

Dell'ambiguità del luogo: una sfida per antropologi e storici

Francesco Benigno
Università degli Studi di Teramo

Sono trascorsi giusto quindici anni dalla tragica morte di Lady Diana Spencer e vorrei iniziare questo mio commento con un ricordo personale relativo a quell'evento. La mattina del 9 settembre 1997, giorno delle esequie di colei che Tony Blair aveva teatralmente ribattezzato "queen of the people" mi trovavo all'aeroporto di Gatwick, in uno di quei non-luoghi narrati da Marc Augé. Mentre le serrande dei negozi venivano prontamente abbassate, la gente presente si riuniva a crocchi davanti ai tanti schermi televisivi approntati per l'occasione, ed appariva come animata da due profondi sentimenti collettivi. Il primo era di rabbia per il tentativo della Corona di smorzare l'ufficialità dell'evento non acconsentendo all'esposizione ufficiale della bandiera in segno di lutto nazionale. I giornali avevano titolato unanimemente a caratteri cubitali "Let's the flag fly at halfmast", lasciate sventolare la bandiera a mezz'asta. E questa percezione di un riconoscimento mancato diveniva visibile irritazione, rabbia. L'altro sentimento era di profonda partecipazione emotiva al lutto, come testimoniavano con evidenza la composta sofferenza e le copiose lacrime che rigavano i volti di donne e uomini che avevano legato la propria vita, in qualche maniera, alla scomparsa Lady D e ai valori di autenticità, libertà e fiera anti-convenzionalità che la sua figura incarnava.

Questo *incipit* (dallo stile più comune tra gli antropologi di quanto lo sia tra gli storici) sarebbe fuori luogo per discutere dei rapporti fra antropologia e storia se non fosse che Claude Lévi-Strauss, in un famoso articolo, propose poco dopo i fatti un'assai percettiva lettura dell'orazione funebre tenuta in cattedrale dal fratello di Lady D, Charles, IX conte di Spencer. Il discorso del conte, tutto giocato sul filo emotivo di un'esaltazione-ricordo della sorella, si manteneva per lo più su un terreno personale, evocando su

un piano generale solo la vera e propria persecuzione subita da Diana da parte dei mezzi di comunicazione (è ironico, notava, che una donna che portava il nome dell'antica dea della caccia, fosse «in the end, the most hunted person of the modern age»). L'attenzione di Lévi-Strauss si appuntava però non su questi aspetti ma su un breve passaggio del discorso del conte, quello in cui, riferendosi ai principi William e Henry, prometteva che la famiglia materna – che lui chiamava significativamente “the blood family” – avrebbe sì rispettato il loro ruolo regale, ma al contempo avrebbe fatto di tutto per educarli nello spirito con cui Diana aveva voluto crescerli: in modo che le loro anime non fossero «simply immersed by duty and tradition» ma potessero «sing openly as you planned». Questa contrapposizione spirituale ed emozionale, tutta giocata sulla polarità tra un “loro” e un “noi”, aveva suscitato in Lévi-Strauss una riflessione sullo statuto della figura dello zio materno nelle società «complesse o evolute». Accade in esse, scriveva, che – raggiunta una certa soglia o temperatura critica, quando il corso ordinario della vita sociale viene seriamente turbato – si manifestino improvvisamente proprietà latenti, «vestigia di uno stadio arcaico che risorge benché lo si ritenesse del tutto superato, oppure ancora attuali ma normalmente invisibili perché sepolte nel profondo della vita sociale». Secondo Lévi-Strauss il discorso del conte di Spencer costituirebbe uno di questi affioramenti del latente, e cioè appunto del ruolo dello zio materno, qualcosa di più di un semplice rapporto di parentela in molte società “primitive” e anche nella civiltà occidentale di età antica e medievale. Lévi-Strauss ha buon gioco a mostrare in un'avvincente scorribanda (che tocca Radcliffe-Brown, la *chanson de Roland*, l'istituto del *fosterage*, e le usanze dei Na, un gruppo etnico matrilineare che vive in Cina alle pendici dell'Hiimalaya), di come si sia diversamente collocata nel tempo e nello spazio la figura dello zio materno e di come essa – nella qualità di “dispensatore delle donne” – sia fondamentale in tutte quelle società in cui la parentela occupa una funzione regolativa della vita sociale. Anche in società come la nostra dove questa funzione è ormai perduta – osservava Lévi-Strauss – può tuttavia accadere che questa figura sia richiamata in vita: questo riaffioramento di strutture arcaiche è possibile grazie all'irruzione del dramma, che le fa risalire alla superficie cosciente. Esso consente allora allo zio materno di rivendicare un ruolo che gli era appartenuto, in passato, nella nostra società e che magari gli apparterebbe in altre. Come avrebbe del resto potuto pretendere un ruolo – il dovere di protezione della prole della sorella – che la società legalmente non gli riconosce, si chiedeva Lévi-Strauss, se non riattualizzando una struttura di parentela che fu predominante nella società umana antica, che si credeva ormai estinta nella nostra e che invece in seguito ad una crisi vediamo risalire fino alla coscienza degli attori?

Ad una domanda così radicale, tuttavia, uno storico sarebbe tentato di rispondere in modo diverso, avanzando una spiegazione dello stesso fenomeno – vale a dire gli inusuali accenti presenti nel discorso del Conte, ispirati ad una velata ma palpabile contrapposizione tra famiglia d'origine e famiglia regale acquisita – secondo una linea di ragionamento differente. Si potrebbe infatti osservare che la famiglia Spencer, divisa in vari rami, non è una famiglia qualsiasi. Si tratta di un'antica (più antica dei Windsor) casata nobiliare inglese, i cui antenati entrarono nel *peerage* nel 1643 col titolo di conti di Sunderland, un titolo cui poi si aggiungerà nel Settecento l'eredità della ducea di Malborough, e poi l'attribuzione dei titoli di conte Spencer e visconte di Althorp. A ben vedere vi è, nel discorso del conte Charles, un sottotesto implicito, intriso di un orgoglioso *ethos* nobiliare, che richiama il diritto a subentrare nella difesa dei beni e delle vite dei soggetti al posto di un potere monarchico inadempiente, o peggio tiranico: si tratta di quello che in Francia era chiamato il *dévoir de révolte*, e che ovunque in Europa, durante l'età moderna, innervava il tradizionale richiamo nobiliare ad un diritto di resistenza in chiave antiassolutistica. Non stupisce dunque vedere riecheggianti negli accenti del discorso del conte Spencer atteggiamenti e toni propri di un tradizionale senso di superiorità, spinto in qualche caso al punto di considerare i regnanti solo dei *primi inter pares*.

V'è poi il ruolo giocato dalle scelte soggettive: una sensibilità da storici porterebbe in generale a vedere nelle parole di uno *speaker* non solo l'eco di un discorso remoto che parla attraverso di lui, quasi fosse letteralmente un altoparlante, un dispositivo amplificatore incosciente, ma il risultato di scelte personali di valori e di visioni del mondo maturate attraverso l'esperienza, elementi soggettivi che si sommano e si sovrappongono a tradizioni e mentalità di gruppo condivise. Che non si tratti di una semplice suggestione lo prova del resto la biografia del fratello di Diana, il suddetto IX conte Spencer. Oltre a curare gli enormi possedimenti familiari nel Northamptonshire, a dedicarsi a impegni di carattere sociale e politico, egli è infatti un giornalista televisivo e della carta stampata, storico *amateur* e autore di libri di taglio divulgativo sulle grandi famiglie nobiliari, su battaglie e su altri temi di storia.

E tuttavia questo tipo di contrapposizioni, diciamo così sistematiche, che oppongono (opporrebbero) un presunto metodo antropologico ad un altro presunto metodo storico non sono più attuali. Da una parte l'antropologia ha da tempo abbandonato la sua vocazione strutturalista e funzionalista, ed è stata attraversata e divisa da correnti di taglio assai diverso, ma comunque differentemente orientate. Dall'altro, la storiografia è venuta nell'ultimo mezzo secolo sempre più interagendo con metodi, pratiche e suggestioni metodologiche proposte dalle

scienze sociali, *in primis* proprio dall'antropologia. Sicché è facile che antropologi e storici siano attirati da temi che non separano ordinatamente e per così dire partitamente i cultori delle due discipline ma che invece oppongono alcuni storici e antropologi interessati, ad esempio, a cogliere le caratteristiche di fondo, strutturali o situazionali, di un contesto ad altri antropologi e storici curiosi del mutamento, della possibilità di cogliere i passaggi, gli slittamenti, i prestiti e i disancoramenti che lo caratterizzano. Detto in altri termini, ci si può fermare ad analizzare un contesto determinato e circoscritto (come ad esempio il combattimento dei galli a Bali alla metà del XX secolo) e offrirne un'affascinante, ovviamente "spessa" (e giustamente ammirata) descrizione; ma si potrebbero anche studiare, su scala globale, gli incroci e le variazioni di una pratica sociale, quella del combattimento dei galli, che conosce, a partire dal XVIII secolo, una diffusione su scala mondiale a seguito delle esplorazioni e poi della colonizzazione occidentale. Il combattimento dei galli verrebbe allora studiato non come l'emblema di una cultura chiusa in sé stessa e replicante da tempo immemorabile le medesime pratiche (come nel caso di Bali) ma come un gioco sociale ad alto valore simbolico che viaggia per il mondo insieme alle navi olandesi e agli *schooners* inglesi, e si diffonde, ibridandosi: vale a dire mischiando e confondendo abilità messicane e gusti orientali, tecniche di scommessa britanniche e preferenze zoologiche francesi. Una prospettiva di questo genere, che mette al suo centro il mutamento sociale e la modificazione continua degli schemi culturali non interessa naturalmente solo gli storici, ma tutti quegli scienziati sociali (antropologi inclusi) che sono attratti (tanto più di fronte alle sfide di un mondo globale) dall'analisi della produzione del cambiamento sociale.

Sicché è possibile studiare il combattimento dei galli o putacaso il tatuaggio, come pratiche sociali in movimento, spazialmente e temporalmente variabili, soggette a prestiti e rimescolamenti: e forse quelle stesse navi che hanno globalizzato il mondo portavano, insieme a galli da combattimento, marinai bretoni e capitani olandesi tatuati alla maniera polinesiana, proprio come l'equipaggio del *Bounty* ammutinato; quella stessa maniera che, dopo il viaggio di James Cook a Tahiti, era divenuta pratica corrente nei porti del mondo occidentale. Si tratta di temi che, visti in questa prospettiva, non escludono naturalmente saggi di approfondita analisi del tatuaggio polinesiano, come la ricerca di Alfred Gell, ma gli affiancano una diversa possibilità di indagine, che interessa o potrebbe interessare tanto storici quanto antropologi. Oggi, in un tempo segnato da quello che è stato definito il *tattoo renaissance*, questa possibilità si nutre di forti suggestioni che provengono dagli stimoli, ovvi, provenienti dal tempo presente.

Attenzione al mutamento significa poi anche superare quella che chiamerei la “tentazione monistica” di storici e antropologi portati a vedere in un cerimoniale o rituale l’espressione (talora emblematica) di *una* cultura. Nei miei studi sul cerimoniale di antico regime nella Sicilia della prima età moderna, ad esempio, mi sono confrontato con storici che privilegiavano visioni di stampo “fissista”, ispirate per lo più alla linea di pensiero promossa da Norbert Elias e per i quali l’indagine del cerimoniale coincideva in buona sostanza con l’analisi delle regole che ne fissavano le procedure. Si tratta di esperienze di ricerca sviluppate per lo più in ambito cortigiano e in cui il cerimoniale finiva per confondersi con l’etichetta. Nella mia esperienza di ricerca, viceversa, mi trovavo di fronte ad un cerimoniale urbano, giocato nel composito tessuto cittadino, che vedeva la partecipazione di diversi soggetti cetuali, con proprie differenti scale gerarchiche. Ne risultava che il conflitto di precedenza, in quel contesto, non era il tentativo di scavalcare qualcuno in una scala sociale prefissata (come gli asinelli al servizio dei turisti che cercano di sorpassarsi reciprocamente sulla tortuosa ripida strada che dal porto di Ammoudi porta alle frazioni di Ia o di Fira, a Santorini) ma un conflitto sulla prevalenza di un set di regole proprio di un gruppo (per esempio, i nobili titolati) una volta giunto all’incontro, metaforico ma anche fisico, di altri gruppi (per esempio, il clero, i togati o il patriziato urbano) organizzati in scale gerarchiche diverse e guidati da sistemi differenti. In mancanza di un unico ordine e di un unico soggetto regolatore, il conflitto di precedenza assumeva, in altre parole, in Sicilia delle caratteristiche assai diverse, più dinamiche e potenzialmente assai più disturbanti del mero tentativo di questionare con dei concorrenti sulla propria relativa posizione in una scala di onori. Ebbene, nella concettualizzazione di questo particolare contesto ho trovato assai stimolante, condivisibile e anche utilizzabile la proposta di un antropologo come Renato Rosaldo, che, criticando le concezioni del rituale come attività profonda e autosufficiente (visioni che danno per scontato «che esso contenga una forma di sapienza, quasi un microcosmo che riflette il macrocosmo») gli contrappone invece una visione del rituale come “intersezione trafficata”, un luogo cioè – proprio come nella Sicilia di antico regime – in cui si intersecano, si intrecciano e si mescolano, confliggendo, un gran numero di gruppi sociali e di processi culturali distinti.

Vorrei provare in questa chiave a proporre qualche osservazione sui due bei saggi di Angelo Torre e di Dino Palumbo, diffondendomi in particolare su una prospettiva che li accomuna, vale a dire il privilegiamento della dimensione locale. Già la scelta del lessico, nel saggio di Torre, così come nel suo libro (2011) rivela una preferenza netta per l’idea che il luogo sia costruito essenzialmente da pratiche sociali spazialmente delimitate e

contestuali. I termini che predilige (*terreno, sito, strato*) rimandano infatti da una parte ad una dimensione analitica, propria di un interprete i cui discorsi sono pensati come nettamente separati da quelli degli attori storici, mentre dall'altro evocano, alludendo alla materialità dei luoghi, ad una sorta di prospettiva realistica, lontana da quella che egli credo consideri l'impalpabile leggerezza di visioni culturaliste imperniate sull'analisi discorsiva ed interpretativa. Dire "luogo" mi pare sia per Torre un modo "materialista" per dire "comunità", senza evocare o evitando cioè il carico ideologico – si pensi a Robert Redfield – che questo ultimo termine trascina nella scienza sociale novecentesca. Tuttavia, il problema è tutto lì: da una parte il "luogo", come Torre sa bene, è il prodotto di costruzioni discorsive e pratiche sociali non tutte locali. Vale a dire è anche il frutto dei processi di ordinamento, classificazione e riorganizzazione promossi dai vari poteri sovralocali. Non che Torre non ne tenga conto: ma essi vengono da lui riproposti, thompsonianamente, come un elemento dialettico che svolge il ruolo di antitesi, consentendo così alle forze comunitarie o locali una resistenza che diventa riordinamento ed elaborazione del nuovo. Sono le pratiche, i "modi di fare" ancorati al territorio che costruiscono silenziosamente il luogo, suggerisce Torre, attraverso un continuo riadattamento culturale, che acquisisce visibilità e clamore solo nel conflitto giurisdizionale.

Ma dall'altra parte il "luogo" si produce anche attraverso il continuo inserimento di codici e pratiche non locali, non prodotte cioè localmente, ma di cui gli attori storici locali usufruiscono, apprendendole e rigiocandole su diversi piani (di nuovo, non tutti locali). E qui la risposta di Torre appare più incerta. O forse disinteressata a seguire le catene personali o culturali, che intrecciano locale e non locale e che si mischiano nelle pratiche come nelle persone. È triviale ma forse non inutile tenere a mente che ci sono delle dimensioni non locali, magari apparentemente invisibili, ma reali, fatte di esperienze vissute, di codici appresi, di visioni del mondo ideologiche, che partecipano del cambiamento sociale. Dimensioni non locali che dispiegano effetti dirompenti perché vivono in un luogo scarsamente esplorabile coi metodi dell'archeologia, vale a dire nella testa della gente. E ci sono dei soggetti che, più di altri, partecipando di più mondi, ne sfruttano le potenzialità accrescendo – direbbe Amartya Sen – le proprie *capabilities*. Non solo parroci esorcisti piemontesi e colti mugnai friulani – va da sé – ma anche, più comunemente, medici e notai, religiosi e nobili, apotecari e membri di corporazioni di mestiere, confrati e soldati.

Un discorso in parte simile si può fare per il saggio di Dino Palumbo (2003), che – sulla scorta di un'affascinante ricerca di lunga lena condotta sul paese di Catalfaro, nella Sicilia sud-orientale – ci propone un modo

diverso ma convergente di tematizzare il privilegiamento del luogo. A Catalafaro (*nickname* che nasconde, secondo il consueto stile antropologico, il nome vero del paese) sarebbe in vigore infatti, ci dice Palumbo – quello che lui chiama un *frame giurisdizionale*, un meccanismo o codice in grado di ritualizzare oggetti ed eventi, e di risignificarli. Pur ammettendo che un simile meccanismo sarebbe in opera anche in «altre realtà meridionali e siciliane» l'attenzione di Palumbo è rivolta quasi esclusivamente al “luogo” Catalafaro, dove il *frame giurisdizionale* sarebbe operante da almeno quattro secoli, dispiegandosi in una contrapposizione tra due parrocchie del paese. Il saggio mostra persuasivamente come questa polarità si nutra di una continua utilizzazione e reinvenzione del passato, un'operazione nella quale azioni ed emozioni, monumenti e documenti vengono continuamente risignificati e iscritti in un canone in continua modificazione che è anche una tenace riproposizione identitaria sviluppata attraverso la contrapposizione con l'altro. Il *frame*, operante per lo più inconsciamente, consentirebbe, attraverso la ritualizzazione, il dispiegarsi di particolari poetiche sociali, differenziate per genere e nutrite di aggressività e teatrale ironia. Questo processo è intimamente connesso ad una rielaborazione della memoria fortemente selettiva, che, attualizzando eventi lontani (o anche mitici) considerati emblematici o paradigmatici, ne esalta la natura performativa.

Questa lucida ricognizione, inframmezzata da magnifici esempi che si propongono come coinvolgenti esplosioni di un senso nascosto (che viene svelato proprio perché alternativo a quello corrente, differente) si sviluppa però attraverso un meccanismo narrativo che è tutto costruito sull'alterità radicale del luogo, sulla diversità di un *frame* paesano irriconciliabile col nostro, sul suo appartenere addirittura – usando liberamente la nota categoria di François Hartog – a un differente “regime di storicità”, che infatti Palumbo definisce “locale”. La poetica rituale di Catalafaro viene insomma contrapposta drasticamente alla prosaica *routine* moderna e il modo di concepire e vivere il tempo, emotivo e per così dire puntillista, è posto a contrasto al tempo delle serie lineari della storiografia.

E tuttavia questa contrapposizione, che ha alle sue spalle una venerabile tradizione nelle scienze sociali, appare per più versi forzata. Molte delle tecniche di uso e di manipolazione della storia che Palumbo illustra appartengono a contesti non locali, si inscrivono e prendono senso in dimensioni diverse e più vaste di cui gli attori storici ugualmente partecipano. La falsificazione e reinvenzione continua della storia, la partecipazione emotiva che fa di una selezione di eventi del passato una sorta di canone memoriale che ridona senso agli eventi presenti, mettendoli in una certa prospettiva e caricandoli di aspettative, e perfino la ritualizzazione

festiva capace di riattivare passioni collettive, non sono tipiche di Catalfàro e neppure dell'Europa meridionale, controriformatrice e "mediterranea". Anzi, la nostra sensibilità postmoderna ci ha reso assai consapevoli di come oggi il rapporto col passato tenda a sfuggire alle stringenti catene causali in cui gli storici professionisti tendevano ad irrigidirlo, e a costruire – complice il nuovo scenario mediatico – percorsi di senso articolati su percezioni emotive, più che razionali, su selezioni arbitrarie, ma significative, su una preponderanza del ruolo della violenza e sulla centralità del trauma come base per il riposizionamento identitario.

Non solo la gente di Catalfàro non esaurisce le sue possibilità identitarie – e le sue *capabilities* – dicendosi *mariana* o *nicolese*, ma anche noi siamo forse oggi più disposti che in passato ad ammettere che un certo tipo di contrapposizione weberiana o levistraussiana tra antico e moderno, tra pensiero *selvaggio* e razionalità burocratica, va storicizzata: essa ha rappresentato, al massimo livello, il modo con cui il soggetto moderno per pensare se stesso ha avuto bisogno di dislocare in un altrove (nel tempo passato o nel mondo primitivo dei nativi) l'altro da sé e talora il rimosso, lo sconveniente o il non accettabile. Di più, in tempi di *performative turn* siamo (dovremmo) essere più sensibili non solo alla strutturazione narrativa delle scienze sociali ma anche alla loro dimensione appunto performativa. Il che non significa necessariamente arrendersi alla teorizzazione di un Hayden White, per cui la storia dovrebbe abbandonare le sue pretese scientifiche e porsi brutalmente – come voleva Nietzsche – al "servizio della vita" – ma certo provare a investigare la natura metaforica, la curvatura emotiva e la finalizzazione pratica dei nostri discorsi. Alla ricerca dei nessi (ahimè non locali) che legano il tricolore della festa di Santa Maria della Stella all'*Union Jack* a mezz'asta dei funerali di Lady Diana. In altre parole, occorre in certo senso ammettere che siamo tutti, forse senza volerlo e saperlo, irrimediabilmente catalfaresi.

Bibliografia

- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Torre, A. 2011. *Luoghi: la produzione di località in età moderna e contemporanea*. Roma: Donzelli.