

Introduzione

Mariano Pavanello
Sapienza Università di Roma

In questo numero, la parte tematica è dedicata ad un tentativo di dialogo tra antropologi e storici nella linea di un rapporto tra le due discipline che, benché spesso difficile, non si è mai veramente interrotto sin dalla nascita dell'antropologia, nel XIX secolo. La maggioranza dei contributi qui pubblicati derivano dagli interventi presentati in un seminario che si è tenuto il 10 maggio 2012 nel Dipartimento di Storia, Culture, Religioni della Sapienza Università di Roma. Le riflessioni sviluppate in quell'occasione travevano spunto dal contesto che ospitava l'incontro: un Dipartimento, nato nel 2010 sull'onda di una epocale riforma dell'Università italiana, in cui sono confluiti storici, antropologi e studiosi di discipline storico-religiose. Il seminario si proponeva l'ambizioso obiettivo di sollecitare non soltanto una riflessione congiunta tra aree disciplinari legate da reciproci, seppur diversi, interessi epistemologici e orizzonti di ricerca, ma anche un ripensamento sulla rispettiva collocazione accademica e sulle prospettive di una concreta collaborazione scientifica e didattica. Organizzati in coppie tematiche, gli interventi sono riproposti qui nell'ordine in cui furono presentati (Francesco Remotti – Riccardo Di Donato; Jacques Revel – Pier Paolo Viazzo; Berardino Palumbo – Angelo Torre; Vincenzo Padiglione)¹. Seguono poi alcuni commenti sui nodi problematici maggiormente significativi emersi nel dibattito, preparati da Renata Ago, Francesco Benigno, Marina Caffiero, Antonino Colajanni, Fabio Dei. In appendice alla parte tematica sono pubblicati alcuni contributi ad un incontro realizzato a Venezia il 2 ottobre 2012 dalla Scuola Superiore di studi storici, geografici, antropologici (Università degli Studi di Padova, Venezia, Verona): la *lectio* introduttiva di Peter Burke, l'intervento di Johannes Fabian e la replica di Burke².

L'antropologia sta attraversando in Italia – e non solo – una ennesima crisi di identità, palese nelle più recenti tendenze degli studi contemporanei articolati in una serie complessa di alternative teoriche e di oggetti di ricerca, spesso dissimulate sotto un apparente conformismo dei processi di costruzione del discorso scientifico. Alternative che, in maggioranza, e in una polverizzazione di obiettivi di osservazione, ripropongono, in chiavi attenuate o esasperate, paradigmi forti che filtrano da riletture foucaultiane e bourdieane. Ovvero, in frange significative, si richiamano a modelli ermeneutici, o all'analisi del discorso (più o meno pragmatica), o ad approcci cognitivisti e psicologistici. Non sono sicuro di avere considerato tutte le contemporanee linee di riflessione del panorama antropologico italiano. Ma la crisi di identità mi sembra particolarmente evidente in molta produzione di giovani e meno giovani adepti dell'area etnoantropologica in cui la forma del discorso oscilla tra una metanarrazione politica e una improbabile filosofia della storia.

Questo numero de *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* ha quindi l'ambizione di sollecitare una riflessione a tutto campo sulle convergenze e divergenze epistemologiche, metodologiche e di orizzonti di ricerca tra discipline storiche e antropologiche, immaginando di poter fornire un contributo serio ad una crisi di identità che si situa, oggi, a valle della dissoluzione delle antropologie marxiste, strutturaliste, simboliste e decostruzioniste, ma lascia scorgere una forte nostalgia di grandi teorie e grandi narrazioni. La riflessione che sollecitiamo ha il chiaro obiettivo di verificare, da un lato, le condizioni per l'effettiva costruzione di quell'orizzonte comune con la storia che spesso è stato enunciato, e dall'altro la possibilità di coagulare intorno ad un minimo comune denominatore studiosi di entrambi i campi per tentare di arginare quella nostalgia che appare serpeggiare anche in altri settori delle scienze dell'Uomo.

Nel XIX secolo e ancora nei primi decenni del XX, l'antropologia si poneva all'interno di una prospettiva di storia culturale dell'umanità, quella *Allgemeine Geschichte* che rappresentava uno degli obiettivi della storiografia evolucionista. La successiva separazione dalla scienza dell'antichità, la *Altertumswissenschaft* cui accenna Di Donato in questo volume, non fu, in realtà, un divorzio, ma una pausa di riflessione determinata dal trasformarsi della concezione della storia e della temporalità³ nell'ormai consolidata antropologia sociale e culturale, e nella sua conclamata vocazione allo studio della contemporaneità esotica. Il dialogo non si è mai interrotto del tutto, e anzi oggi si sta riannodando in modalità inedite⁴. Le relazioni con la storia, non sempre facili e disinteressate (da parte di entrambi i settori), hanno seguito altri binari e altri obiettivi. I diversi regimi di storicità e temporalità in cui l'antropologia e la storia si sono articolate nel corso del XX secolo hanno segnato le sorti del rapporto reciproco, in cui ciascuna

delle due discipline ha cercato di concettualizzare l'altra per piegarla ai propri fini, in termini di volta in volta di opposizione o di integrazione. Per altri versi hanno anche caratterizzato in senso problematico i rapporti tra la storia e le scienze dell'antichità.

Storicità e temporalità possono intendersi sia come specifici oggetti antropologici³, sia come dimensioni costitutive dell'antropologia, oltre che della storia, ed è in quest'ultimo senso che mi pare possibile stabilire un piano efficace di comparazione tra i due campi disciplinari.

Silvana Borutti e Ugo Fabietti, nell'introduzione ad un libro collettaneo apparso nel 1998, *Fra antropologia e storia*, argomentavano che il "fra" nel titolo del loro libro poteva indicare «l'opposizione tra campi disciplinari, e tra due stili antagonisti di messa in forma scientifica, come la descrizione di strutture da una parte, e la narrazione di eventi dall'altra», oppure «a un tempo sia la distanza che l'attraversamento, e quindi la differenza unita al legame dialogico e allo scambio». Non è possibile ridurre la storia alla narrazione di eventi e l'antropologia alla descrizione di strutture, e dunque non può essere questa l'opposizione e la differenza da dover attraversare e unire con legame dialogico. E neppure è più possibile mantenere la stessa antinomia di evento e struttura che, nelle scienze sociali, è stata evocata in un gioco oppositivo che ha fornito l'illusione di poter giustificare l'analisi sia dell'azione che del mutamento sociale (Crespi 1993). La storia *événementielle* e l'antropologia delle *structures structurantes* di Lévi-Strauss (1947) o delle *social structures* di Murdock (1949) non sono più da molto tempo all'ordine del giorno. Si avverte ancora in questa idea la sopravvivenza di una stagione segnata dall'ingombrante presenza dello strutturalismo e del comparativismo formalistico. Cosa fa allora la storia se non narra più soltanto eventi? Analizza istituzioni e processi sociali all'interno di quadri spazio-temporali in cui gli eventi possono costituire sia le crisi che amalgamano e garantiscono continuità alle istituzioni, ai gruppi sociali, alle mentalità e ai sistemi di regole, sia gli iati che segnalano le soluzioni di continuità, i mutamenti e le rotture epistemologiche. Detta in questo modo, sembra la descrizione di ciò che fa, o dovrebbe fare l'antropologia. Inoltre, l'ampliamento costante degli oggetti della storia (che oggi meno di ieri si occupa di eventi e persone della politica, mentre si occupa sempre più di regalità, cerimoniali, forme e pratiche del potere, economie, magia, stregoneria, rituali ecc.), come efficacemente dimostra Angelo Torre nel suo intervento, ha ridefinito di volta in volta il confine tra le due discipline e il rispettivo posizionarsi.

La differenza tra storia e antropologia potrebbe allora situarsi o al livello epistemologico del procedimento di conoscenza scientifica, relativamente alla natura e alla durata del quadro temporale di riferimento, oppure al livello metodologico delle procedure e delle tecniche di ricerca.

Nel primo caso, la conoscenza storica e la conoscenza antropologica sarebbero fondate su presupposti diversi e su legittimità non compatibili, in relazione a diverse percezioni della temporalità. Il “presente” etnografico dell’antropologia classica e il paradigma della “contemporaneità” di buona parte dell’antropologia attuale (Fabietti 2011) collocano la conoscenza antropologica su un asse epistemologico perpendicolare rispetto a quello della conoscenza storica di cui è costitutiva l’assunzione di processi temporali definiti. Nel secondo caso, la differenza starebbe più semplicemente negli oggetti e nei luoghi di studio e nelle modalità di lavoro. Il mestiere dello storico consisterebbe nell’indagare documenti, monumenti e testimonianze, quello dell’antropologo di osservare la vita sociale di contesti diversi da quelli a lui abituali partecipandovi in qualche misura. Ma non è così semplice. C’è una profonda contraddizione che si riflette sulle condizioni della ricerca etnografica: da un lato il ricercatore è strenuamente impegnato ad indagare un patrimonio di memoria e di fenomeni, e per definizione deve farlo sulla scorta di una metodologia scientifica corretta di cui è costitutiva la partecipazione, dall’altra – proprio perché partecipa – deve barcamenarsi politicamente tra diverse forze che gli impediscono di posizionarsi nel campo una volta per tutte. Questo rende evidente il contrasto tra un procedimento di conoscenza etnografica (che contestualizza e negozia uno o più punti di vista locali a partire da un posizionamento necessariamente mutevole dell’osservatore) e un procedimento di conoscenza storica che deve superare il contesto e i conflitti della contemporaneità per catturare il significato dei processi storici, posizionandosi una volta per tutte per interrogare fonti provenienti dal passato, e magari anche fonti orali, ma, come l’uccello Sankofa, tenendo sempre lo sguardo volto all’indietro.

Tuttavia, su un punto le due differenze evocate sopra finiscono per coincidere: l’uso del tempo è, in entrambi i campi, costitutivo del modo di conoscenza. Braudel (1958: 726-8) contrappone la storia tradizionale che «attenta al tempo breve, all’individuo, all’evento, ci ha abituati al suo modo precipitato, drammatico di narrare, al suo fiato corto», alla nuova storia economica e sociale che «mette in primo piano l’oscillazione ciclica puntando sulla sua durata [...] e una narratività di respiro molto ampio, secolare: la storia di lunga e anche di lunghissima durata»⁶. La storia evenemenziale – prosegue Braudel – è tarata sul «tempo breve, quello a misura degli individui e della loro vita quotidiana, il tempo delle nostre illusioni, delle nostre repentine prese di coscienza – il tempo, per eccellenza, del cronachista e del giornalista». Vent’anni dopo il famoso articolo di Braudel, la *nouvelle histoire* di Jacques Le Goff si pone in linea col rinnovamento delle scienze umane e sociali, in stretta complicità con la rivoluzione compiuta dalla geografia umana e – bisogna

aggiungere – dall’antropologia degli anni Settanta. «Di qui l’importanza della cartografia per la nuova storia, grande produttrice e consumatrice di carte, non di semplici carte topografiche, ma di carte di ricerca e di spiegazione, giustificate dall’esigenza di cogliere la lunga durata iscritta nello spazio» (Le Goff 1980: 11): quello spazio tradotto in termini di siti e luoghi di cui discute Torre in questo volume. Nello stesso libro curato da Le Goff, Michel Vovelle riflette sulla nozione di “lunga durata” che più che sulle strutture della mente egli vede marxianamente dipanarsi sulle impalcature che connettono le strutture economiche con le sovrastrutture ideologiche⁷. La “storia delle mentalità” diviene quindi uno dei frutti più maturi della nuova storia. E su questo punto, secondo Vovelle, si realizza la connessione con l’antropologia. «La feconda teoria della lunga durata ha favorito il riavvicinamento tra la storia e quella fra le scienze umane che studiano società “quasi immobili” – l’etnologia o, come oggi si preferisce dire, l’antropologia. Di qui il crescente interesse per i costumi» (Vovelle 1980: 33). L’incontro, tuttavia, non è privo di difficoltà che scaturiscono dalla profonda tendenza dell’antropologia a rivolgersi «all’uomo, astrazione sempre malvista dalla nuova storia. Il pensiero dei selvaggi interessa più gli storici che il pensiero selvaggio» (*ibid.*). Tuttavia, se è vero che con la dissoluzione dello strutturalismo si sono dissolti anche i selvaggi, è altrettanto vero che la storia non ha tenuto il passo con i travagli intellettuali dell’antropologia degli anni Ottanta e Novanta, come ci ricordano Viazzo, Palumbo e Dei.

Eppure, proprio le società “quasi immobili”, quelle che Lévi-Strauss aveva definito “fredde”, metafora dell’assenza di scrittura, hanno fornito di lì a poco la prova della loro storicità. Il lavoro di Françoise Héritier (1981) sui Samo del Burkina Faso, lungi dall’essere l’ennesima monografia sulle strutture storiche di parentela, ha rivelato le dinamiche interne dei sistemi semi-complessi di parentela (Crow-Omaha) capaci di dispiegarsi nella lunga durata attraverso la replicazione di alleanze tra linee collaterali. Nello stesso anno, uscì in Italia un piccolo saggio di Merzario (1981) in cui dinamiche analoghe vengono alla luce dai documenti della diocesi di Como nei secoli XVI-XVIII. Su questo punto, un paio di anni dopo, si innesta un cruciale intervento di Lévi-Strauss in cui riconosce che tra le società «dette complesse o sviluppate e quelle chiamate a torto primitive o arcaiche, la distanza è meno grande di quella che potevamo credere» (Lévi-Strauss 1983: 1226). «Nel frattempo – afferma Delille (2011: 341) – Lévi-Strauss precisa alcune sue posizioni e apre alla storia. L’attività inconscia dello spirito che impone forme a un contenuto, non implica una visione anti-storica dei fenomeni sociali». La presunta fissità delle strutture nei sistemi detti “elementari”, troppo a lungo contrapposta al dinamismo delle società complesse, è messa pesantemente in di-

scussione dall'emergenza di una intrinseca storicità delle strutture nelle società semi-complesse.

Non occorre attendere questo trauma della scoperta della storicità delle società "fredde" perché si spalancasse per l'antropologia lo scenario delle potenzialità di ricerca anche sulle società prima definite "calde" o "complesse". La distinzione tra le due dimensioni della ricerca etnografica, quella dei microcontesti presuntamente statici (la ricerca etnologica classica sulle società cosiddette primitive), e quella di segmenti di macrocontesti dinamici (l'etnologia europea, l'etnologia delle classi subalterne, o di microporzioni del mondo moderno ecc.), non ha radici e fondamenti in qualche particolare regime di storicità, se non in alcuni casi, come, ad esempio, nella ricerca di de Martino. Lenclud (1992: 33-4) afferma che il *grand partage* che l'etnologia aveva istituito tra "noi", le società sviluppate e civili, e "loro", le società primitive, si è dissolto nell'etnologia contemporanea in cui anche le nostre società sono diventate oggetto di studio etnologico. E retoricamente si chiede:

Non basta evocare l'esistenza di un'etnologia europea per fornire la prova che la nostra disciplina riserva ormai alla società di cui è il prodotto la sua giusta collocazione, e cioè quella di una società che non differisce dalle altre e deve definirsi modestamente come un modo, tra gli altri possibili, di organizzare la vita sociale e di costituirsi in ordine culturale?

La dissoluzione del *partage* non è, tuttavia, l'esito di una consapevolezza storica, ma il ritorno ad un modo nuovo (postmoderno?) di concepire la natura simbolica delle manifestazioni umane. È lo stesso Lenclud ad osservare che l'etnologia europea si fonda sul presupposto di una distinzione tra la cultura "popolare" e la cultura "alta", riproponendo un modello strutturale che è solo un simulacro della riflessione sull'egemonia e la subalternità che da noi affonda le radici in Gramsci, e che oggi – molti anni dopo Cirese (1971) – Fabio Dei (2002; 2012) mette in discussione come trasformazione storica della cultura "popolare" in cultura di massa. Il *grand partage* cacciato dalla porta si riaffaccia alla finestra; e non è forse il frutto di una illusione ottica che fa vedere nel presente una distinzione che si iscrive nella lunga durata dei processi storici che hanno forgiato le società contemporanee? Ma è qui che il paradigma della contemporaneità e l'etnologia del presente (Althabe, Fabre, Lenclud 1992) vorrebbero costringere l'antropologia a mantenere molto stretto il margine consentito di storicità, rincorrendo il vetusto modello della sociologia della vita quotidiana (Maffesoli 1979). Sarebbe però ingenuo, a questo punto, immaginare che la differenza tra l'antropologia e la storia possa darsi nella contrapposizione tra la durata storica (più o meno lunga) e la durata effimera del presente, o addirittura nella sfuggente percezione della contemporaneità

come «simultaneità di vissuti» (Fabietti 2011: 32). Ci sarebbe il rischio di consegnare l'antropologia alla corta durata della storia evenemenziale o, peggio ancora, alla superficialità della cronaca, negandole la possibilità di fornire sguardi e interpretazioni dotati di un respiro che superi il dato immediato della realtà percepita.

Si tratta, allora, di definire quanto la ricerca etnografica in antropologia, come e più delle analoghe potenzialità di ricerca qualitativa nelle altre scienze sociali, riesca a fondare e legittimare una conoscenza dei processi sociali e culturali in quanto processi storici. E, inoltre, per dirla con le parole di Renata Ago nel suo commento,

la vera sfida che attualmente storia e antropologia si trovano a dover fronteggiare non [è] di proporre un'impossibile e anche indesiderabile fusione tra le due discipline, ma di identificare modelli temporali pertinenti per l'una e per l'altra, a partire dal presupposto che non siano necessariamente uguali, ma che al contrario molto probabilmente divergano.

I diversi modelli di temporalità si applicano a tipi diversi di fonti ed è qui che la divaricazione tra storia e antropologia si fa più evidente. Da questo versante della questione, Marina Caffiero si chiede nel suo commento:

Esiste un dialogo vero tra antropologi e storici, al di là degli oggetti e dei concetti comuni? Ad esempio, per quanto riguarda le fonti e i metodi di lettura? Ancora Ginzburg, lo storico che più ha riflettuto e teorizzato sul nesso storia/antropologia, ha sottolineato non solo le ambiguità dell'analogia tra il lavoro degli antropologi e quello degli storici, ma le difficoltà del dialogo, soprattutto sul piano della differenza delle fonti.

Risponde, in un certo senso, a queste provocazioni l'articolato commento di Antonino Colajanni – che avrebbe potuto degnamente figurare come introduzione a questo volume in luogo della mia. Colajanni fa emergere il profilo delle divergenze e delle convergenze con le trasformazioni dei modelli di temporalità e di storicità che caratterizzano una parte significativa della saggistica antropologica degli ultimi anni, dai Comaroff a Sahlins. Inoltre, sottolinea con forza la straordinaria affinità di metodi e di fonti in cui si trovano a lavorare molti studiosi, alcuni dei quali contemporaneamente antropologi e storici, per esempio nell'area andina.

È necessario che i rispettivi modelli temporali, le tipologie di fonti e i metodi di critica delle stesse, siano specifici alle due aree disciplinari, ma è indispensabile che il dialogo tra storia e antropologia si approfondisca sempre di più proprio su questi punti. Le fonti degli storici e degli antropologi sono solo in parte diverse, e i secondi hanno tutto da imparare dai primi quanto a critica delle fonti scritte e, tra queste, quelle particolari

categorie di fonti scritte che originano da fonti orali (trascrizioni, verbali ecc.).

Su queste linee di riflessione, i contributi iniziali ci propongono due prospettive quasi opposte. Francesco Remotti esordisce con una analisi che, in buona parte, rappresenta la prosecuzione del suo intervento nel precedente numero de “L’Uomo” (1-2, 2012: 51-73). Per rivendicare all’antropologia un’autonomia epistemologica, Remotti si affida totalmente ad una idea-guida – il paradigma della contemporaneità⁸ – che pare oggi dominante, ma su cui probabilmente non si è ancora riflettuto abbastanza. Per Remotti, questo paradigma imporrebbe all’antropologia di demarcarsi rispetto alla storia e alle scienze sociali, costituendosi in sapere “trasversale” e guardando al futuro più che al passato. Di Donato propone, al contrario, la rivendicazione di una capacità di comprensione delle forme e delle pratiche di una civiltà arcaica come quella omerica attraverso il filtro di una prudente lettura antropologica. Lettura che, a differenza di quelle usate da molti antichisti del passato, deve farsi carico della preoccupazione contemporanea del distanziamento dalle categorie di conoscenza che vengono utilizzate. Ed è proprio su questo punto che il disaccordo interno al campo antropologico riprende forma e vigore. Nel suo intervento, Remotti afferma:

Fa parte del paradigma della contemporaneità non soltanto la rivendicazione o la richiesta di riconoscimento delle proprie competenze da contemporaneisti (in collaborazione o in competizione con quelle di sociologi, economisti, psicologi, storici e così via), ma anche una sorta di impegno che darebbe senso alla ricerca antropologica: un impegno etico e deontologico per un’antropologia il cui obiettivo sembra essere quello di “accompagnare” la contemporaneità verso i suoi possibili esiti futuri.

E prosegue:

Se la ricerca sul campo è il vincolo che lega gli antropologi alla contemporaneità, il loro impegno critico-scientifico indirizza la loro attenzione più verso i suoi possibili sbocchi (non importa quanto lontano o vicino sia il futuro di cui si tratta), che non verso il passato, là dove si dovrebbero trovare fattori, condizioni, cause dei fenomeni della contemporaneità.

Mi riesce difficile seguire questo ragionamento, perché se è evidente che tutto ciò che si compie nel presente è proiettato in un futuro che in vari modi si cerca di plasmare, tutt’altro che evidente è l’esigenza di un impegno «etico e deontologico» dell’antropologia di «“accompagnare” la contemporaneità verso i suoi possibili esiti futuri». Francamente mi sembra la negazione di una postura riflessiva che negozia le proprie categorie di giudizio in rapporto con i propri oggetti di osservazione, perché la costru-

zione di una storia futura appare troppo simile all'*engagement* politico dell'antropologo degli anni Settanta del Novecento quando le categorie dell'epoca venivano usate come metro del mondo. È una posizione che ritroviamo intatta nella metanarrazione di Graeber (2011). Scrive infatti Aria (2012: 491-2):

L'impegno dichiarato [*di Graeber*] è di conferire al sapere antropologico un ruolo pubblico preciso, facendone uno strumento teorico unico «per tutti coloro che sono impegnati a immaginare altre possibilità umane», alternative ai modelli sociali dominanti (Graeber, Houtman 2012: 18). Le più pressanti questioni contemporanee, come l'attuale crisi economica, possono essere comprese, reinterpretrate e in parte risolte proprio attraverso le analisi critiche della sola disciplina capace di dar conto dell'ampio spettro dell'esperienza umana, «di fare delle generalizzazioni sull'umanità come un tutt'uno» (Graeber 2004: 96) e di proporre altri modi di pensare e di agire. La realizzazione di un simile intento è però possibile solo a patto di sbarazzarsi «dell'imperativo a pensare in piccolo» (Graeber, Houtman 2012: 17), a dedicarsi esclusivamente ai microcontesti, al residuale e al frammentario secondo quella postura conoscitiva eccessivamente particolarista che negli ultimi decenni ha di fatto significato rinunciare a fare teoria.

Sbarazzarsi «dell'imperativo a pensare in piccolo» può voler dire sia tornare a pensare ad una scala molto grande – come il veteroevoluzionismo – in cui i microcontesti tendono a rimpicciolirsi talmente fino ad essere esclusi od omologati; oppure può significare recuperare grandi teorie capaci di grandi generalizzazioni e che possano spiegare tante cose insieme purché funzionali a qualche grande disegno. È un orizzonte in cui non trova molto spazio l'esigenza di contestualizzare punti di vista locali e negoziare categorie di giudizio. Sono idee che ricostruiscono il sapere storico in funzione della teoria, e ben si combinano con la tesi del sapere antropologico come “trasversale” e la cui scaturigine non può essere che la comparazione in cui il giudizio dell'osservatore diviene discriminante. Dubito che Remotti possa riconoscersi in questa prospettiva, ma il suo ragionamento sembra condurre su quella via. È utile, per questo, un rimando sia al recente volume *Comparativamente*, curato da Pietro Clemente e Cristiano Grottanelli (2009), sia al dialogo tra Burke e Fabian in questo fascicolo, dove appare abbastanza chiaramente che i due polemizzano per un equivoco (forse voluto) sul senso della comparazione. Da un lato, la comparazione storiografica evocata da Burke, genealogicamente simile all'idea del metodo comparativo utilizzato da Marc Bloch, si scontra con la nozione di comparazione/confronto di Fabian che somiglia molto al concetto di negoziazione di Kilani. Sullo sfondo, le rovine del metodo comparativo degli evolucionisti, riconoscibili nelle odierne proiezioni intollerabili dei razzismi e degli anacronismi intellettuali. Sta di fatto che, oggi, a

mio parere, nessuna antropologia è possibile al di fuori di una presa di distanza riflessiva dalle categorie del contemporaneo per potersi accostare all'alterità nello spazio e nel tempo. E di conseguenza, nessun rapporto tra antropologia e storia può aver luogo senza quella presa di distanza che sola può garantire la costruzione di un sapere comparativo capace di leggere la profondità storica. È superfluo dire che senza quest'ultima non può essere agevole accompagnare la contemporaneità verso esiti futuri.

Jacques Revel e Pier Paolo Viazzo riflettono sugli incroci e gli innesti di storia sociale e antropologia, di antropologia storica e storia antropologica, mettendo in evidenza come spesso le due sponde disciplinari abbiano accumulato reciprocamente dei ritardi che Viazzo giudica non sempre negativi e che Revel, sulla sponda della storia sociale, imputa ai mutamenti del rapporto che le società in cui viviamo intrattengono con il tempo storico. Si può anche argomentare che i due quadri di riferimento si dimostrano reciprocamente compatibili a condizione di garantire la libertà a ciascuno di consumare rispettivamente la storia o l'antropologia che si dimostra più adatta allo scopo. Il dialogo tra Revel e Viazzo va letto tenendo in mente l'articolato commento di Dei che riflette sia sulle mutazioni dei regimi di storicità che caratterizzano la storia delle due discipline, sia sul ritorno di paradigmi forti cui l'orizzonte della contemporaneità fornisce un'impalcatura teorico-metodologica e anche discorsiva fin troppo robusta.

Berardino Palumbo e Angelo Torre ci propongono due rilevanti riflessioni sullo studio del rituale, dello spazio politico e della storia giuridica, a cui fanno eco i commenti di Renata Ago e di Francesco Benigno. I rituali pubblici, siano essi magico-religiosi, ovvero civili o politici, oppure combinazioni di questi caratteri, iscrivono nella loro ripetitività sempre simile, ma sempre diversa, la storia e le reti di relazioni che li hanno generati, e generano a loro volta processi, reti e mutazioni. I due autori, lavorando su temi dalle assonanze profonde, offrono esempi di grande valore di come sia in antropologia che in storia si dimostri oggi possibile adottare prospettive reciprocamente compatibili, e soprattutto fare grande teoria pur dedicandosi a microcontesti.

La parte tematica del nostro volume si conclude con un contributo di Vincenzo Padiglione (*Costruire kronoscapes. Temporalità ibride nei musei del brigantaggio*). Padiglione è una complessa figura di studioso che annovera nella sua esperienza non soltanto il lavoro accademico, ma anche quello di ideatore e progettista di musei⁹. Parafrasando Bensoussan, enuncia la centralità culturale dell'istituzione museale mettendo in evidenza la sua funzione di stabilire temporalità eterogenee, ibridazioni di processi reali e ucronie:

mi convince l'immagine del museo come un luogo *sui generis* del contemporaneo, come un'istituzione centrale per la mediazione eroica a cui sarebbe richiesta. E mi piace ancor di più reinterpretare questa centralità del museo come una licenza di sperimentazione culturale che ha moltiplicato a dismisura gli oggetti possibili, ha dilatato i processi di patrimonializzazione, e – ciò che mi interessa qui approfondire – diffuso inedite ed eterogenee temporalità: un accesso privilegiato a *kairos* e *kronos*, ad un'esperienza del tempo fatale e del tempo che passa.

Si riferisce in particolare a realizzazioni museali, come i musei del brigantaggio, in cui la storia dei microcosmi di briganti tra il XVIII e l'inizio del XX secolo viene restituita all'interno di una peculiare lettura del macrocosmo della contemporaneità che contiene a sua volta il macrocosmo di una società ormai scomparsa. Storicità e temporalità ibride suonano come metafore dell'antropologia e dei suoi procedimenti di costruzione del sapere. Ma non solo, il lavoro di Padiglione ci sollecita in modo estremamente vivace a riflettere sul crinale analitico della differenza tra patrimonializzazione della storia e della memoria.

Note

1. Nel seminario figurava insieme a Vincenzo Padiglione anche un intervento di Giovanni Contini che qui non è stato possibile includere.

2. Ringrazio il Consiglio direttivo della Scuola per l'autorizzazione a pubblicare una selezione dei materiali di quella giornata; gli autori, Peter Burke e Johannes Fabian; Anna Maria Paini e Alessandro Arcangeli. Ringrazio, inoltre, Marco Venturelli per avere cortesemente fornito la registrazione audio, e Gaia Cottino per avere tradotto in italiano l'intervento di replica di Peter Burke (l'intervento di Fabian è stato tradotto dallo scrivente).

3. Dovuto in antropologia al netto rifiuto dell'evoluzionismo. Si veda anche Burke 2006.

4. Mi riferisco qui non solo agli sviluppi ormai pluridecennali della cosiddetta antropologia del Mondo Antico, ma anche al recente moltiplicarsi di incontri promossi generalmente da archeologi e antichisti per un proficuo dialogo con l'antropologia (si vedano i due convegni 2011 e 2012 "Antropologia e archeologia a confronto" organizzati dall'archeologo Valentino Nizzo presso il Museo Pigorini; o l'incontro "Ploutos & Polis" realizzato nel maggio di quest'anno da storici, filologi e archeologi classici in cui sono stati invitati diversi antropologi).

5. Si tratta di una prospettiva rilevante degli studi etnoantropologici in cui si sono cimentati notevoli studiosi (v. per esempio Gell 1992; Severi 1993; Valeri 1998), filosofi (per esempio Ricoeur 1975) e storici (McCaskie 1980).

6. Si veda anche Gemelli 1988.

7. «Paradossalmente, proprio negli anni in cui in Gran Bretagna gli antropologi sociali tentavano per vie diverse di riavvicinarsi alla storia per sottrarsi alle rigidità di una nozione di struttura che privilegiava gli aspetti collettivi e persistenti della vita sociale, Braudel assegnava alla storia come oggetto prioritario lo studio dei fenomeni di lunga durata» (Viazzo 2000: 94-5). Tuttavia, la "lunga durata" di Braudel non corrisponde alla nozione di struttura in Lévi-Strauss (Delille 2011: 334 ss.), come Braudel stesso precisa nel suo saggio sulla lunga durata (Braudel 1969).

8. Nel suo intervento, Remotti fa esplicito riferimento al primo Convegno nazionale dell'ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), tenutosi a Matera nel maggio 2008, che aveva posto al centro dell'attenzione la società contemporanea e la relazione introduttiva, affidata a Ugo Fabietti, aveva come titolo "L'antropologia e il paradigma della contemporaneità" (Fabietti 2011).

9. È da anni direttore della rivista "AM Antropologia Museale". Ha realizzato diversi musei (storici e di patrimonializzazione di beni immateriali) in alcune località del Lazio.

Bibliografia

- Althabe, G., Fabre, D. & G. Lenclud 1992. *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Aria, M. 2012. Il debito come dispositivo di schiavitù. David Graeber e le nuove prospettive dell'antropologia economica. *Studi Culturali*, IX, 3: 491-9.
- Borutti, S. & U. Fabietti 1998. "Introduzione", in *Fra antropologia e storia*, a cura di Borutti, S. & U. Fabietti: pp. 5-23. Milano: Mursia.
- Braudel, F. 1958. Histoire et Sciences sociales: la longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, XIII, 4 : 725-753 (ripubblicato in *Écrits sur l'histoire*, pp. 41-83. Paris: Flammarion, 1969).
- Burke, P. 2006. *La storia culturale*. Bologna: il Mulino.
- Cirese, A. M. 1971. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Clemente, P. & C. Grottanelli (a cura di) 2009. *Comparativa/mente*. Firenze: SEID.
- Crespi, F. 1993. *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*. Bologna: il Mulino.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. 2012. L'antropologia italiana e il destino della lettera D. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 97-114.
- Delille, G. 2011. Lévi-Strauss, il tempo e la storia. *Contemporanea*, "Lévi-Strauss e la storia", a cura di S. Salvatici, XIV, 2: 334-44.
- Fabietti, U. 2011. "L'antropologia e il paradigma della contemporaneità", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, a cura di Faldini, L. & E. Pili, pp. 31-38. Roma: CISU.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gemelli, G. 1988. "Fernand Braudel e le scienze sociali in Italia", in *Fernand Braudel e l'Italia. Atti del Convegno di Studi nel 1 anniversario della morte di Fernand Braudel, Prato, 28-29 novembre 1986*, pp. 22-51. Comune di Prato: Assessorato alla Cultura.
- Graeber, D. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press (trad. it. *Frammenti di antropologia anarchica*. Milano: Elèuthera, 2006).
- Graeber, D. 2011. *Debt. The First Five Thousand Years*. Brooklyn (NY): Melville House (trad. it. *Debito. I primi 5.000 anni*. Milano: il Saggiatore, 2012).
- Graeber, D. & G. Houtman 2012. The Occupy Movement and Debt. An Interview with David Graeber. *Anthropology Today*, 28, 5: 17-8.

- Héritier, F. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Éditions du Seuil (trad. it. *L'esercizio della parentela*. Roma-Bari: Laterza, 1984).
- Le Goff, J. 1980. "La nuova storia", in *La nuova storia*, a cura di J. Le Goff, pp. 7-46. Milano: Mondadori.
- Lenclud, G. 1992. "Le grand partage ou la tentation ethnologique", in *Vers une ethnologie du présent*, a cura di Althabe, G., Fabre, D. & G. Lenclud, pp. 9-37. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Lévi-Strauss, C. 1947. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli, 1970).
- Lévi-Strauss, C. 1983. Histoire et ethnologie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, XXXVIII, 6: 1217-31.
- Maffesoli, M. 1979. *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Presses universitaires de France (trad. it. *La conquista del presente. Per una sociologia della vita quotidiana*. Roma: IANUA, 1983).
- McCaskie, Th. 1980. Time and the Calendar in Nineteenth Century Asante: An Exploratory Essay. *History in Africa*, 7: 179-200.
- Merzario, R. 1981. *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como nei secoli XVI-XVIII*. Torino: Einaudi.
- Murdock, G. P. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Remotti, F. 2012. Antropologia: un miraggio o un impegno?. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 51-73.
- Ricoeur, P. (a cura di) 1975. *Les cultures et le temps*. Paris: Payot.
- Severi, C. 1993. *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. Firenze: La Nuova Italia.
- Valeri, V. 1998. "Costruzioni sociali del tempo. Le forme temporali della società. Tempo cronologico e tempo soggettivo, tempo mitico e tempo storico a Huaulu (Indonesia orientale)", in *Fra antropologia e storia*, a cura di Borutti, S. & U. Fabietti, pp. 96-116. Milano: Mursia.
- Viazzo, P. P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Vovelle, M. 1980. "Storia e lunga durata", in *La nuova storia*, a cura di J. Le Goff, pp. 47-80. Milano: Mondadori.