettamente storico-comparativo, si traduce in un rifiuto delle grandi narrazioni evolucionistiche: ma se l'intento era quello di restituire «una nuova storia dell'umanità», fondata sulla libertà di scelta e di sperimentazione sociale, il prezzo pagato dai due autori è stato, almeno secondo una parte della critica, quello di una sistematica elusione delle esigenze di verifica empirica e di coerenza teorica, ravvisabile, ad esempio, nell'uso selettivo delle fonti (*cherry-picking*) e nella tensione tra il dichiarato rifiuto di modelli evolucionistici contraddetto dal ricorso a schematizzazioni generalizzanti,

⁸ Ciò viene rimarcato in MANCUSO 2024, p. 114.

⁹ GRAEBER 2015, p. 6.

sollevando non poche critiche rispetto alla superficialità e alle possibili intenzioni ideologiche dell'opera volte a sostenere (più che – per alcuni – a dimostrare) una visione politica centrata sull'orizzontalità sociale. Critiche che, come vedremo, sono a vari livelli riscontrabili anche nei contributi dei partecipanti al *Forum su L'alba di tutto*.

Scrivere una storia globale, d'altronde, sebbene ricca di riferimenti locali, etnostorici, rimanda inevitabilmente all'universale, nonostante il «nobile» scopo di mostrarci una o più vie alternative. Solinas, per questo, ci invita a riflettere sull'attuale metodologia degli studi antropologici, che dopo un'ampia fase prettamente idiografica (a partire da Boas), tendono a oscillare nuovamente verso un approccio nomotetico¹⁰. Per dimostrarlo, egli chiama in causa un'altra recente quanto monumentale opera, *Les structures fondamentales des sociétés humaines* del sociologo Bernard Lahire¹¹; un'opera chiaramente orientata alla ricerca di matrici essenziali che spiegherebbero, anche tramite la comparazione tra specie, il funzionamento dei caratteri generali dell'essere umano, fornendone una visione totalizzante e unificatrice. Per contrasto, il comparativismo presente in *ADT* rivela invece una volontà (nonostante l'ampissima diacronia trattata) di mantenere come caposaldo della ricerca il relativismo (almeno sul piano etico e interpretativo) tipico delle discipline antropologiche: ciò non implica il tassativo rifiuto di ogni ambizione nomotetica, anzi, l'operazione svolta in *ADT* cerca proprio di far coesistere un relativismo con l'individuazione di regolarità e chiavi di lettura di processi generali, purché queste non vengano rigidamente universalizzate. Malgrado ciò, il risultato di *ADT* può essere comunque considerato, almeno per certi versi, ambiguo: sebbene tale opera si discosti molto (nonostante, appunto, la globalità del tema) da una visione unificatrice, l'obiettivo di scardinare la preimpostazione hobbesiana o rousseauiana della narrazione storiografica porta immancabilmente gli autori a giocare (sotto molti aspetti) allo stesso gioco di chi stanno combattendo.

Per legittimare la validità delle proprie teorie, ecco che diventa inevitabile un discutibile irrigidimento nella ricerca di regolarità (o, comunque, di alcune tracce di regolarità): che sia la sentenziosa delineazione delle tre libertà fondamentali - ossia, la libertà di circolare, di disobbedire e di creare o trasformare i rapporti sociali - che caratterizzano l'essere umano, tesi centrale del testo; oppure, per fare un esempio più specifico, quei tre regimi di ordine costituiti dalla diversa convivenza di tre fattori: un'autorità sovrana, un sistema di controllo (burocrazia) e un'aristocrazia competitiva¹². Graeber e Wengrow, in questo modo, indicano gli elementi costitutivi dello Stato

¹⁰ SOLINAS 2024, p. 173.

¹¹ Cfr. LAHIRE 2023.

¹² GRAEBER – WENGROW 2022, pp. 382-466.

moderno, caratterizzato dalla compresenza di queste tre unità, per poi mostrare esempi di regimi di «primo ordine» e «secondo ordine» ove sono presenti, rispettivamente, soltanto uno o due degli elementi precedenti. Insomma, un'operazione che, una volta delineato cos'è uno Stato, trascina indietro nel tempo, teleologicamente, questo modello, andando – in sostanza – contro quella che è la loro stessa proposta: un dichiarato scetticismo classificatorio. Un capitolo contraddittorio, il decimo (dal titolo *Perché lo Stato non ha origini*) che, nonostante sia quantomeno utile ad ampliare il ventaglio delle categorie concettuali precedenti, finisce comunque per sembrare piuttosto riduzionistico e schematico. Una critica che muove Boni, difatti, facendo notare che:

Esaminando la traiettoria dell'antropologia politica sul lungo periodo è interessante constatare come, nonostante siano state formulate e consolidate critiche sia alla impostazione evoluzionista (e quindi all'interrogativo sulle «origini») sia alla classificazione dei sistemi politici per stadi, queste tendenze permangono, e si ritrovano anche nelle opere, come *L'alba di tutto*, che vorrebbero segnare un deciso cambio di paradigma¹³.

D'altronde, scadere nella schematizzazione è un errore piuttosto comune,¹⁴ e la categorizzazione è spesso necessaria – se non implicitamente richiesta – nel sistema linguistico-argomentativo occidentale: nelle scienze sociali, però, ciò comporta l'esser facile preda di critiche che inneggiano al determinismo, dalle quali Graeber e Wengrow non sono stati certo risparmiati. Il caso è peculiare, però, perché *ADT* oscilla anche verso la direzione contraria, come si nota dal commento di Mancuso:

Ci si può chiedere se, nell'intento di criticare la frequente indulgenza degli approcci neoevoluzionisti e marxisti verso una narrazione determinista, teleologica e lineare della «storia dell'umanità», e di mostrare invece il ruolo che vi è giocato dalla soggettività umana, Graeber e Wengrow non si spingano troppo in là, finendo per adottare una postura che è difficile non connotare come «idealistica» e «volontaristica»¹⁵.

¹³ BONI 2024a, p. 154.

¹⁴ Graeber non è nuovo a operazioni di questo tipo: già in GRAEBER 2012 vi è una forte tendenza alla schematizzazione, nella costruzione di una genealogia morale e politica universale del debito. Parallelamente, in GRAEBER - SAHLINS 2019 vi è un intero capitolo (il settimo, *Note sulla politica della regalità divina*) dedicato all'individuazione della relazione strutturale interna alla sovranità, utilizzando categorie da egli stesso introdotte, quali ad esempio «buffone», «poliziotto rituale», «regalità divina», al fine di delineare quei processi di razionalizzazione e istituzionalizzazione del potere sacro-rituale che avrebbero costituito la base per la creazione dello Stato moderno; in un approccio che, partendo dalla rilevazione di specificità etnografiche, punta all'identificazione di una matrice universalmente valida.

¹⁵ MANCUSO 2024, p. 126.

Ne risulta un'opera che è facilmente attaccabile su diversi fronti, che può essere letta sia come riduttiva - per mancanza di accuratezza bibliografica, per l'utilizzo di vecchie categorizzazioni, per *cherry-picking* - sia talmente ampia e articolata da risultare vaga, inconcludente, utopistica¹⁶: un testo che molto spesso (ma non sempre) viene, in fin dei conti, apprezzato per la sua portata innovatrice, così come per lo sforzo metodico di ricerca, ma che, nonostante ciò, sembra non riuscire ad accontentare appieno nessuno.

Di certo *ADT* non accontenta Vereni, la cui posizione è netta:

Il nostro lavoro di studiosi di scienze sociali dovrebbe essere valutato per il contenuto di verità dei nostri prodotti: per quanto profondamente provocatorio e in più tratti decisamente affascinante, *L'alba di tutto* è un libro mutilato dal punto di vista scientifico, che seleziona i dati dell'archivio delle scienze sociali in nome di un progetto politico che [...] non siamo certo chiamati a condividere a tutti i costi¹⁷.

Vereni non è l'unico a parlare di carenza bibliografica: Mancuso riporta infatti ulteriori critiche analoghe; ma mentre quest'ultime alludono ad una selettività nei termini di un debito non riconosciuto¹⁸, l'accusa di Vereni a *ADT* è decisamente più pesante: le scelte referenziali di Graeber e Wengrow sarebbero una mutilazione bibliografica premeditata, studiata *ad hoc* per sostenere una precisa ideologia politica.

Non solo, il tema sembra essere così scottante da spingere l'antropologo italiano allo scherno, accanendosi direttamente con la figura (peraltro defunta) di Graeber, definendolo un «*trickster* della disciplina»¹⁹ contraddistinto da un «ribellismo da canuti adolescenti»²⁰: un atteggiamento derisorio che esula dalla mera espressione di opinioni scientifiche.

L'ostilità di Vereni è poi ampiamente argomentata attraverso la promozione (come già parzialmente intuibile) di un'antropologia realista, teoricamente apolitica, che si sforzi di contribuire ad un'«impresa scientifica [...] che cerca di dire qualcosa di vero a proposito del dato di

¹⁶ In APPIAH 2021 centrale è la critica attorno al concetto di utopia.

¹⁷ VERENI 2024, p. 147.

¹⁸ MANCUSO 2024, pp. 121-122. Un esempio è il riferimento a SCHEIDEL 2022 e MORRIS 2022; i quali, in merito alle tre forme elementari della dominazione politica (controllo della violenza, controllo della conoscenza e potere carismatico) proposte in *ADT*, fanno entrambi notare come «questa teoria, oltre a essere evidentemente una rielaborazione delle tipologie di potere proposte da Weber, riecheggia – eccetto che per l'espunzione della componente economica – l'influente teoria delle quattro fonti (ideologica, economica, militare e politica) del potere sociale di Michael Mann che tuttavia viene appena citata in nota, senza essere discussa da Graeber e Wengrow».

¹⁹ VERENI 2024, p. 138.

²⁰ VERENI 2024, p. 136.

fatto del mondo, prima di individuare alternative a quel dato di fatto»²¹; un realismo che entra in contraddizione anche con delle sue stesse precedenti affermazioni, dalla forma elogiativa, presenti nell'introduzione all'edizione italiana de *Il potere dei re* (opera, come già accennato, di Graeber e Sahlins), dove Vereni afferma:

Questo libro ci dice a gran voce, di nuovo, che la ricchezza dell'umanità è nella sua capacità incredibile di maneggiare segni come fossero cose, e cose come fossero segni, e che dobbiamo smetterla di temere l'idealismo come fosse una malattia del pensiero razionale.²²

Qui si palesano le difficoltà inerenti alle critiche di Vereni: parlare di verità è – almeno nelle scienze sociali – una questione piuttosto problematica, più di quanto non lo sia nelle scienze dure, che peraltro – se riabilitiamo e ci atteniamo alla retorica del principio di falsificabilità di Popper²³ – faticano anch'esse nel trovare una completa e oggettiva validazione del loro metodo di ricerca. Dunque, quando Vereni suggerisce di non sviare il *telos* nel possibile, nell'immaginario²⁴, ma di restare concentrati nell'oggettiva e quanto più accurata ricerca di ciò che potrebbe essere definito come «vero», «reale», egli non fa che rimandare (implicitamente) all'utilizzo di metodi e strumenti più analitici, che servirebbero, in fin dei conti, a confermare o contraddire le congetture o ipotesi proposte nelle scienze sociali (soprattutto storia e antropologia, che trattano dati empirici intrinsecamente più interpretabili, dunque opinabili). Sebbene il suo invito non sia direttamente improntato all'adozione di metodi propri delle scienze dure (ma segnali piuttosto una volontà di riaffermare una distinzione tra analisi scientifica e progetto politico), il risultato può apparire fuorviante.

È indubbio che un incontro interdisciplinare sia necessario (se non quantomeno auspicabile) ormai in ogni campo di ricerca, ma la prerogativa principale dell'interdisciplinarietà dovrebbe proprio essere, dopotutto, quella di un dialogo alla pari. Appellarsi alla ricerca di una ricostruzione quanto più oggettiva possibile, come richiesto da Vereni, può significare – in sostanza – uno sminuire le potenzialità argomentative dell'antropologia, che poggia le sue fondamenta su un'analisi di tipo prevalentemente (se non esclusivamente) qualitativo. In questa circostanza, un'eccessiva enfasi sul criterio di oggettività, se interpretata in senso restrittivo, porta con sé il rischio di incappare nell'implicita convalidazione di quel tipo di narrazione che Graeber e Wengrow

²¹ VERENI 2024, p. 143.

²² VERENI 2019, p. XIV.

²³ Cfr. POPPER 2010.

²⁴ VERENI 2024, p. 147.

hanno invece tentato di scardinare: una retorica dall'impianto cliometrico, dell'*energy capture*²⁵, dove l'economicismo la fa da padrone; una storia globale che ci parla ancora, in termini positivisti, di una società thatcheriana in cui *There Is No Alternative* e «dove la povertà e l'espropriazione di alcuni – per quanto possano essere deplorabili – sono tuttavia la condizione necessaria per la prosperità della società nel suo insieme»²⁶.

In aggiunta a ciò, quella di *cherry-picking* è un'altra delle accuse approfondite dallo stesso Vereni, non solo per sottolineare - come già visto - la carenza di riferimenti bibliografici, ma anche per corroborare la sua opinione rispetto all'inconsistenza euristica dell'opera. Difatti, l'antropologo italiano afferma:

Insomma, cercare di formulare ipotesi elaborate sulla base dei dati archeologici, psicologici, neurologici, statistici, economici, ecologici e paleontologici aggiornati è mitopoiesi, e invece fare *cherry-picking* tra i dati, parlando grossolanamente di Poverty Point e dei kwakwiutl per accampare la tesi delle tre libertà [...] sarebbe la grande rivoluzione delle scienze archeologiche e antropologiche²⁷.

In questo modo, l'accusa di Vereni nei confronti di ADT – oltre ad essere, anzitutto, una critica alla legittimità epistemologica dell'opera – chiama in causa la stessa definizione dei confini disciplinari dell'antropologia: ossia, se questa debba persistere nel rivendicare la propria autonomia interpretativa o se, al contrario, debba in qualche modo subordinarsi ad un paradigma mutuato dalle scienze dure (già preminente, ad esempio, nell'archeologia); ed è proprio in questa linea di tensione – fra esigenza di rigore e necessità di immaginazione – che si gioca, ad oggi, la partita del metodo di ricerca antropologico e sociale.

3. FARE LA STORIA: FRA AGENTIVITÀ E COSTRIZIONE

La possibile interpretazione in chiave ideologica di ADT (proposta anche, come accennato, da Mancuso) apre, inoltre, le porte alla riflessione rispetto ad uno dei temi più cari all'antropologia culturale contemporanea, che ne amplia la discussione alle finalità e al ruolo della disciplina stessa: la rilevanza dell'*agency*.

²⁵ Cfr. MORRIS 2013.

²⁶ GRAEBER – WENGROW 2022, p. 72. Il riferimento è alla logica dell'economista A.R. Turgot.

²⁷ VERENI 2024, pp. 137-138.

Possiamo davvero credere che sia possibile una società orizzontale su scala globale, in cui singoli atti di libertà, di «scelta» di opposizione, possano fungere da motore «dal basso» di una ricostruzione sociale? Gli esempi riportati in *ADT* offrono davvero uno spunto per nuove prospettive di organizzazione sociale o sono soltanto sporadiche e illusorie eccezioni, per giunta anacronistiche?

Di certo non possiamo pretendere che un volume sulla preistoria archeologica funga da manuale d'uso per sovvertire globalmente l'ordine costituito, ed è indubbio che non troveremo risposte o «soluzioni» per il nostro futuro nel passato (per rispondere al quesito di Appiah, «must we find our future in the past?»²⁸).

In questo frangente, nel tentativo di rispondere al provocatorio (nonché irrisolto) quesito proposto da Graeber e Wengrow rispetto ad *how we got stuck*²⁹ - ossia, a quali siano stati i processi storici che hanno reso difficilmente immaginabili percorsi sociopolitici alternativi all'attuale (egemonico) assetto statale e neoliberista - Vereni richiama un'altra celebre critica mossa da Chris Knight all'*ADT*, che avvalorerebbe un'implicita tesi secondo la quale gli avvenimenti storici e sociali sarebbero, in linea di massima, determinati solamente da cause di forza maggiore, lasciando al singolo individuo (o a piccole collettività) soltanto un esiguo, illusorio spazio di manovra. Knight avrebbe, infatti, trovato la soluzione a tale quesito nel passaggio dal calendario lunare a quello solare (essenziale per l'agricoltura), il quale - più rigido - avrebbe innescato una cristallizzazione delle strutture sociali.³⁰ Vereni qui però, probabilmente, fraintende l'intento di Graeber e Wengrow quando afferma che «l'aspetto (...) più complesso da giustificare per un testo che vuole essere scientifico è la valutazione radicalmente negativa del presente, vissuto come null'altro che una gabbia, perpetuamente contrapposta a un passato davvero mitologico»³¹, vedendo nella perplessità mossa dagli autori (rispetto a come siamo rimasti bloccati, per l'appunto) un tentativo di descrivere un passato (perduto) migliore del nostro presente, che dovremmo quindi ambire a riconquistare.

Non era questo l'obiettivo degli autori, che difatti non auspicano il ritorno ad una presunta «età dell'oro»: non vi è alcuna pretesa di un ritorno alle origini, anzi, Graeber e Wengrow si discostano nettamente e dichiaratamente proprio dalla ricerca di un'origine della disuguaglianza, affermando: «quando cominciammo a scrivere questo libro, la nostra intenzione era cercare nuove

²⁸ APPIAH 2021, p. 1.

²⁹ GRAEBER - WENGROW 2022, p. 548.

³⁰ «Asking why we got stuck is a good question. A good answer would refer to humanity's increasing dependence on farming, with an ever more one-sided solar calendar relentlessly taking precedence over moon-scheduled ceremonial life». KNIGHT 2021.

³¹ VERENI 2024, p. 141.

risposte alle domande sull'origine della disuguaglianza sociale. Non tardammo ad accorgerci che non era un approccio molto valido»³², proprio perché è questo tipo di retorica che ha generato, dalla modernità in poi, una certa modalità di narrazione mitica e monolitica del passato.

Dobbiamo demitologizzare - secondo i due studiosi - la storiografia dalle concezioni hobbesiane o rousseauiane, così come dalle grandi narrazioni evuzionistiche che ne sono derivate, se vogliamo davvero rompere le catene, se vogliamo aprire le porte ad una nuova gamma di possibilità. Per farlo, è però necessario ammettere una flessibilità nello sguardo storico che consenta di concepire il passato non più come una sequenza lineare di cause ed effetti, bensì come un insieme di possibilità aperte, di esperimenti sociali e morali - derivati da un intreccio di scelte e contingenze - che interrogano anche il nostro presente. In questa prospettiva, il contributo di ADT risiede dunque nella capacità di restituire all'immaginazione (storica) il suo potere critico e trasformativo.

3.1 CONCETTUALIZZARE L'AGENCY

A questo fine, per meglio comprendere la posizione di Graeber e Wengrow all'interno del calderone concettuale (tra *agency*, storia, cultura, società, libertà, gerarchia etc.) che sobbolle per tutta l'opera e continua nelle conseguenti critiche, è utile partire direttamente dalle considerazioni, su questi temi, di Marshall Sahlins, maestro di Graeber.

Nel tentativo di indagare il rapporto tra storia e cultura, in *Nonostante Tucide*, Sahlins discute la presenza di due correnti deterministiche che divergono nettamente nella concezione e narrazione degli eventi storici, in particolare rispetto a chi ha capacità di azione, influenza e plasmazione (*agency*, per l'appunto). Da un lato, ciò che egli definisce «individualismo radicale», ossia la prospettiva che siano i singoli soggetti a determinare la storia (alla quale visione potremmo accostare quella che prevale in ADT, sebbene più «morbida»), dall'altro, una sorta di «leviatanologia»³³, in cui è la totalità sociale a plasmare i singoli e a determinarne la storia. Escludendo le due estremità, un punto d'incontro, secondo Sahlins, può trovarsi nella considerazione di condizioni strutturali che creano l'opportunità, per alcuni soggetti individuali, di assumere rilevanza storica. Questi ultimi, divenendo attori (storici), avrebbero poi così la capacità di cambiare le condizioni strutturali stesse, in un circolo continuo di auto-ridefinizione.

³² GRAEBER - WENGROW 2022, p. 19.

³³ SAHLINS 2023, pp. 194-195.

Sahlins, in questo caso, parla di «agentività sistemica», ossia di quegli individui che, favoriti dalle condizioni strutturali, sono messi nella più o meno esplicita posizione di poter fare la storia. Ad essa egli affianca un'«agentività congiunturale» che si verifica, invece, quando l'attore è inaspettato³⁴. Proprio la riflessione sulla congiuntura indirizza il discorso verso l'effettivo punto d'incontro tra storia e cultura, tra libertà e limite: la contingenza³⁵.

Come già argomentato in *Isole di storia*, la relazione tra struttura ed evento non può essere pensata come una «dicotomia reificata»³⁶, bensì come un continuo processo di interazione. Ogni cultura possiede un proprio ordine di storicità, ossia uno specifico modo di produrre e interpretare i cambiamenti («a diverse culture, diverse storicità»³⁷). È nella «struttura della congiuntura» che le categorie culturali vengono esposte al rischio, ossia messe alla prova dell'azione; questo poiché l'evento è sempre il prodotto dell'incontro tra la logica simbolica di una cultura e le circostanze empiriche, le quali ne stimolano la trasformazione del significato, in un processo che Sahlins definisce «rivalutazione funzionale delle categorie»³⁸.

La cultura non sarebbe, quindi, altro che la griglia interpretativa entro cui gli esseri umani si muovono, in cui danno e trovano un senso al loro agire. È la struttura di senso degli eventi storici, ma non è rigida; tutt'altro: è, al tempo stesso, sia il contesto simbolico che ordina l'esperienza, sia la risorsa attraverso cui l'esperienza stessa può ridefinire l'ordine simbolico, in un sistema che «è dato dalla duplice esistenza e interazione dell'ordine culturale costituito nella società e nel modo in cui esso viene vissuto dagli uomini: la struttura nella convenzione e nell'azione, la struttura in quanto virtuale e in quanto attuale»³⁹ e che viene rimodificato dalle contingenze, «spaccature» inattese, straordinarie, ma al contempo intelleggibili solo in quanto espressione (seppur non programmata) di una congiuntura inscritta in una cornice di senso comune. E se prendiamo per buono questo «giusto mezzo» che colloca l'agency storica nella contingenza, in un rapporto di interconnessione tra struttura ed evento, come carattere sia determinante che determinato, è chiaro che lo spazio riservato in *ADT* allo spirito libertario e alla volontà decisionale dei singoli possa generare critiche che inneggiano all'idealismo, come quella mossa da Mancuso.

La convergenza tra Graeber e Sahlins è evidente nel rifiuto di ogni riduzionismo deterministico e nell'accento sulla capacità degli esseri umani di reinventare sé stessi; ma mentre

³⁴ SAHLINS 2023, pp. 210-215.

³⁵ SAHLINS 2023, pp. 357-375.

³⁶ SAHLINS 1986, p. 125

³⁷ SAHLINS 1986, p. XII.

³⁸ SAHLINS 1986, pp. IX-XX.

³⁹ SAHLINS 1986, p. X.

ADT enfatizza la possibilità di scegliere tra modelli sociali diversi, Sahlins sottolinea la co-produzione di eventi e strutture, la dialettica incessante tra vincolo e libertà. Una libertà, quella promossa da Graeber e Wengrow, costantemente esaltata.

Eppure, le intenzioni degli autori sono state fin da subito messe in chiaro, quando hanno specificato che: «poiché questo libro parla principalmente di libertà, pare opportuno girare la manopola un po' più a sinistra del solito»⁴⁰. Dunque, una possibile chiave interpretativa dell'opera, in cui spicca il marcato «istinto libertario» denunciato da Vereni⁴¹, potrebbe essere proprio questa: Graeber e Wengrow, consapevoli della loro posizione accademica di spicco, non avrebbero fatto altro che cercare di sfruttare la loro «agentività sistemica» al fine di intaccare le fondamenta della struttura di senso della cornice storica, antropologica e archeologica corrente, tentando di innescare nuove trasformazioni, andando inoltre a creare un campo di possibilità per inedite contingenze. Una vera e propria dimostrazione di *agency*.

D'altronde, finché si è fermamente convinti dell'irreversibilità del destino gerarchico umano⁴², concepire una società orizzontalmente organizzata fuoriesce dalla griglia interpretativa del concepibile, sfociando nell'utopia (non a caso, Solinas parla di *prehistopie*).

3.2 LIBERTÀ DI CAMBIARE

Tale visione dinamica viene energicamente difesa da Boni nel *Forum su L'alba di tutto*, con lo studioso che si schiera contro i «negazionisti dell'egualitarismo praticato», ai cui occhi l'orizzontalità sembra collocarsi fuori dalla propria struttura di senso e per i quali «occorre rassegnarsi alla gerarchia esistente perché [...] la disuguaglianza è insita nella stessa costruzione delle identità collettive»⁴³. Tra gli imputati, lo stesso Vereni, che – già in precedenza – aveva precisato, senza mezzi termini, come «il sistema non sembra modificabile, tanto meno dal basso»⁴⁴.

Certo dell'impossibilità pratica di un'impostazione simmetrica tra relazioni di potere, Vereni (nella sua critica all'ADT) fa da portavoce alla recente opera dell'antropologo Harvey Whitehouse,

⁴⁰ GRAEBER - WENGROW 2022, p. 223.

⁴¹ VERENI 2024, p. 139.

⁴² Una concezione immobilista è ampiamente sostenuta in gran parte della produzione storiografica di ambito globale, oltre che ad essere un'argomentazione che risuona in numerose critiche rivolte ad ADT, come, ad esempio, in quelle avanzate in SCHEIDEL 2022 e MORRIS 2022. Per un approfondimento, cfr. AGNELLO in questo volume.

⁴³ BONI 2024a, p. 160.

⁴⁴ VERENI 2021, p. 11.

The Ritual Animal, la cui tesi centrale prevede la considerazione della gerarchia come intrinseca disposizione dell'essere umano; il quale sarebbe, per natura, sociale e imitativo⁴⁵. Egli sostiene che:

Essere gregari e insieme copioni è una condizione che implica il tassello mancante in tutta l'argomentazione di ADT, vale a dire un criterio [...] che ci consenta di decidere con chi stare e, soprattutto, chi imitare. Questo criterio si chiama *gerarchia*, vale a dire la strutturazione organizzata di un sistema di valori.⁴⁶

Per cui, «la capacità di strutturare le informazioni in gerarchie di valore garantisce il fatto che siamo più che disposti a obbedire, come siamo più che disposti a comandare»⁴⁷. Obbedire e comandare vengono dunque descritte come naturali predisposizioni umane che, peraltro, non implicano necessariamente un sistema di potere coercitivo.

Secondo Vereni, in sostanza, sarebbe la tesi di fondo di ADT ad essere erronea: in esso, il concetto di *agency* verrebbe invocato a prova dell'esistenza, negli individui, di una presunta propensione innata alla libertà; questi, dunque, sarebbero naturalmente e spontaneamente portati a ricercarla. La libertà viene così elevata a valore intrinseco e universale dell'essere umano. Tuttavia, per Vereni, questa interpretazione risulterebbe semplicistica: la libertà non sarebbe, invece, altro che una categoria concettuale situazionale, in grado di assumere significato solo in relazione a una dimensione coercitiva che ne delimita e condiziona gli spazi di azione. In tal senso, essa non può esser concepita come principio originario o fondativo della natura umana, poiché sempre strutturalmente inscritta in un rapporto di tensione con forme di costrizione. In questa prospettiva, la costrizione appare come elemento costitutivo e primario dell'esperienza umana, mentre la libertà ne rappresenta una possibilità derivata e contingente. Si tratta, dunque, di un ragionamento che, pur criticando la presunta naturalità della libertà, finisce per assumere in modo altrettanto pregiudiziale la naturalità della costrizione, ribaltando ma non mettendo realmente in discussione il presupposto di partenza.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. WHITEHOUSE 2021.

⁴⁶ VERENI 2024, pp. 138-139.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ La critica in VERENI 2024, inoltre, si ipertrofizza nel suggerire che gli autori abbiano proiettato retrospettivamente, sull'intera storia dell'umanità, una concezione libertaria tipicamente moderna e occidentale, trasformando così una categoria storicamente situata in un presunto tratto universale. Va tuttavia precisato che, in ADT, la libertà viene rappresentata come una possibilità storica tra le altre, coesistente, anche in passato, con configurazioni anche profondamente antitetiche.

In ogni caso, seguendo questa logica, esporsi a favore di circostanziali forme di rivendicazione di libertà risulterebbe uno sforzo argomentativo superfluo, se non inutile. Egli, infatti, afferma: «banalizzare la tensione individuo/società in nome di un presunto istinto libertario dei singoli non mi pare un grande avanzamento nella qualità o capacità teorica delle scienze sociali»⁴⁹.

Allo stesso tempo, specularmente, sminuire l'ambizioso tentativo di Graeber e Wengrow, come fa l'antropologo italiano, potrebbe, a sua volta, esser considerato come sintomo di un irrigidimento epistemologico che appare piuttosto discutibile in una disciplina fluida come l'antropologia contemporanea, strutturalmente aperta all'alterità e alla possibilità. Non possiamo, cioè, non tenere in seria considerazione tutto ciò che diverge dal modello egemonico vigente, a prescindere se tali elementi divergenti siano collocati in un'altra cultura, in un'altra diacronia, o in entrambe, poiché finiremmo per incasellare l'antropologia in ciò in cui anche lo stesso Vereni mette in guardia dallo scadere: un mero «collezionismo di farfalle»⁵⁰.

A questo proposito, Boni commenta:

Come si valorizza la diversità culturale se si squalificano come impossibili alcune forme di umanità (tra l'altro ampiamente documentate)? Sorprende e preoccupa quindi la volontà di cancellare una parte del patrimonio culturale, ovvero l'opzione orizzontale, mediante avverbi o formulazioni che proiettano la gerarchia in termini assoluti e universali⁵¹, per questo, «l'orizzontalità può essere discussa e ripensata ma non può essere negata apriori mediante universalizzazioni psicologiche, né ignorata, se non mutilando e rinnegando la storia della disciplina»⁵².

Le argomentazioni di Vereni, rispetto ad una gerarchia intrinseca alla psicologia umana, potrebbero - in definitiva - configurarsi esse stesse come la vera risposta alla domanda *how we got stuck*. Siamo rimasti bloccati proprio così: a causa dell'accettazione di una visione riduzionistica del funzionamento dell'essere umano, di una deresponsabilizzazione intellettuale che sfavorisce lo sviluppo di capacità critiche, in una resa epistemica che inibisce le potenzialità della ricerca sociale.

⁴⁹ VERENI 2024, p. 139.

⁵⁰ VERENI 2024, p. 147. Una preoccupazione metodologica che prende le mosse dalla riflessione proposta in LEACH 1966, nel quale viene esaltata la capacità comprensiva della generalizzazione (a discapito della comparazione, bollata come, per l'appunto, «collezionismo di farfalle»). Un certo tipo di approccio verrà poi ripreso (nonché adeguatamente smussato) anche in SAHLINS 2022.

⁵¹ BONI 2024a, p. 159.

⁵² BONI 2024a, p. 162.

In questo senso, il rischio di restare intrappolati in rigidi schemi interpretativi può essere contrastato solo – come accennato – attraverso il recupero (o l'introduzione) di prospettive capaci di rimettere in discussione la linearità del nostro sguardo sul passato. A questo fine, le evidenze archeologiche riportate in *ADT*⁵³, pongono l'orizzontalità – in termini di costruzione sociale – come uno dei possibili poli nella gamma di opzioni sistemiche storicamente disponibili. Ma di certo ciò non significa che queste possano offrirci un modello alternativo dato: ci forniscono però la possibilità di riflettere in maniera alternativa, di aprire quello che Solinas definisce un nuovo «spazio di laboratorio», per poter «ascoltare e magari provare a pensare in quel modo non canonico, pensare appunto con il senno di poi: come potevano andare le cose, diversamente?»⁵⁴.

4. UN'ALTRA VIA: SUL VALORE DELLA RICERCA ANTROPOLOGICA

Sulla scia della critica mossa da Appadurai, che paragona Graeber a uno sciamano⁵⁵, Vereni non esita ad appellare come «profezia» l'esito della ricerca svolta in *ADT*, avvalendosi della trattazione di Ramon Sarrò, per il quale, il profeta non è colui che prevede ma chi tenta di far scaturire un cambiamento, al fine di sovvertire l'assetto presente:

Ritengo che, contrariamente alla percezione popolare dei profeti come veggenti del futuro, la profezia non riguardi tanto il futuro quanto la diagnosi di situazioni contraddittorie nel presente [...]. Il profeta è [dunque] un denunciatore prima che un annunciatore⁵⁶.

⁵³ GRAEBER – WENGROW 2022; soprattutto nel capitolo 8, pp. 296-349. Alcuni degli esempi mostrati sono i «megasiti» ucraini, nei quali «non furono rinvenute tracce di governo o amministrazione centralizzati, anzi di qualsiasi forma di classe dirigente. [...] Questi enormi insediamenti avevano tutte le caratteristiche di quella che gli evoluzionisti definirebbero una società “semplice” anziché “complessa”» (p. 310) [2021, p. 289] e la civiltà della valle dell'Indo, per la quale «non abbiamo elementi per affermare che avesse figure di autorità maschili», per cui «nel tempo, gli esperti sono giunti alla conclusione che, nella civiltà urbana della valle dell'Indo, non ci sono prove dell'esistenza di re sacerdoti, nobiltà guerriera o qualunque altra cosa riconosceremmo come “Stato”» (pp. 340-341) [2021, pp. 318-319], sebbene non sia nemmeno pienamente dimostrabile che si trattasse di città egualitarie, prive di forme di gerarchia.

⁵⁴ SOLINAS 2024, p. 166.

⁵⁵ APPADURAI 2022. La critica è impostata in un registro quasi ironico; il paragone con lo sciamano serve a descrivere Graeber come una di quelle figure che, avventurandosi in luoghi «altri» (passati o presenti che siano), funge da mediatore col nostro mondo, tornando in questo come portatore di una «cura» funzionale a «liberare le nostre menti e salvare la nostra società». Pur riconoscendone il carisma e la portata ispiratrice, Appadurai lascia così intendere come egli giudichi l'operato di Graeber una mitopoiesi salvifica più che una rigorosa analisi empirica.

⁵⁶ Cfr. SARRÒ 2023, p. 70; cit. in VERENI 2024 p. 143.

Potremmo, in ogni caso, accogliere questa critica, ma per farlo dovremmo dar per buona la base argomentativa che Vereni propone, ossia una netta separazione tra finalità della scienza e finalità della politica. Eppure, l'affermazione di una dicotomia del genere può risultare illogica se partiamo dal presupposto che le scienze sociali siano intrinsecamente ed inevitabilmente politiche, in ogni circostanza (che sia nell'impostazione metodologica adottata, nell'inclinazione ad avere un certo interesse per uno specifico progetto di ricerca, e così via⁵⁷). Dunque, affermare che «l'aspetto decisivo per cui il libro va comunque letto è proprio la sua pedagogia negativa, [poiché dobbiamo] mantenere chiaramente distinte nel nostro lavoro conoscitivo la finalità scientifica da quella politica»⁵⁸ innesca un paradosso, in quanto, in fin dei conti, anche tale asserzione può esser letta come (ed è, a tutti gli effetti) un deciso, seppur più o meno volontario, atto politico. Un atto politico a difesa di una convinzione radicata in una forma di scientismo cliometrico, fondato su di una visione sostanzialmente hobbesiana della storia umana, che, difatti, altro non è che uno degli obiettivi critici di ADT.

Paragonare Graeber e, in generale, la figura dell'antropologo (o almeno, di un certo tipo di antropologo) a quella di un profeta (inteso come denunciatore) è probabilmente qualcosa che Graeber stesso avrebbe apprezzato, poiché ciò avrebbe significato un riconoscimento del ruolo di «scuotitore di coscienze» che l'antropologo statunitense ha tanto cercato di adempiere un po' in tutta la sua produzione antropologico-politica.

Sopranzetti, nella stessa rivista in cui appare il contributo di Vereni, ci fornisce, in questi termini, un'altra possibile chiave interpretativa che dimostra come questa «postura profetica» possa esser letta con una valenza positiva e funzionale. Egli, difatti, ridefinendo l'antropologia come un'«arte del possibile», ossia come quel tipo di ricerca capace di «offrire un contributo alla creazione di un nuovo senso comune»⁵⁹, paragona Graeber ad un «poeta» della disciplina. Per farlo, si avvale della distinzione promossa da Aristotele tra storico e poeta: il primo, colui che descrive ciò che è accaduto; il secondo, ciò che potrebbe accadere⁶⁰. In questo senso, potremmo ripensare l'opera di Graeber (e Wengrow) come «un tentativo di usare il sapere antropologico come

⁵⁷ Ciò viene ampiamente argomentato in VIGLIETTI 2024, dove – in merito ai metodi di studio della storia economica greca e romana, posti in relazione a quelli sull'economia contemporanea – viene mostrato come gli attuali approcci egemonici interni alla ricerca (ad esempio, la *New Institutional Economics*) rispecchino necessariamente determinate assunzioni politico-morali (sostanzialmente occidentalocentriche) e, per contrastare ciò, viene proposto un metodo emico-relativista che possa altresì rendere chiaramente visibile l'inevitabile trama di valori sottesa ai nostri modelli interpretativi.

⁵⁸ VERENI 2024, p. 142.

⁵⁹ SOPRANZETTI 2024, p. 67.

⁶⁰ SOPRANZETTI 2024, pp. 56-57.

grimaldello per scassinare il totalitarismo ideologico ed epistemologico del progetto [anti-poetico] neoliberale, offrendo così sia immaginari alternativi che alternative già esistenti»⁶¹.

Ma come è possibile parlare in questi termini senza accusare Graeber di divinazione? A fornirci la risposta è lo stesso antropologo americano, che pone un'essenziale distinzione tra due tipi di immaginazione: quella trascendente e quella immanente⁶². La prima, che, come spiega Sopranzetti, «non è influenzata dalla realtà né necessariamente la influenza a sua volta»⁶³; la seconda, invece, che «non è in alcun modo statica o scollegata dalla realtà, ma interamente coinvolta in progetti d'azione che mirano ad avere effetti reali sul mondo materiale e si delinea, come tale, sempre in cambiamento e adattamento»⁶⁴.

La vocazione della ricerca antropologica sarebbe dunque, come già proposto da Carrithers, quella di una scienza (morale) del possibile⁶⁵, la cui finalità è – attraverso il confronto culturale – mostrare che possiamo essere diversi da come siamo; che le categorie della «realtà» in cui ci muoviamo non sono così immutabili come appaiono, bensì contingenti e aperte a trasformazioni.

Una scienza dell'alternatività, in cui l'incontro con «l'altro» non è più inteso in termini di «alterità», bensì – appunto – di «alternativa».

Per valorizzare tale prospettiva, è utile far riferimento al concetto di «exotopia» (introdotto da Bachtin e argomentato da Todorov), ampiamente promosso nella produzione di Sahlins⁶⁶. Tale termine sta ad indicare la posizione di esteriorità dell'etnografo rispetto alla cultura studiata, che permette di cogliere aspetti invisibili dall'interno, secondo il principio per cui «ci vuole un'altra cultura per capire una cultura altra»⁶⁷ e a cui Sopranzetti fa indirettamente riferimento parlando di «estraniamento» e «de-familiarizzazione», tecniche che permettono all'antropologo, come si suol dire, di «rendere familiare l'esotico ed esotico il familiare»⁶⁸. Un simile orientamento metodologico implica la capacità di sospendere l'immediatezza delle proprie categorie, favorendo

⁶¹ *Ibid.*

⁶² GRAEBER 2011, pp. 52-54.

⁶³ SOPRANZETTI 2024, p. 59.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ CARRITHERS 2025. Centrale è il distinguo tra un relativismo culturale e la presenza di una morale universale che dovrebbe indirizzare la ricerca.

⁶⁶ SAHLINS 2023, pp. 11-13.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ SOPRANZETTI 2024, p. 63.

così uno sguardo capace di interrogare le dissonanze⁶⁹; un esercizio di decentramento che permette di evitare l'appiattimento interpretativo, aprendo nuovi spazi di comprensione.

Del resto, l'oggetto d'indagine antropologica è, ormai da tempo, esteso globalmente e indistintamente, includendo quindi la cultura di riferimento del ricercatore stesso. Che sia una ricerca nelle Trobriand o tra gli scaffali di un supermercato⁷⁰, è - in ogni caso - ormai noto in antropologia che non possiamo concepire l'idea di un ricercatore asettico, privo di determinazioni culturali, che riesca a sottrarsi a quell'incessante «circolo ermeneutico»⁷¹ che ne condiziona la capacità comprensiva; in ogni caso, ciò non implica necessariamente un limite, anzi. È vero che la catena ermeneutica non può essere spezzata, può però essere continuamente ampliata, poiché ogni nuova comprensione contribuisce ad estendere il ventaglio di interpretazioni (che saranno poi i pregiudizi di partenza successivi), in un sistema chiuso e al contempo illimitato.

Potrebbe quindi, in definitiva, essere questo l'incarico della disciplina: scovare quelle «zone grigie» che emergono soltanto da quel processo di comprensione creativa⁷² che amplia il quadro generale di conoscenza, di cognizione dello scibile.

E da questo punto di vista, non possiamo considerare euristicamente errato ciò che Graeber e Wengrow hanno tentato di fare in *ADT*: immaginare nuove possibilità scaturite dal confronto con l'alterità. Una modalità che - in conclusione - trova una significativa eco (soprattutto in questa trattazione, che prende le mosse dalla ricezione di *ADT* in Italia) in uno dei grandi maestri della scuola antropologica italiana, Ernesto de Martino, le cui parole sembrano ben sintetizzare il lungo e faticoso viaggio riformatore intrapreso da Graeber e Wengrow:

Questo confronto [della propria cultura - occidentale - con le altre] non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l'etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma, di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell'occidente al centro della ricerca

⁶⁹ Così come suggerito in BETTINI - SHORT 2014, pp. 7-22, dove viene proposta e un'analisi emica (sulle orme di PIKE 2015) delle dissonanze (o meglio, delle «stranezze») linguistiche e concettuali del mondo romano.

⁷⁰ La dicotomia allude ad una delle principali trasformazioni avvenute all'interno della disciplina, chiamando in causa due grandi classici: MALINOWSKI 2011, emblema del tradizionale incontro con l'esoticità e MILLER 1998, che sposta l'indagine etnografica direttamente alle pratiche quotidiane della propria cultura di riferimento.

⁷¹ Il riferimento è a GADAMER 1983.

⁷² SAHLINS 2023, p. 13.

confrontante, l'etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell'etnocentrismo dogmatico⁷³.

È dunque ormai lampante quanto ADT abbia profondamente scosso le fondamenta dell'antropologia anche italiana, come hanno svelato le diverse voci del *Forum*, dove a una visione critica ma moderata di Mancuso e Solinas contrasta la lettura prevalentemente ottimistica di Boni (così come di Sopranzetti) che ne valorizza la portata emancipatoria; a questa, infine, fa da contraltare il «reazionario» posizionamento di Vereni, diffidente quanto pungente; il tutto, evidenzia un marcato disallineamento epistemico che mette in luce le difficoltà degli stessi specialisti nel delineare una vera e propria identità alla disciplina.

Ma qualunque sia l'opinione a riguardo, si può indubbiamente affermare che Graeber e Wengrow abbiano, con la loro opera, adempiuto perfettamente al ruolo di «agitatori» che si erano prefissati, stimolando un dibattito che sembra – allo stato attuale dell'arte – oltremodo necessario, fornendoci un impianto polemico che ha riaperto, con la forza della provocazione, il cantiere dell'antropologia politica contemporanea. Solo per questo, dovremmo esser loro grati

Damiano Morici

Università di Siena

d.morici@student.unisi.it

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI 2022: A. Appadurai, *The Dawn of Everything?*, «Anthropology Today» 38.1 (2022), pp. 1-2.

APPIAH 2021: K.A. Appiah, *Digging for utopia*, «New York Review» 16 (2021), <https://www.nybooks.com/articles/2021/12/16/david-graeber-digging-for-utopia/>

ARIA - BUCHETTI 2024: M. Aria, A. Buchetti, *La forza materiale dell'immaginazione. In memoria di David Graeber*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024), pp. 5-36.

BETTINI - SHORT 2014: M. Bettini, W. M. Short, *Introduzione*, in Idd. (a cura di), *Con i Romani: un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 7-22.

⁷³ DE MARTINO 2019, p. 304.

- BONI 2024a: S. Boni, *Discordie su uguaglianza e libertà selvagge. L'antropologia delle possibilità e i suoi detrattori*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024), pp. 151-164.
- BONI 2024b: S. Boni, *Cratofobia e cratofilia. Etica e posizionamenti nello studio dello Stato*, «Anuac. Rivista della Società italiana di antropologia culturale» 13.2 (2024), pp. 71-96.
- CARRITHERS 2005: M. Carrithers, *Anthropology as a Moral Science of Possibilities*, «Current Anthropology» 46 (3), pp. 433-456.
- CUTOLO 2021: A. Cutolo, *Riflessioni e risposte alla critica dell'antropologia critica*, «Etnografia e ricerca qualitativa» 1 (2021), pp. 75-96.
- DE MARTINO 2019: E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 2019 [1977].
- DEI 2018: F. Dei, *Di Stato si muore? Per una critica all'antropologia critica*, in F. Dei et al. (edd.), *Stato, violenza, libertà: La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, Roma 2018, pp. 9-49.
- DESCOLA 2021: P. Descola, *Oltre natura e cultura* (ed. or. *Par-delà nature et culture*, Paris 2005), trad. it. Milano 2021.
- DI PASQUALE 2021: C. Di Pasquale, *L'assassino è sempre il maggiordomo? Frintendimenti e normalizzazioni nel dibattito su «Stato violenza libertà»*, «Etnografia e ricerca qualitativa», 14.1 (2021), pp. 111-120.
- GADAMER 1983: H. Gadamer, *Verità e metodo* (ed. or. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960), trad. it. Milano, 1983.
- GEERTZ 1998: C. Geertz, *Interpretazione di culture* (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, New York 1973), trad. it. Bologna 1998.
- GRAEBER 2011: D. Graeber, *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*, New York 2011.
- GRAEBER 2012: D. Graeber, *Debito: I primi 5000 anni* (ed. or. *Debt: The First 5,000 Years*, New York 2011), trad. it. Milano 2012.
- GRAEBER 2015: D. Graeber, *Radical alterity is just another way of saying "reality" a reply to Eduardo Viveiros de Castro*, «HAU: journal of ethnographic theory» 5.2 (2015), pp. 1-41.
- GRAEBER – SAHLINS 2019: D. Graeber, M. Sahlins, *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica* (ed. or. *On Kings*, Chicago 2017), trad. it. Milano 2019.
- GRAEBER – WENGROW 2022: D. Graeber, D. Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* (ed. or. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, London 2021), trad. it. Milano 2022.

- KNIGHT 2021: C. Knight, N. Lindisfarne e J. Neale, «*The Dawn of Everything*» gets human history wrong, «Climate & Capitalism», 2021, <https://climateandcapitalism.com/2021/12/17/the-dawnof-everything-gets-human-history-wrong/>
- LAHIRE 2023: B. Lahire, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris 2023.
- LEACH 1966: E. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1966.
- MALINOWSKI 2011: B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico Occidentale* (ed. or. *Argonauts of Western Pacific*, London 1922), trad. it. Torino 2011.
- MANCUSO 2024: A. Mancuso, *Lo spettro della libertà nelle scienze sociali*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024): 111-132.
- MILLER 1998: D. Miller, *Teoria dello shopping* (ed. or. *A Theory of Shopping*, Cambridge 1998), trad. it. Roma 1998.
- MORRIS 2013: I. Morris, *The measure of Civilization: How Social Development Decides the Fate of Nations*, Princeton 2013.
- MORRIS 2022: I. Morris, *Stop making sense*, «Cliodynamics» s.i. (2022), pp. 1-16.
- PIKE 2015: K. L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Berlin 2015².
- POPPER 2010: K. R. Popper, *La logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, (ed. or. *Logik der Forschung*, Vienna 1934) trad. it. Torino 2010.
- SAHLINS 1986: M. Sahlins, *Isole di storia: società e mito nei mari del Sud* (ed. or. *Islands of History*, Chicago 1985), trad. it. Torino 1986.
- SAHLINS 2022: M.D. Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton - Oxford 2022.
- SAHLINS 2023: M.D. Sahlins, *Nonostante Tucidide. La storia come cultura* (ed. or. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, 2004), trad. it. Milano 2023.
- SAITTA 2018: P. Saitta, *Verso un'antropologia integrata? Note critiche a "Di Stato si muore?"*, «Il lavoro culturale», 7.03 (2018), <https://www.lavoroculturale.org/antropologia-integrata-note-critiche-a-di-stato-si-muore/pietro-saitta/2018/>
- SARRÒ 2023: R. Sarrò, *The Way of the Prophets: History, Structure, Imagination*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 13 (3), pp. 469-483.

SCHEIDEL 2022: W. Scheidel, *Resetting history's dial? A critique of The dawn of everything*, «Cliodynamics», s.i. 2022, pp. 1-27.

SOLINAS 2024: P. Solinas, *Prehistopie. Preistoria, utopia dei moderni*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024), pp. 165-174.

SOPRANZETTI 2024: C. Sopranzetti, *David Graeber. L'antropologia come arte del possibile*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024), pp. 55-72.

VERENI 2019: P. Vereni, *Etnografie in biblioteca. Verso una nuova rilevanza del sapere antropologico in Graeber – Sahlins 2019*, pp. 1-22.

VERENI 2021: P. Vereni, *Arcana imperii e le semplificazioni radicali del reale. Una introduzione*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2021), pp. 9-34.

VERENI 2024: P. Vereni, *Sui limiti della profezia in antropologia. Appunti per una discussione a partire da L'alba di tutto, di David Graeber e David Wengrow*, «Rivista di antropologia contemporanea» 1 (2024), pp. 133-150.

VIGLIETTI 2024: C. Viglietti, *For those who curse the candle: a culturally and historically relativistic proposal for rethinking the approach to the ancient economy (via archaic Rome)* in S. C. Murray, S. Bernard (eds.), *Model, Methods and Morality Assessing Modern Approaches to the Greco-Roman Economy*, Cham 2024, pp. 25-66.

VIVEIROS DE CASTRO 2019: E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove* (ed. or. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Chicago 2012), trad. it. Macerata 2019.

WHITEHOUSE 2021: H. Whitehouse, *The ritual animal: Imitation and cohesion in the Evolution of Social Complexity*, Oxford 2021.

SITOGRAFIA

<https://www.lavoroculturale.org/category/in-collaborazione/theory-or-not-theory/>