

Storia, strutture, processi

Antonino Colajanni
Sapienza Università di Roma

Il mio commento alle prime relazioni presentate a questo importante Seminario intende iniziare con una scelta precisa. Infatti, pur rispettando molto e accogliendo con approvazione gli sforzi di Francesco Remotti, dedicati alla identificazione di una sicura “specificità” dell’antropologia rispetto ad altre discipline, e quindi anche alla storia, intenderei invece dedicarmi a riflettere sulle numerose e ricorrenti analogie, piuttosto che sulle differenze, sui punti di contatto, piuttosto che sulle divergenze. È fin troppo ovvio, a mio parere, che ci siano “specificità” in una tradizione di studi che si è costruita un “nome”, si è ritagliata propri oggetti di indagine, ha raffinato propri metodi in decenni di prove e in pratiche di ricerca che sono alla fine non identiche a quelle di altre tradizioni di studio. Ma ogni volta che mi son trovato a discutere sulle differenze più “classiche” tra antropologia e storia, ho sempre incontrato un qualche storico che aveva applicato metodi, nel suo campo specifico di studio, aveva usato concetti e affrontato problemi, che erano molto ma molto simili ai miei. L’unica “differenza” che m’è parso riscontrare in termini generali, mi sembra essere, ancora oggi, quella “concreta” e “fattuale” consistente nel fatto che gli antropologi – identificato un problema, una questione irrisolta, una domanda nuova – hanno il privilegio di poter tornare a interrogare i loro testimoni e ad osservare contesti di azione sociale pertinenti. Cosa che uno storico – ovviamente – non può fare. Tutto qui.

Un buon inizio, per commentare le relazioni appena sentite, è quello di ricordare le considerazioni che faceva Pier Paolo Viazzo nel suo volume *Introduzione all’antropologia storica* (Roma-Bari, 2000), nel quale dedicava un intero ricco capitolo, il v (“Altre storie, storie d’altri”) a un serrato confronto tra storia e antropologia alla luce sì dei metodi e delle fonti dirette spesso assai diverse tra le due discipline,

ma anche alle concettualizzazioni, alle strategie conoscitive, ai sistemi interpretativi delle attività umane, delle istituzioni, dei processi. Insomma, una riflessione libera sul concetto di “storia” non sarebbe inopportuna, al di là delle troppo facili e consuete contrapposizioni, delle distinzioni duali oppostive, tra le quali quella tra “oralità” e “scrittura” non è che una delle tante. Ricorderei, tra l’altro, il bel saggio presidenziale di Regna Darnell (una benemerita grande studiosa canadese che ha dedicato una quantità di studi documentari alla storia dei nostri studi e ai processi storici vissuti dalle popolazioni indigene del Nordamerica), dedicato proprio al concetto di storia, nella rivista “Ethnohistory” del 2009. Le incursioni degli antropologi nel territorio della storia documentaria, con alcuni successi indubitabili, sono anche in grande rilievo, ed hanno indicato una strada che solo in pochi hanno avuto il coraggio di intraprendere. Mi riferisco soprattutto alla straordinaria opera in due volumi di John e Jane Comaroff, *Of Revelation and Revolution (Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Chicago-London, 1991; The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Chicago-London, 1997)* dedicata all’azione missionaria britannica in Sudafrica nell’Ottocento; un esempio insuperato, questo, di “antropologia *nella* storia”, un’antropologia che trasforma in “etnografia” i documenti storici e li interpreta secondo lo stile della tradizione antropologica, rispettando però al tempo stesso meticolosamente le regole della metodologia storica.

Questo libro, come pochi altri, rivela un’intensa pratica di “scambio eguale” tra storia e antropologia e ci pone la domanda se, negli altri numerosi casi che esistono, lo scambio sia stato veramente “eguale” o “ineguale”. Se cioè l’antropologia abbia “dato più di quanto non abbia ricevuto”. Cosa che mi sembra abbastanza chiara dal rapporto che oggi si rivela tra i due fronti. Vi sono storie che hanno grandi debiti nei confronti dell’antropologia (per esempio, in Italia la ricca tradizione delle “microstorie”, che non si limita ovviamente a Giovanni Levi; e in Francia, ancor più ovviamente, la grande tradizione delle “Annales”). Penso, insomma, che gli antropologi dopo aver molto “dato”, debbano, oggi, “indebitarsi” più di quanto normalmente non facciano, nei confronti degli studi storici. E non mi riferisco, in verità, solo ai due vecchi “cavalli di battaglia” del pensiero storico di qualche decennio fa, cioè alle “lunghe durate”, alle seriazioni diacroniche, alle grandi trasformazioni e allo “scardinamento” dell’attitudine a privilegiare i “micro-contesti”, come anche alla disposizione verso la produzione di fonti circoscritte e individuali, al *principium individuationis*, alla spinta verso la documentarizzazione (anche da parte degli etnografi) di esperienze soggettive personali. Farei riferimento piuttosto invece all’*analisi processuale*, che spesso è mancata in molte an-

tropologie concentrate sulla etnografia ristretta o sulla attitudine a saltare rapidamente dalla descrizione etnografica alla formulazione di ardite teorie generali e/o a raffinati esercizi ermeneutici. L'analisi processuale consentirebbe invece di riconoscere la natura "distesa nel tempo" delle istituzioni, dei comportamenti e delle idee e interpretazioni che in ogni umana società la gente pone in essere; consentirebbe di dare maggiore rilievo ai conflitti e alle tensioni, che sono rilevabili solo nella continuità/discontinuità temporale; e infine permetterebbe di valorizzare accuratamente le testimonianze precedenti che altri etnologi hanno prodotto nel passato. Sì, mi sembra che ancora oggi l'antropologia sia, in questo senso, in debito nei confronti della storia.

Insomma, come ho detto all'inizio di questo intervento, pur comprendendo ed apprezzando molto le proposte "differenzialiste" avanzate da Francesco Remotti (è ovvio che anch'io rivendico una certa "specificità" del lavoro antropologico rispetto non solo a quello storico, ma anche ad altre "discipline", che tendo a vedere giustappunto come sistemi regolativi costruiti nel tempo attraverso certe esperienze di riflessione e ricerca), tendo molto più a vedere le "analogie", le possibilità di terreni comuni, di "scambi non ineguali" tra i due fronti. Ricordo con grande simpatia l'accenno che Henrika Kuklick ha fatto, nell'introduzione al suo recente volume *A New History of Anthropology*, all'*incipit* di una novella dello scrittore inglese L. P. Hartley (*The go-between*) che ben si attaglia alla "antropologizzazione" della storia: «The past is a foreign country: they do things differently there». In questo modo lontananza temporale e spazialità differenziale, confronto sistematico, si fondono splendidamente. È dunque di grande utilità guardare al passato con un atteggiamento molto simile a quello dell'antropologo che si avventura nell'impresa non facile di descrivere, comprendere e interpretare (e poi rivedere in termini generali) una società lontana nello spazio. Su questa linea, potrei richiamare l'opinione dell'antropologa americana Hortense Powdermaker, la quale sosteneva che «l'immersione in un archivio, o in un periodo storico determinato, è per lo storico una esperienza molto simile a quella dell'immersione etnografica dell'antropologo».

In definitiva, mi sento molto lontano dalle distinzioni radicali, dalle opposizioni insormontabili, soprattutto se duali, che spesso si sentono ripetere a proposito dei rapporti tra antropologia e storia, come quelle tra "atteggiamento generalizzante e atteggiamento individuante", o tra "contemporaneità coinvolgente e passato distante e non coinvolgente", o anche tra "società 'viventi' e società 'morte'", o infine tra "aspetti inconsci delle strutture sociali generali, in ambiti di oralità e produzioni consapevoli, attraverso la scrittura".

Il primo punto che vorrei approfondire si riferisce a una dicotomia oppositiva che è stata in un certo senso un “classico” dei nostri studi. Com’è noto, l’opposizione e la incompatibilità tra “storia” e “struttura” non è più accettata ed elaborata dagli studiosi di scienze dell’uomo ormai da una quarantina d’anni. Ma in passato ha avuto un’importanza cardinale. Tra gli antropologi, Marshall Sahlins è colui che più si è impegnato per raccordare i due concetti, e rinnovare creativamente non solo il vocabolario delle scienze sociali e la loro pensabilità, ma anche la ricerca di campo, momento centrale della pratica antropologica. Nel suo bellissimo libro *Isole di storia. Società e mito nei Mari del Sud*, pubblicato a Chicago nel 1985 e prontamente tradotto in italiano da Einaudi l’anno dopo, Sahlins esordisce scrivendo:

La storia ha un ordine culturale, diverso nelle diverse società, fondato su modelli significanti. Ma è vero anche il contrario: i modelli culturali hanno un ordine storico, poiché i significati vengono rivalutati, in misura più o meno profonda, mano a mano che si verificano nella prassi.

Quindi, per dirla con Geertz, «un evento è un’attuazione particolare, unica, di un fenomeno generale, è la realizzazione contingente di un modello culturale». In questo senso, la cultura viene ad essere continuamente e storicamente modificata nell’azione. Quella che gli antropologi definiscono “struttura” – l’insieme dei rapporti simbolici dell’ordine culturale – è dunque un oggetto storico. Ma le categorie culturali, che si realizzano negli eventi, sono continuamente esposte dagli uomini a rischi empirici. Infatti, al momento dell’azione i significati sono esposti a grandi difficoltà. In definitiva, la cultura è come un gioco d’azzardo con la natura.

Sahlins si preoccupa di aggiungere che «a diverse culture, diverse storicità». È compito degli studiosi indagare sul modo in cui le strutture si realizzano nell’ordine culturale e nel corso della storia. E quindi, rifiutando le troppo semplici dicotomie radicali di contrapposizione che caratterizzano il nostro pensiero (passato/presente; statico/dinamico; sistema/evento; infrastruttura/sovrastruttura), il problema è di «far esplodere il concetto di storia» attraverso l’esperienza antropologica della cultura. Ma aggiunge fortunatamente che gli effetti di questa riflessione non saranno unilaterali: senza alcun dubbio, a sua volta, l’esperienza storica farà «esplodere la concezione antropologica della cultura», struttura compresa.

Poi egli passa direttamente ad esplorare le “storie” dei popoli del Pacifico, e sostiene che gli storici non possono permettersi di ignorare queste storie esotiche solo perché sono culturalmente remote. Il libro raccoglie un bellissimo saggio del 1983 (“Altri tempi, altri costumi: l’antropologia della storia”) che esamina alcuni aspetti remoti e poco conosciuti della storia dei Maori, delle Isole Figi, delle Hawaii e degli Zulu dei primi anni

dell'Ottocento, e contrappone due tipi di storia: la "storia eroica" e la "mito-prassi".

Ma anche in numerosi saggi raccolti in quell'altro bellissimo volume che è *Storie d'altri*, pubblicato da Guida nel 1992, Sahlins ha dato decisivi contributi a questi temi. Soprattutto nel saggio *Metafore storiche e realtà mitiche. La struttura nella storia antica del Regno delle Isole Sandwich*, del 1981. E nell'altro saggio *Il ritorno dell'evento. Riflessioni sull'inizio della grande guerra delle Figi tra i regni di Bau e Rewa (1843-1855)*, del 1991. Anche in questi saggi il tema è ben identificato: la natura dell'evento storico e la sua relazione con l'ordine culturale. Per questo autore, in particolare, le Isole Figi possono costituire un caso rivelatore perché l'atipicità dei loro lineamenti strutturali evidenzia il ruolo degli stessi nel corso degli eventi. Qui egli discute con efficacia le note opinioni di Braudel sulla natura degli "eventi" come semplici fenomeni di superficie, "spuma sulle potenti maree della storia" (Braudel 1980). E non oppone l'impalpabilità dell'evento alla solidità della durata, ma dimostra come l'evento sia il precipitato in parte inevitabile delle durate strutturali, dei caratteri fondamentali del sistema sociale, politico e culturale delle Isole Figi: il sistema e l'evento sembrano indissolubilmente intrecciati nel rapporto che li lega. Ciascuno è responsabile dell'esistenza dell'altro.

Il secondo punto che vorrei approfondire riguarda più da vicino un altro esempio della debolezza delle opposizioni radicali tra antropologia e storia. Lévi-Strauss, molti anni or sono, scrisse:

L'antropologia è interessata specialmente a *ciò che non è scritto*. Essa si occupa di ciò che è *differente* da tutto quanto gli uomini usualmente pensano di incidere nella pietra o di affidare alla carta.

Il caso del recente libro di Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton, 2009), mi pare possa contraddire convincentemente, e su una base concreta e fattuale, l'opinione dell'illustre antropologo francese. Lo studio accurato di un archivio coloniale diventa in questo volume un dettagliatissimo "campo etnografico" nel quale si identificano e analizzano le forme della classificazione dei documenti che "costruiscono", "costituiscono", le identità sociali e culturali dei soggetti attivi delle colonie olandesi (i politici che ideavano le strategie coloniali, i giuristi che costruivano i sistemi normativi, gli amministratori stanziali che gestivano quotidianamente oltremare le relazioni complesse con gli indigeni, infine i tecnici e i visitatori che passavano brevi periodi per indagini di controllo e verifica). Attraverso i documenti prodotti dai diversi attori sociali appena menzionati e raccolti in questo archivio, che per lunghi decenni è stato praticato, visitato, consultato, si autorappresenta una classe burocratica coloniale con le sue

ansie di futuro, si disegna in maniera superba lo stile e il disegno culturale di un impero coloniale, con le regole del suo governo e con le pesanti retoriche e autovalutazioni. Il tutto senza uscire da un archivio, dalle scritture, da ciò che gli uomini lasciano come traccia visibile e consapevole di sé e delle loro storie. Ancora un caso, come si vede, nel quale l'opposizione "oralità/scrittura" e quella "inconsapevolezza/coscienza" non sembrano avere una grande utilità euristica.

Un terzo argomento che mi sembra utile per rafforzare questa visione di scambievole e paritario intreccio di idee, di concetti, di problemi e di strategie di ricerca tra storia e antropologia, si riferisce a un'area particolare di studi, sviluppatasi negli ultimi decenni. Gli studiosi del mondo andino sudamericano non si dividono così drasticamente e polemicamente in "storici" e "antropologi", come accade in tante altre aree del mondo. Hanno camminato fianco a fianco per decenni, scambiandosi i ruoli molto frequentemente. Ricordiamo almeno John Murra, Franklin Pease, John Rowe, Nathan Wachtel, Lewis Hanke, Tom Zuidema. Ognuno di essi era ed è ancora storico *e al tempo stesso* antropologo, con formazione doppia e capacità di lavorare sia in archivio che sul campo come etnografo. Non a caso le culture andine del passato sono studiate con straordinaria intensità più che negli aspetti materiali (tecnologia, forme di agricoltura, architettura) in quelli sociali, politici, religiosi, nei quali i documenti d'archivio (che presentano una notevole intensità e densità nel campo sociale e religioso) sono interrogati con gli strumenti consueti dell'antropologo. La documentazione primaria sul mondo andino è considerata *comune punto di partenza per le ricerche, sia da antropologi che da storici, che stanno in qualche modo configurando una nuova figura mista, quella dell' "etnostorico"*. Le fonti principali sono:

1. le cronache classiche (dal 1532 a circa il 1560) e gli studi storici sulle biografie dei singoli cronisti; di questo gruppo fanno anche parte alcune fonti "indipendenti", di viaggiatori isolati, funzionari dotati di grandi capacità di riflessioni autonome, giuristi perplessi, missionari moralmente impegnati nella critica alla conquista e colonizzazione delle terre americane;
2. i documenti in lingue andine (quechua e aymara), come il famosissimo manoscritto di Huarochirí ritrovato da Trimborn, e i documenti "indigeni", cioè prodotti – la maggior parte delle volte con l'aiuto di missionari o funzionari spagnoli – da persone native, che presentano un "punto di vista" in buona misura locale; esempio classico di questo tipo di documenti è *Nueva Corónica y Buen Gobierno* di Guaman Poma de Ayala, dei primi anni del secolo XVII;
3. i preziosissimi documenti delle *Visitas* (documenti di ispezioni amministrative con ricchissimi dati demografici, sociali, economici e sui rituali,

che sono eredità della grande tradizione delle *Relaciones Geográficas de Indias*);

4. le opere dei primi “storici” dei secoli XVI e XVII, che raccolgono esperienze e ricompilano le diverse fonti (Cieza de León, López de Gómara, Garcilaso de La Vega ecc.).

Tutti questi documenti sono patrimonio necessario di qualunque andinista contemporaneo. E le fonti etnografiche sulla contemporaneità sono quasi sempre viste nel quadro dei processi di lunga durata che hanno attraversato i secoli. Quasi tutte le monografie etnografiche su villaggi o gruppi di villaggi dell’area andina di oggi possiedono lunghi capitoli iniziali che ricostruiscono la storia remota e gli effetti che essa ha determinato nella genesi e stabilizzazione della contemporaneità. Anche perché molti villaggi attuali posseggono e conservano gelosamente preziosissimi documenti dal Cinquecento-Seicento ad oggi che ne legittimano la identità storico-politica e le pretese territoriali attuali.

Gli studiosi del mondo andino, antico e contemporaneo, sono dunque in completo accordo nell’usare il termine *ethnohistory* per le loro ricerche, termine che fu proposto per la prima volta nel 1909 da Clark Wissler per indicare lo studio e analisi delle informazioni sui popoli indigeni dell’America che si trovavano nella documentazione storica prodotta nei secoli dagli europei e dagli americani. Questi studi utilizzavano anche la documentazione archeologica e le stratificazioni informative di tipo archeologico-etnografico. Il dibattito sui temi teorici e metodologici che scaturivano da questo tipo di ricerche ha gremito le pagine della rivista cardinale di questo orientamento, “Ethnohistory”, della Duke University. A partire dagli anni Sessanta del secolo passato, autori come J. Axtell, B. Trigger, R. D. Fogelson, R. M. Carmack, W. C. Sturtevant, W. Fenton, W. Washburn, K. Schwerin hanno arricchito questo dibattito, che sarebbe molto utile esaminare congiuntamente e discutere a fondo – in una prossima occasione – nel nostro Dipartimento.

Bibliografia

- Comaroff, J. & J. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution*, Vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago-London: Chicago University Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1997. *Of Revelation and Revolution*, Vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago-London: Chicago University Press.
- Kuklick, H. (ed.) 2008. *A new History of Anthropology*. Malden-Oxford: Blackwell Publishing.
- Sahlins, M. 1982. *Storie d'altri*. Napoli: Guida.

- Sahlins, M. 1986 (1985). *Isole di storia. Società e mito nei Mari del Sud*. Torino: Einaudi (ed. or. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press).
- Stoler, A. L. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Viazzo, P. P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari, Laterza.