

# USCIRE DAL POZZO... ALL'ALBA DI TUTTO

di STEFANIA CONSIGLIERE (SECONDA PARTE)

QUELLA CHE SEGUE È LA SECONDA PARTE DELLA TRASCRIZIONE DI UN INCONTRO ORGANIZZATO A PARTIRE DAL LIBRO DI DAVID GRAEBER E DAVID WENGROW *L'ALBA DI TUTTO*. UN LIBRO CHE NON È SOLO UN IMPORTANTISSIMO TESTO DI ANTROPOLOGIA, CHE GETTA UNA NUOVA LUCE SULL'INTERA STORIA DELL'UMANITÀ. È UN TESTO «POLITICAMENTE INCANDESCENTE», CHE METTE RADICALMENTE IN DISCUSSIONE I FONDAMENTI STESSI DEL NOSTRO SAPERE, FRANTUMA LE NOSTRE CONFORTEVOLI CERTEZZE (LA SCIENZA, LO STATO, IL PROGRESSO, L'INDIVIDUO, LA MODERNITÀ...) E, IN FIN DEI CONTI, CI INTERROGA DRASTICAMENTE SU COME SIAMO FATTI E SU COME STIAMO NEL MONDO.



La prima parte dell'articolo è su Nunatak n. 79. Questa e le altre illustrazioni sono di Boris Artzybasheff.

**V**orrei ora provare a proporvi alcune delle linee che attraversano *L'alba di tutto*, non tutte, ne ho fatto una selezione alla luce di quello che abbiamo detto nella prima parte, quindi alla luce di una ipotesi "anti-moderna", non nel senso di "reazionaria" ma nel senso di forme umane altre rispetto a quella moderna, che cercano di muovere o di stare in percorsi di autonomia e/o di emancipazione – che, di nuovo, è uno dei nodi fondamentali del libro di Wengrow e Graeber<sup>1</sup>.

#### **PRIMA LINEA: CRITICA ALLA TEORIA STADIALE DELLA STORIA**

Il libro di Wengrow e Graeber è un libro di archeologia, un libro di economia, un libro di politica, un libro di teoria anarchica, un libro di storia, di storia del pensiero, c'è dentro di tutto. A un certo punto loro partono da una delle domande fondamentali del Settecento illuminista, che riguarda l'origine della disuguaglianza. Rousseau, Turgot ecc. si chiedono: «Come è nata la disuguaglianza?», e i nostri autori argomentano che quella è una domanda sbagliata perché nasce direttamente dall'idea che il percorso storico sia unico, monolitico, inamovibile. Provo a dirlo meglio: nell'idea di storia che i settecenteschi elaborano, e che noi abbiamo ancora continuamente attiva nelle nostre teste, la storia è una frec-

cia che va dal meno al più, dal basso all'alto, dal peggio al meglio; quindi la storia è intrinsecamente evolutiva, ha una sola direzione, che è quella che va verso la civiltà industriale moderna, e ci va attraversando una serie di tappe che, nel nostro pensiero, sono sostanzialmente obbligate. È la cosiddetta *teoria stadiale* della storia, per cui si parte con delle "bande" – sentite il vocabolario perché è sintomatico, non sono neanche "gruppi" o "organizzazioni sociali" – bande di cacciatori-raccoglitori che noi concettualizziamo come piccoli gruppi sfigatissimi che devono continuamente vedersela contro le durezze della natura, lottare contro predatori onnipotenti che di tanto in tanto se ne sbranano qualcuno, e arrivare tristemente in fondo alla giornata andando in giro per la foresta a raccogliere bacche, frutti, le misere cose che la natura mette a disposizione, e di tanto in tanto riuscendo a catturare un coniglio e facendoselo arrosto. Tutti morti a vent'anni, fine del discorso. Questo per noi sono i cacciatori-raccoglitori, un disastro di miseria, arretratezza, povertà sociale; questa è l'idea che ne abbiamo, o perlomeno l'idea che ci passano i libri di storia.

Dopo qualche milione di anni di caccia-e-raccolta... Per inciso, noi ipotizziamo che la caccia-e-raccolta inizi con *Homo habilis* circa 2-2,5 milioni di anni fa: quando si passa da *Australopithecus* a *Homo* si ingrandisce il cervello e quindi si comincia a fare la caccia-e-raccolta organizzata; è così, non stiamo a indagare perché tanto è tutta

---

1. David Graeber e David Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* (2021), Rizzoli, Milano, 2022.

mitologia. Dicevamo: dopo qualche milione di anni di caccia-e-raccolta, finalmente, a forza di osservare ciò che succede nella natura, a qualche cristo viene l'idea che se raccogli due semi e li pianti, quelli crescono. Quindi rapidamente si fa la prima grande rivoluzione della storia dell'umanità, che è la rivoluzione dell'agricoltura, la rivoluzione neolitica: si diventa tutti tendenzialmente agricoltori, con un impianto abbastanza forte di pastorizia, e in quel momento lì comincia quella che noi chiamiamo civiltà. E cioè: secondo la teoria stadiale è allora che cominciano gli insediamenti stabili, perché se vivi di caccia-e-raccolta non sei mica serio, sei un po' zingaro, e non va bene; invece con l'agricoltura, che ti costringe a stare nello stesso posto, finalmente si possono costruire degli insediamenti stabili, i villaggi. Comincia l'osservazione del cielo, comincia la cultura organizzativa complessa, comincia la stratificazione in classi sociali, cominciano le attività culturali, intellettuali, tutto quel che a noi richiama richiama l'idea di civilizzazione. Quindi, traduco: i cacciatori-raccoglitori, nonostante siano *Homo sapiens*, non sono granché o per nulla civilizzati; la sola civiltà degna del nome comincia con la sedentarietà, con l'agricoltura e la pastorizia.

Dopodiché, passano quei comodi 15.000 anni e finalmente alla civiltà eletta, che guarda caso è quella europea, viene in mente di fare la transizione a una produzione non più di tipo esclusivamente agricolo-pastorale, ma

finalmente di tipo industriale. Questa, detta in quattro parole un po' ironiche, o se preferite un po' sarcastiche, è la teoria stadiale dell'evoluzione. Occhio, perché ancora oggi, proprio per via di come siamo costruiti dalla scolarizzazione obbligatoria occidentale, tendiamo a pensare gli stadi dell'evoluzione dell'umanità più o meno in questi termini, per cui se qualcuno ci parla di cacciatori-raccoglitori a noi viene in mente una vita miseranda, già un po' meglio la vita contadina, ma sicuramente niente può reggere il confronto con la civiltà industriale e con l'abbondanza materiale, con la democrazia, la libertà ecc. della civiltà industriale.

In questa linea di pensiero storico, nell'idea stadiale, a un certo punto si creano delle disuguaglianze, cioè si crea il fatto che alcuni possono starsene in cima alla torre a guardare le stelle e a studiare come girano intorno alla terra, e altri devono zappare e, con il loro surplus, mantenere quelli che stanno nella torre a guardare le stelle. Se state in questa idea di sviluppo storico, la domanda «Quando nasce la disuguaglianza?» è perfettamente legittima, nel senso che Turgot, Rousseau, Hobbes ecc. osservano continuamente delle differenze nella distribuzione di classe e, in effetti, a fronte di ciò viene in mente di chiedersi: «Ma quando è nata questa differenza, questa disuguaglianza fra gli umani?». Le risposte che si danno sono diverse. Nei libri di storia si tende a dire che le classi sociali nascono con l'agricoltura, il che significa che nelle

nostre teste si stabilisce l'equivalenza fra un sistema produttivo e il grado di libertà che quel sistema produttivo permette. Traduco: i cacciatori-raccoglitori sono poverissimi e miserandi e nessuno di noi vorrebbe vivere come loro, però accidenti sono tanto liberi, ciascun cacciatore-raccoglitore, o cacciatrice-raccoglitrice, può fare un po' quel che gli pare, perché non c'è struttura sociale; quando invece si struttura il sistema sociale agricolo che richiede più collaborazione, si sta tutti molto meglio, non c'è più la fame, però accidenti si perde di libertà individuale e si creano anche le disuguaglianze, mentre la società dei cacciatori-raccoglitori, oltre che più libera, è anche più egualitaria. Questo è vero in *questa* idea di storia, in *questa* idea di un asse univoco che va dai cacciatori-raccoglitori agli agricoltori-pastori fino alla civiltà industriale. Ma, dicono Graeber e Wengrow, è la domanda che è sbagliata, perché tutt'al più la si potrebbe tradurre così: «Sulla nostra linea di sviluppo occidentale, quando nasce la disuguaglianza?».

Quello che i nostri obiettano alla storia stadiale è il fatto che: (1) la storia non è unica, quindi non c'è un unico asse di sviluppo che va dalla caccia-raccolta alla civiltà post-industriale passando per l'agricoltura, ma ce ne sono moltissimi, molte linee diverse; (2) in molti momenti della storia dell'umanità non c'è stata affatto una linea dritta e univoca ma – e probabilmente questo sarebbe vero tuttora se ampliassimo l'analisi – una continua

esplorazione di modi diversi di sussistenza, che a volte caratterizzavano popolazioni che vivevano vicine, separandole. Quindi potevate avere una popolazione di pastori, una di agricoltori, una di cacciatori-raccoglitori, nessuna delle quali pensava di essere particolarmente più furba o superiore alle altre; ma addirittura, e questa almeno dal mio punto di vista è una delle acquisizioni più rilevanti dell'archeologia contemporanea, c'erano popolazioni che, a seconda del periodo dell'anno, vivevano in un modo o in un altro, quindi ad esempio in certe stagioni vivevano in città in maniera associativa e coltivavano la terra, e in altre stagioni si sparpagliavano e vivevano sostanzialmente di caccia-e-raccolta. Nella nostra idea, quando vivevano di caccia-e-raccolta dovevano essere tanto egualitari e tanto liberi, mentre quando vivevano da sedentari dovevano essere piuttosto diseguali e poco liberi. E invece no!, dicono Graeber e Wengrow: poteva capitare che fosse così, ma poteva anche capitare che il periodo più libero ed egualitario dell'anno fosse quello passato in collettivo in villaggi o in città, e quello più gerarchico corrispondesse con la caccia e la raccolta – cosa che per noi è completamente contro-intuitiva.

Quello che, al fondo, dicono Graeber e Wengrow è: attenzione, perché non c'è nessuna correlazione meccanicistica o necessaria fra il modo della sussistenza e le forme sociali organizzative. Potete essere raccoglitori-cacciatori libertari ed egualitari,

o cacciatori-raccoglitori schiavisti. Potete essere pastori e agricoltori gerarchici e differenziati, o pastori e agricoltori altamente egualitari e libertari. Questo sganciamento tra la forma di produzione della sussistenza e le forme di organizzazione sociale permette intanto di rendersi conto che una larga parte dello sviluppo storico non è deterministica ma è di libera scelta, quindi sono i collettivi che decidono come vogliono vivere; e che, a un certo punto, a parità di condizioni di produzione si fanno delle scelte che non sono predeterminate dalle condizioni materiali di produzione (qui c'è un deciso allontanamento dal meccanicismo di tipo marxista), ma che vengono liberamente agite dai collettivi.



REPPRESSED HOSTILITY

Quindi potete sussistere in una maniera o in un'altra, e all'interno dell'una o dell'altra maniera, decidere per un'organizzazione sociale fatta in un modo o in un altro.

E questo, dal nostro punto di vista, riapre anche la possibilità immaginativa. In che senso? La civiltà industriale è una schifezza, è vero. Riusciamo a immaginare una civiltà blandamente industriale che non lo sia? Forse no, non è possibile, forse nella tecnica è insito un progetto di dominio. Ma forse invece ci sono delle tecnologie che potrebbero continuare a essere utilizzate perché non producono oppressione. Questo ovviamente è un tema caldissimo, c'è tutta la questione della irreversibilità... Però il punto è che perfino nel disastro causato dalla civiltà industriale, sulla base di quello che dicono Graeber e Wengrow, si potrebbe immaginare che a fronte di tecnologie accortamente scelte si possano organizzare delle strutture sociali anche drasticamente diverse da quella di classe in cui siamo immersi adesso.

## SECONDA LINEA: LA CRITICA NATIVA

Nel mito del progresso – nel mito secondo cui noi siamo l'unica civiltà esistente ed esistita che è riuscita effettivamente a proporre delle soluzioni reali alle questioni dell'umanità, quindi non solo a mangiare per sopravvivere ma a mangiare molto; non solo ad avere un'abitazione che ti ripari ma ad avere un grattacielo; non solo a potersi spostare ma a poter andare su Marte (e se questo vi sembra eccessivo pensate

a tutti discorsi che si stanno facendo sul trasferimento di parte della popolazione su Marte...) – una delle giustificazioni fondamentali è che questa civiltà è superiore non solo perché risolve efficacemente, e perfino eccessivamente, una serie di problemi, ma anche perché è l'unica che ha elaborato degli strumenti davvero efficaci di vita collettiva non violenta, di tipo democratico, con possibilità di libera discussione delle questioni, dei problemi, fra cittadini, i quali discutono razionalmente e trovano fra loro degli accordi ragionevoli per tutti. Questa auto-justificazione, in termini di possibilità, bontà e tenuta della nostra socialità, è uno dei pezzi giustificativi forti dell'ideologia del progresso e della superiorità della civiltà occidentale, e quindi del suo diritto/dovere di esportare le proprie istituzioni sociali ovunque (la famosa democrazia ottenuta a suon di bombardamenti)<sup>2</sup>.

A fronte di un colonialismo sostanzialmente di rapina, estremamente violento, nel Settecento quelli che per noi sono i grandi padri della libertà dei moderni (e quindi dei diritti, della democrazia ecc.) sviluppano una serie di teorie sociali che sono, tutt'oggi, una delle giustificazioni più forti della superiorità dell'Occidente. Graeber argomenta, invece, che queste teorie, questo sguardo, questa sensibilità verso la possibilità di libera discussione,

di convincere il prossimo con mezzi razionali, di mettersi d'accordo sulla base di un buon livello di eloquenza e di capacità raziocinante e argomentativa, non sono affatto invenzioni europee dovute alla superiore civiltà dell'Europa, ma sono tecniche che gli europei osservano fra le popolazioni del Nord America. Queste popolazioni avevano tutta una serie di istituti di vita collettiva, che noi oggi potremmo definire in senso proprio democratici, a lungo attive e funzionanti prima di cedere di fronte alla violenza dei colonizzatori (da questo punto di vista un buon testo che racconta che cosa succede materialmente all'epoca della colonizzazione è *La maledizione della noce moscata* di Amitav Ghosh<sup>3</sup>, che si legge dritto come un romanzo ma è preciso e puntuale). Allora, dicono Graeber e Wengrow, questi istituti, che noi identifichiamo come il massimo dello sviluppo sociale possibile e immaginabile, di fatto gli europei li hanno *copiati* dalle popolazioni native. Prima di cedere alla violenza dei colonialisti, infatti, le popolazioni native che entrano in contatto con i primi europei li guardano e dicono: «Ragazzi, fate veramente schifo! Ma come fate a vivere in questa maniera? Come fate a pensare continuamente di avere sopra la testa un re che vi comanda, un capo unico che può dare ordini a centinaia di migliaia di persone in base a una gerarchia complessa di rappresentanti?

---

2. Su questi temi l'autore aveva già lavorato in una ricerca poi riassunta in: David Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, Elèuthera, Milano, 2024.

---

3. Amitav Ghosh, *La maledizione della noce moscata*, Neri Pozza, Vicenza, 2022.

Ma chi l'ha mai sentita questa cosa qui? Una roba così da noi non esiste! E non solo fate schifo perché avete un capo che chiamate "sovrano" e che stimate come se fosse un rappresentante di Dio in terra, ma non siete neanche in grado di discutere, non siete in grado di argomentare razionalmente, di parlarvi tra voi e decidere sulla base di argomentazioni eloquenti, belle, ben costruite. State continuamente a litigare, litigate talmente tanto che poi vi ammazzate tra voi senza arrivare a una soluzione e implementando ulteriormente il fatto – la terza cosa per cui fate schifo – di essere costantemente in competizione l'uno con l'altro. Noi no, noi non abbiamo un capo e non lo vogliamo, perché è una posizione assolutamente indegna, perciò collaboriamo fra di noi. La nostra idea di base di vita comune non è la competizione ma la collaborazione, e siamo talmente avanti in questa cosa che possiamo tirarci lunghissime discussioni, possiamo fare a chi la ragiona meglio, e ciascuno di noi, se è un umano adulto ben costruito, deve essere in grado di argomentare in modo posato le proprie



INDECISION

opinioni, e il più bravo convincerà gli altri». Alla faccia!, si tratta degli stessi medesimi principi che, secondo la nostra mitologia, dovrebbero governare la vita pubblica: disponibilità dell'informazione, capacità di argomentare razionalmente, rispetto dell'avversario, collaborazione...

Qui aggiungo una cosa che non ricordo se ho letto ne *L'alba di tutto* o altrove, perdonatemi: quando riusciamo a portare dalla nostra parte qualcuno che viene da lontano siamo tutti contenti, perché pensiamo di averlo civilizzato. Per fare un esempio: se arriva una ragazza dal Congo, si iscrive a matematica e si laurea con 110 e lode, noi sentiamo che questa signora l'abbiamo proprio aiutata, l'abbiamo civilizzata, l'abbiamo portata a una laurea in matematica che, dalle sue parti, non era disponibile. Siamo contenti quando richiamiamo quelli che stanno oltre i nostri confini, c'è tutto un impianto di cattura spettacolare che le potenze coloniali mettono in atto per attirare, e una parte delle migrazioni è fatta anche di questa roba qui. Per contro, se qualcuno dei nostri alza i tacchi e va da qualche altra parte, per noi è una

cosa completamente disdicevole. In antropologia c'è una espressione per indicare questo fenomeno: si dice *gone native*, "diventato nativo". «Quel tale antropologo non è tornato a casa», «Come non è tornato? L'ha mangiato il leone?», «No, è che ha deciso di rimanere a vivere in foresta». Soggetti squalificati, derisi e tendenzialmente poco parlati, perché non fa bene alla disciplina dire che uno parte da scienziato occidentale, arriva sul posto e decide di non tornare più a casa. Ma – e questo Graeber e Wengrow lo dicono – nella colonizzazione del Nord America tra il Seicento e il Settecento, un certo numero di colonizzatori a un certo punto decide di mollare la civiltà europea e di trasferirsi verso una qualche popolazione di nativi, perché trova che la qualità della vita presso di loro sia infinitamente più alta che non tra gli europei. Quindi trovano che nella relativa – relativa! – povertà materiale, ci siano una serie di vantaggi tali da indurli a mollare la madrepatria, Dio, re e famiglia, e andare a vivere fra i nativi. Fra queste qualità fondamentali delle collettività native, fra l'altro, c'è il fatto che non sono in competizione fra loro, quindi ciascuno non si pensa come continuamente a sgomitare contro gli altri, e tutti hanno la garanzia del sostegno del prossimo: se qualcuno si ammala non rimane da solo, se qualcuno è morente non muore da solo, muore o guarisce con una collettività accanto. Tutte cose che evidentemente, già nel Settecento, dalle nostre parti cominciavano a scarseggiare.

Insomma, da questo punto di vista (quello di un Progresso che si sgretola), perfino quelle che sono le nostre idee migliori per vivere insieme, e che fanno la forza simbolica immaginaria delle istituzioni cosiddette democratiche, non sono, secondo i nostri autori, invenzioni endogene, non è qualcosa che abbiamo tirato fuori noi perché siamo così brillanti, ma sono qualcosa che abbiamo scopiazzato da gente che non era fatta come noi e poi provato a implementare in terra nostra. Quindi non è farina del nostro sacco, è farina di un sacco altrui, che però, quando arriva nel nostro sacco, diventa uno dei fondamenti ideologici della nostra idea di superiorità su tutti gli altri. Graeber e Wengrow chiamano questa cosa la *critica nativa* alla civiltà occidentale.

### TERZA LINEA: LE TRE LIBERTÀ

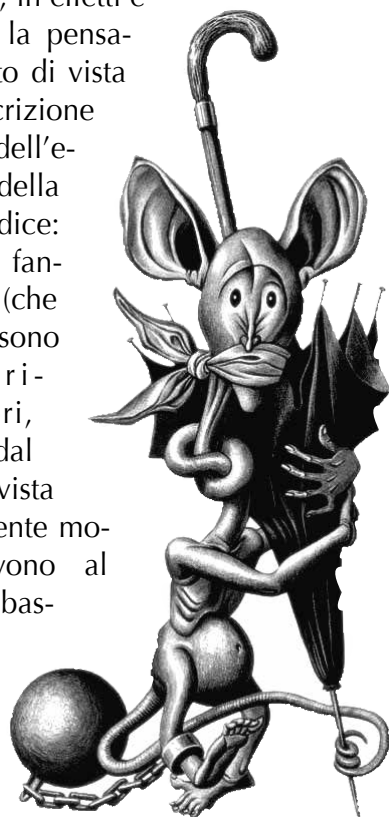
L'altra linea che voglio presentarvi è quella delle tre libertà. I nostri enunciano tre libertà fondamentali che permettono alle società di non fossilizzare, di non finire nel pozzo in cui siamo finiti noi: quello dentro cui non riusciamo a immaginare nient'altro. Le tre libertà fondamentali sono: la libertà di disobbedire agli ordini, la libertà di andarsene e la libertà di immaginare un assetto sociale diverso da quello esistente (Stefano Boni tradurrebbe questa cosa con "la libertà di essere protagonisti della vita sociale del proprio gruppo", quindi non subirla ma esserne parte attiva). Qui il discorso va legato a una storia abbastanza lunga in antropologia, quella dell'antropologia

anarchica e libertaria e della ricerca di società che in qualche modo hanno fatto a meno dello Stato. Il capostipite di questa linea è Marcell Mauss<sup>4</sup>, ma poi il grande nome più recente è Pierre Clastres<sup>5</sup>. Clastres è un americanista che, negli anni Settanta, descrive le popolazioni amazzoniche come “società contro lo Stato”, cioè società organizzate in modo tale da non permettere lo sviluppo di una struttura di tipo gerarchico. Questo non significa che non emergano dei capi. Secondo Clastres, è probabilmente un dato abbastanza universalizzabile il fatto che, vivendo in collettività, ci sarà quello che vorrebbe contare di più o avere una voce più importante; ma a fronte di un movimento che potrebbe istituire una figura apicale, in qualche modo gerarchica, queste società hanno una serie di strumenti che non permettono mai a quella dinamica di fossilizzarsi, quindi di stabilire una gerarchia che poi diventa inamovibile. Tra questi strumenti c'è il fatto che a coloro che vogliono comandare non è mai dato un vero potere di comando; se gli viene lasciato qualcosa, è un potere di persuasione. Questo è il primo strumento. Secondo strumento: se vuoi essere di più degli altri, allora devi essere continuamente al servizio degli altri, per cui tutte le spese del villaggio sono a carico tuo – che è un buon meccanismo di dissuasione.

4. Marcel Mauss, *Saggio sul dono* (1925), Einaudi, Torino, 2002.

5. Pierre Clastres, *La società contro lo Stato* (1974), Elèuthera, Milano, 2022.

Clastres, appunto, presentò le società amazzoniche come costituite in modo tale da sfavorire fin dall'inizio la verticalizzazione del potere. Ed è stato anche ampiamente criticato, il buon Clastres, principalmente per due motivi. Il primo, un po' più solido dal mio punto di vista, richiama la questione del patriarcato, e cioè: molte società amazzoniche sono tendenzialmente egualitarie e libertarie per gli uomini, ma non per le donne, e qui si potrebbero innestare tutta una serie di considerazioni su un altro genere di sfruttamento e di gerarchizzazione. La seconda critica che gli è stata rivolta, e che Graeber e Wengrow riprendono, in effetti è sensata se la pensa-  
te dal punto di vista della descrizione stadiale dell'evoluzione della storia, e dice: «Ma come fanno costoro (che peraltro sono cacciatori-raccoglitori, quindi, dal punto di vista dell'Occidente moderno, vivono al livello più basso della c o m - plessità sociale), che non



Tinidity

hanno mai visto neanche l'inizio dell'agricoltura e quindi della sedimentazione per classi, come fanno costoro a sapere che, se permettono a chi vuole diventare capo di diventarlo effettivamente, andranno poi incontro a una strutturazione di potere verticistico e che poi diventerà statale?». Cioè: come fanno ad avere l'intuizione di qualcosa che non hanno mai vissuto? Graeber e Wengrow dicono: questa obiezione ha senso soltanto se immaginate che l'asse della storia sia uno e si sia dato una volta per tutte, cioè prima cacciatori-raccoglitori, poi i più fortunati diventano agricoltori, poi i più bravi sviluppano la civiltà industriale. Se l'asse è uno, come fa della gente che è vissuta di caccia-e-raccolta per decine di migliaia, se non milioni, di anni a intuire dove va a finire la dinamica della gerarchia del capo? Ma se invece immaginiamo che non esiste un unico asse progressivo della storia, e che una molteplicità di comunità umane, per un periodo lunghissimo della storia, ha continuamente sperimentato forme differenti, transitando fra forme diverse di organizzazione, magari in maniera periodica, magari in contrapposizione con le popolazioni accanto, magari in cicli stagionali e via dicendo – quindi se immaginiamo che, nella storia di tutte le collettività, ci sia una lunghissima e continua sperimentazione di forme

sociali e di forme di strutturazione del gruppo, allora, dicono gli autori, quello che succede nelle società amazzoniche non è una prefigurazione metafisica, una qualche scienza infusa di qualcosa che non hanno mai visto, ma qualcosa che è *già stato* nel loro passato, qualcosa di cui portano delle memorie culturali e che non vogliono replicare.

Tra l'altro, se questa storia è vera ci dice qualcosa di rilevante anche per l'oggi. Ci dice che le possibilità di cambiamento ci sono eccome, anche per persone che hanno vissuto una parte della loro vita culturale in un certo assetto e che, a un certo punto, decidono di uscirne. Chiaramente noi oggi tendenzialmente ragioniamo di cambiamenti nell'arco di ventitrent'anni, perché ci piacerebbe tanto vederli, cioè ci piacerebbe non morire neoliberalisti, oppressi dal nucleare ecc., ci piacerebbe configurare una situazione diversa nell'arco della nostra vita; ma questi processi non hanno a che fare con un arco breve, hanno a che fare con archi molto lunghi: nei processi di evoluzione sociale si parla di centinaia e migliaia di anni; però sono processi che lasciano traccia, dicono Graeber e Wengrow, e queste tracce permettono in qualche modo di riposizionare le scelte per il futuro...

*Cels (Valsusa), 17 febbraio 2025*

