

Antropologia e storia: lignaggi e alleanze

Fabio Dei
Università degli Studi di Pisa

Matrimoni senza tutela

Gli interventi di Pier Paolo Viazzo e Jacques Revel affrontano il tema dei rapporti tra storia e antropologia da prospettive assai diverse ma con significativi punti di convergenza. Il primo segue in particolare le vicende dell'antropologia *mainstream* anglosassone, la cui progressiva apertura alla storia, nella seconda metà del Novecento, coincide con i tentativi di superare l'orizzonte teorico e metodologico del funzionalismo classico. I presupposti di quest'ultimo – l'assolutizzazione del presente etnografico, della osservazione partecipante e dell'approccio sincronico – appaiono insoddisfacenti a molti studiosi di quegli anni: a partire proprio da chi, come Evans-Pritchard, aveva incarnato nel modo più tipico quel paradigma. Proprio nel rapporto con la dimensione e con le fonti storiche si intravedono strade nuove e feconde.

Negli stessi anni, anche gli storici guardano all'antropologia in cerca di innovazione. Il paradosso è che le due discipline si incrociano attraverso un cronico ritardo generazionale; i più innovativi esponenti dell'una cercano ispirazione nella generazione precedente dell'altra, e viceversa. Gli storici del secondo dopoguerra prendono a modello le etnografie classiche per introdurre nella comprensione storica elementi strutturali o di lunga durata; gli antropologi, da parte loro, si accostano alle fonti di archivio e a modelli standard di narrazione storica proprio per liberarsi dai lacci delle etnografie classiche e dalle generalizzazioni dello struttural-funzionalismo. Si può dire, dunque, che fra le due discipline non c'è una reale unità di intenti, tanto meno un progetto o delle coordinate epistemologiche comuni.

Questo ritardo permane ancora oggi: ma Viazzo non lo trova così preoccupante. Pensa anzi che possa risultare per molti versi fecondo. L'antropologia classica, ad esempio, propone un repertorio di temi e concetti che resta di vitale importanza nella costruzione di articolazioni storiche (come nei casi, brevemente discussi, del complesso onore-vergogna e degli strumenti dell'antropologia economica sostantivista). Il rischio consiste semmai nel consegnarsi troppo frettolosamente alle «ventate postmoderniste», con la loro «propensione a sottolineare l'importanza della voce nativa raccolta direttamente dall'etnografo sul campo e a identificare etnografia e antropologia» (Viazzo, *infra*). Il privilegio dell'esperienza partecipante porterebbe a trascurare o a ritenere illegittime le dimensioni comparativa e macrostorica, e le analisi di fonti e contesti lontani nel tempo e nello spazio dal soggetto etnografico. In definitiva, per essere solido, il matrimonio fra le due discipline deve fondarsi su convergenze per così dire di lunga durata, ben radicate in entrambe le tradizioni.

Anche Revel, dal versante storiografico, sembra convinto di questa necessità. Tuttavia, nel tratteggiare la storia dei “matrimoni” interdisciplinari (con in mente gli studi francesi e italiani più che quelli anglosassoni), pone l'accento su una ulteriore questione. Il rapporto tra storia e antropologia, nei suoi anni più intensi, è avvenuto sotto l'egida di grandi modelli teorici volti a una «intelligibilità globale del mondo socio-storico [...] all'interno di un quadro analitico ed esplicativo comune». Il riferimento non è solo al marxismo e allo strutturalismo, ma a tutte le concezioni che Revel chiama olistiche, per il loro tentativo di presentare cultura e società come un sistema organico. Oggi che la nostra fiducia in questi grandi modelli e nel loro “ottimismo epistemologico” è almeno in parte venuta meno, dobbiamo capire attorno a quali nuclei si articola un nuovo rapporto tra storia e antropologia. Revel propone un'agenda fatta di tre grandi questioni. La prima è appunto la rinuncia a pensare in termini di totalità, e a trattare i singoli casi come esempi di un tutto più ampio. In positivo, ciò significa insistere sul carattere “situato” di ogni circostanza sociale, sul fatto che il mondo sociale può esser ricostruito solo a partire dalla posizione di peculiari soggettività agenti, operanti all'interno di sfere discrete di razionalità pragmatica e comunicativa. La seconda questione, che discende direttamente da questa, riguarda il primato della *agency* rispetto alla struttura: in altre parole, la capacità di pensare il sociale in termini di strategie (o tattiche) creative di soggettività umane (o forse anche non umane, se seguiamo i cosiddetti nuovi studi di cultura materiale che attribuiscono *agency* agli oggetti). Un principio in sé forse banale, ma che contrasta significativamente con le teorie che vedono l'essenza del sociale in grandi dispositivi di potere

impersonale, rispetto ai quali il soggetto si costituirebbe come una sorta di sottoprodotto. Infine, Revel suggerisce che il concetto di “regime di storicità” possa rappresentare una feconda interfaccia tra il tempo della storia e quello dell’antropologia – così diversi e forse incommensurabili nella impostazione classica delle discipline.

Specialità della casa

Credo si possano valorizzare al tempo stesso l’invito di Viazzo a non disfarsi affrettatamente di un “repertorio” di problemi, metodi e concetti depositati nella lunga durata dell’antropologia novecentesca, e quello di Revel a ripensare il rapporto storia-antropologia sullo sfondo della crisi delle grandi teorie. Certo, i ripiegamenti epistemologici che l’antropologia ha attraversato negli ultimi decenni sono qualcosa di più solido e duraturo di una “ventata postmodernista”. Personalmente, trovo anzi l’aggettivo “postmoderno” ambiguo e inadatto a caratterizzare questi cambiamenti. Soprattutto negli Stati Uniti, postmoderno ha finito per connotare nuovi campi di studio fortemente ideologizzati e incistati attorno a linguaggi gergali, basati su vari gradi di banalizzazione dell’idea nietzschiana che, siccome tutto rimanda al potere, non esiste uno spazio di autonomia per la verità. L’antropologia non è stata immune dalla sua dose di banalizzazioni; tuttavia nel complesso la “svolta riflessiva” avviata da Geertz negli anni Settanta ha prodotto maggior rigore, una consapevolezza più forte che in passato delle condizioni di produzione del proprio sapere. L’insistenza sull’esperienza etnografica soggettiva, contro cui Viazzo mette in guardia, è solo un aspetto della questione. Anzi, a ben vedere, approcci come quello del gruppo di *Writing Culture* non operano affatto una riduzione dell’antropologia a pura etnografia: ciò su cui lavorano è l’analisi delle modalità con cui la conoscenza etnografica viene prodotta, nonché la proposta di una sua restituzione in forme più dense e consapevoli.

A me pare che l’effetto di questo lavoro riflessivo sia stato proprio il definitivo abbandono dell’illusione del presente etnografico, dell’idea di un’antropologia che lavora al di fuori del tempo storico. Ciò che caratterizza più diffusamente la produzione degli ultimi decenni non è solo il fatto che i resoconti di ricerca vengono scritti in prima persona e si concedono aperture riflessive, dialogiche o letterarie; è, piuttosto, l’incardimento dell’intelligenza etnografica e antropologica in regimi di storicità. Chi accetterebbe oggi di definire l’antropologia – per usare una frase di Revel – come «conoscenza volta a produrre enunciati universali validi in ogni tempo e in ogni luogo»? Come, del resto, pochi definirebbero ancora la storia come “conoscenza del particolare”. Ciò non significa neces-

sariamente che l'antropologia debba occuparsi del passato e usare fonti d'archivio (per quanto ciò accada sempre più spesso). Il punto è che non daremmo più alcun credito a una etnografia che, indagando il presente, non lo collocasse in un contesto e in un processo storico.

Eppure ho l'impressione che alcuni storici non si rendano ancora ben conto di questo, immaginando una divisione del lavoro con l'antropologia e le scienze sociali basata sulla dicotomia tra "particolare" e "generale", se non proprio tra idiografico e nomotetico. Se posso permettermi un breve riferimento alla mia ricerca, nello studio della guerra e della violenza di massa non è infrequente che gli storici si richiamino all'antropologia. Se ciò avviene, l'antropologia è per così dire convocata quando si esauriscono le risorse della comprensione contestuale e idiografica. Quest'ultima ricostruisce gli eventi come specifici corsi di azione di soggetti razionali mossi da finalità in senso lato utilitarie. Prendiamo il caso, sul quale ho lavorato, degli eccidi di civili nell'Italia occupata dai nazisti nel 1944. Il rastrellamento dei paesi e le stragi di popolazione civile sono giustamente ricondotte dagli storici alle strategie razionali dell'esercito tedesco. Con puntuale riferimento alla documentazione dei comandi militari, e attraverso il raffronto con le pratiche seguite su altri fronti bellici, si può dimostrare che la politica del terrore era una consapevole scelta da parte degli occupanti per garantire il controllo del territorio e dividere i movimenti di resistenza dalla popolazione. Se gli eccidi appaiono alla memoria locale come inspiegabili, o legati a contingenze irripetibili e fatali (l'azione inconsulta di un gruppo partigiano che provoca la rappresaglia ecc.), la storia ne mostra invece le più ampie ragioni "politiche" dal punto di vista dei perpetratori. Ma il problema non finisce qui. Nelle modalità di esecuzione degli eccidi, nella ferocia e nel clima di "festa di sangue" che i soldati creano, nelle pratiche microrituali sia dei carnefici che dei sopravvissuti, nel lavoro che la memoria collettiva svolge nelle comunità colpite, sembrano insinuarsi elementi diversi, non riducibili alla razionalità politica e contestuale e alle scelte strategiche dei comandi. C'è un surplus e una qualità rituale della violenza che gli storici sentono come estranea alla loro competenza, che li porta a evocare un generico repertorio di categorie antropologiche o talvolta psicoanalitiche, come sacrificio, effervescenza collettiva, pulsione di morte (con le immancabili citazioni di autori certo affascinanti ma un tantino datati come Frazer, Freud, Girard, Elias). È come se dietro alla specificità dell'evento si celassero tendenze profonde, universali, per certi versi irrazionali, che rimandano per l'appunto ad altre discipline esperte di "discorsi generali sull'uomo" (Paggi 1996; Dei 1999; 2005).

Ecco, credo che l'antropologia non possa più accettare questo tipo di divisione del lavoro. Se può portare un contributo a questo campo di studi

(e mi piace ricordare in proposito, per l'Italia, il lavoro di Francesca Capelletto 2005; 2010), può farlo solo calandosi in pieno nel contesto situato di quegli eventi, nella loro dimensione storica. Ciò non significa affatto escludere approcci comparativi, risorse di comprensione tratte da altre epoche e luoghi. Può darsi (anche se lo trovo improbabile) che per capire le stragi di civili del '44 si debba evocare la tragedia greca. Ma gli audaci accostamenti e le generalizzazioni, laddove aiutino a capire, rientrano tra le possibilità e responsabilità della storia non meno che dell'antropologia. Non sono gli "enunciati validi in ogni tempo e in ogni luogo" la specialità della casa antropologica.

Storia, storicismo e autonomie disciplinari

Quando ragioniamo dei rapporti tra storia e antropologia, partiamo spesso dal presupposto che si tratta di due discipline lontanissime, che solo con molta fatica possiamo progressivamente accostare. La prima lavora sul passato, la seconda sul presente; la prima si basa sulla critica delle fonti, la seconda sull'esperienza diretta e soggettiva del campo; la prima è individuante, la seconda generalizzante. Quale maggiore divario epistemologico potrebbe darsi? Eppure questi assunti ci sembrano naturali solo perché radicati nella principale tradizione antropologica del Novecento, quella che ha puntato su metodi di ricerca iscritti in una ideale e perfetta sincronicità e, talvolta, sulla dicotomia positivista tra idiografico e nomotetico. Ma se ritorniamo sulla storia degli studi con sguardo non attento soltanto al *mainstream* anglosassone, vediamo che le due discipline non si sono mai veramente discostate più di tanto. Come osserva giustamente Viazzo, in ambito evolucionistico lo studio del passato, delle fonti classiche e antiche nonché dei reperti archeologici era totalmente integrato nel sapere antropologico. Se ne distacca momentaneamente nelle scuole che assolutizzano il momento del *fieldwork* esotico in società illusoriamente ritenute senza passato. Ma anche nell'epoca d'oro dell'osservazione partecipante, in molte tradizioni "secondarie" storia e antropologia non si sono mai separate. È il caso degli studi continentali di etnologia, folklore e cultura materiale (Vermeulen, Alvarez Roldán 1995); e in fondo anche di quelli francesi, nei quali l'imprinting maussiano mantiene sempre una robusta dose di storicità nell'etnologia. Lo stesso Lévi-Strauss, malgrado quanto ne dicono certe affrettate sintesi manualistiche, non relega affatto in secondo piano la storia rispetto alle invarianze strutturali: il problema che pone è semmai il rapporto tra le due dimensioni, i modi in cui le strutture danno una forma particolare al divenire storico.

Per l'Italia, naturalmente, l'influenza gramsciana e demartiniana sugli studi della seconda metà del Novecento ha posto in primo piano l'inevi-

tabile storicità della conoscenza etnologica. In de Martino troviamo non soltanto una lucida formulazione epistemologica dello storicismo, ma anche e soprattutto modelli di ricerca in cui etnologia e storia si intrecciano e si integrano in modo inestricabile. Credo che non sempre i lettori siano riusciti a comprendere l'importanza dei capitoli storici nelle tre monografie meridionaliste. Si tratta di elementi cruciali per mostrare come i fenomeni in questione (magia, tarantismo, pianto rituale) non esistono in sé, indipendentemente dallo sguardo che li indaga, e si costituiscono piuttosto all'interno di una storia degli intellettuali e del loro rapporto con il "popolo". Fra i seguaci di de Martino questa dimensione è stata spesso dimenticata – con alcune eccezioni, in particolare quella notevolissima di Clara Gallini, i cui lavori sul mesmerismo e su Lourdes rappresentano vere e proprie ricerche di antropologia storica (Gallini 1983; 1998). Ma la gran parte degli studiosi che hanno raccolto l'eredità di de Martino e Gramsci, fra anni Sessanta e Settanta, hanno mirato a costituire una solida fisionomia del settore DEA, salvaguardandone l'autonomia epistemologica e accademica proprio a fronte della storia.

C'erano buoni motivi per agire così. Il clima culturale italiano tendeva ancora con una certa forza a delegittimare le discipline sociali nel nome dello storicismo crociano. Il violento dibattito degli anni Cinquanta tra Cirese e Giarrizzo era incentrato proprio su questo: perché dovrebbe esistere una scienza autonoma del folklore o della cultura, si chiedeva Giarrizzo, quando i suoi particolari oggetti possono essere assunti dalla storia? Lo storico delle religioni studierà la religione popolare, lo storico dell'arte l'arte popolare, e così via, senza la necessità di costituire una "scienza del popolare" in grado di spaziare in tutti questi ambiti specialistici. Del resto, lo stesso de Martino in quegli anni definiva "uno sproposito" l'idea del folklore come scienza autonoma. Correttamente, in termini gramsciani: poiché il folklore viene definendosi in particolari contesti storici nella sua mutevole relazione con la cultura egemonica, e non può dunque esser studiato isolatamente da quest'ultima. Ma le raffinatezze epistemologiche di de Martino rischiavano di esser strumentalizzate in un ambiente culturale – nella sua componente marxista non meno che in quella crociana – ancora molto ostile alle scienze umane e sociali (Alliegro 2011; Dei 2012).

Si può dunque comprendere l'atteggiamento difensivo dei demologi e degli antropologi di anni Sessanta e Settanta, una certa loro tendenza a barricarsi e a difendere un campo faticosamente conquistato. Sono gli storici a compiere più frequenti attraversamenti dei confini disciplinari, sulla scia delle suggestioni antropologiche della scuola delle *Annales* e poi (come ricorda Revel) dei lavori di Ginzburg, Grendi e del filone specificamente italiano della microstoria. Ed è significativo che questi storici

dialoghino poco con gli antropologi italiani, anche quando si muovono su terreni comuni come la cultura popolare. Fanno antropologia in proprio, per così dire, e i rapporti accademici tra le due discipline restano squilibrati e asimmetrici. Da parte loro, l'antropologia e la demologia riescono a difendere la propria autonomia, ma a caro prezzo. Tagliano in buona parte i legami con le radici più originali e feconde della tradizione italiana, cioè quelle demartiniane e gramsciane. L'insistenza sul repertorio del folklore contadino come oggetto peculiare e distintivo della disciplina, e lo sforzo di tenerlo distinto dagli inautentici fenomeni della cultura di massa, produce effetti di essenzializzazione e destoricizzazione. Il paradosso è che ciò avviene proprio negli anni in cui le grandi trasformazioni del paese cancellano definitivamente la separatezza del mondo contadino, relegando il folklore classico nell'ambito del passato e della memoria.

Questioni di numeri e di mestiere

Per capire le difficoltà nei rapporti tra storia e antropologia conviene concentrarsi sulle condizioni pratiche delle due discipline, più che su questioni epistemologiche. Prima di tutto, è un fatto di numeri. In Italia gli strutturati del settore antropologico (M-DEA/01) sono oggi (febbraio 2013) 172, di cui 29 ordinari. Per la storia i numeri sono i seguenti, distinti per settore: Storia medioevale 189 (di cui 58 ordinari), Storia moderna 282 (di cui 87 ordinari), Storia contemporanea 437 (di cui 138 ordinari), Storia dell'Europa orientale 39 (di cui 16 ordinari), Storia della scienza e delle tecniche 60 (di cui 26 ordinari), Storia del Cristianesimo e delle Chiese 64 (di cui 14 ordinari). In tutto 1.071 (di cui 339 ordinari). Approssimando, nell'Università italiana vi sono circa 6,2 storici per ogni antropologo; un rapporto che sale a 1 per 11,7 se consideriamo solo gli ordinari – un dato, quest'ultimo, ancor più significativo riguardo il potere accademico e le prospettive di sviluppo negli anni a venire (i dati sono tratti dal sito web del ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca).

Questa radicale asimmetria quantitativa non può non riflettersi sui modi di fare ricerca, sulle forme di istituzionalizzazione del sapere e, ovviamente, sui rapporti interdisciplinari. Per esempio, un gran numero di storici sembra puntare su specializzazioni molte solide e delimitate non solo in relazione a epoche e luoghi, ma soprattutto ad archivi o repertori di fonti, dal cui ambito raramente ci si discosta. C'è qui una solidità tecnica, un senso del mestiere molto più strutturato di quello che abbiamo noi antropologi; di conseguenza, questi stessi storici non sembrano per nulla interessati ai nostri turbamenti epistemologici e ai nostri ripie-

gamenti riflessivi. Ad esempio, c'è stata per entrambe le discipline una rottura "postmoderna" e un ripensamento dei rapporti tra fatti, fonti e scrittura. L'antropologia ne è stata cambiata a fondo: probabilmente, un autore come James Clifford e un libro come *Writing Culture* sono stati i più letti tra gli studenti DEA fra anni Novanta e 2000. Ma l'impressione è che per la gran parte degli storici queste siano apparse bizzarrie, estranee al "nucleo duro" della disciplina. Gli equivalenti storiografici – come i lavori di Hayden White o Jerzy Topolski, o i dibattiti ospitati da riviste come "History and Theory" (Jenkins 1997) – sembrano non aver neppure toccato la maggioranza dei praticanti. Né sembrano influenzare più di tanto la didattica universitaria.

Le maggiori dimensioni quantitative e la prevalenza della tecnica o del "mestiere" rendono inoltre la storia più vicina alla produzione di un sapere cumulativo, al quale contribuiscono differenti livelli di specialismo, di erudizione e di creatività interpretativa. A fronte di un numero relativamente ristretto di lavori dal forte impegno teorico e interpretativo, c'è una storiografia di base che produce repertori di fonti, analisi di archivi o di contesti locali: studi che volano più in basso, in un certo senso, ma si muovono comunque ad ottimi livelli di consapevolezza metodologica, con l'obiettivo di porre un mattone in una costruzione comune, di contribuire a un più complessivo progetto. In antropologia questa ricerca di base è sostanzialmente assente (almeno in Italia). Mancano sia le forze che la convinzione per creare grandi progetti cumulativi. Gli studiosi si adattano raramente al "basso profilo" richiesto dal lavoro documentario, bibliografico, storico-critico. Da qui l'estrema frammentarietà della produzione editoriale e dei progetti di ricerca. Personalmente, negli ultimi dieci anni mi è capitato di seguire molti dottorati di ricerca, tra commissioni d'ingresso, valutazioni finali e *tutorship*. Sono rimasto davvero stupito della varietà ed eterogeneità dei temi scelti, affidati alle intuizioni personali dei dottorandi e talvolta al loro capriccio, senza alcuna unità di fondo, tradizione o indicazione di scuola, e certamente senza alcun effetto cumulativo.

Nessuna scuola sente evidentemente l'autorità o il diritto di imporre linee di ricerca specifiche e già avviate, come farebbe normalmente qualunque laboratorio di scienze "dure". È uno degli effetti del prevalere dell'immagine dell'antropologo eroico alla Malinowski o alla Geertz, in grado di unire una profonda esperienza di campo a una genialità interpretativa e letteraria irriducibile a ogni logica di progetto o di équipe. Non ho mai visto una tesi dottorale, e se è per questo neppure di laurea, che sia partita dall'obiettivo di portare un piccolo insieme ulteriore di dati a un progetto di ricerca già esistente, le cui coordinate teoriche e metodologiche siano già state formulate da altri. Eppure nella scienza si dovrebbe

fare proprio così. Questo coraggioso individualismo intellettuale può dare i suoi frutti, ma può anche risultare pericoloso. Se nelle tesi storiche il rischio è talvolta di incorrere in approcci eccessivamente descrittivi e circoscritti, in quelle DEA è al contrario di perdersi in ipertrofie del Sé narrativo, o in argomentazioni macro-teoriche non ben controllate, poco integrate con i materiali empirici e, non di rado, con una fastidiosa tendenza alla gergalità accademica.

Ci servono filosofie della storia?

È quest'ultimo il caso dei linguaggi teorici "post-" (postmoderni, post-strutturalisti, postcoloniali), delle cosiddette *French Theory* e *Italian Theory*, che sembrano oggi invadere il discorso antropologico non meno di quanto accadesse negli anni Settanta con il marxismo e lo strutturalismo. C'è qui un ritorno in grande stile della teoria totalizzante, dei Grandi Racconti e delle filosofie della storia che sembravano accantonate nell'epoca interpretativa. Sono approcci con cui anche la storiografia sta facendo i suoi conti, ma in modo francamente più critico e distaccato. Nei dottorati di storia non ci si sente in dovere di citare a tutti i costi Foucault, Deleuze o Agamben, come succede quasi sempre in quelli etnoantropologici. Questa umiltà di un mestiere che si tiene aderente ai suoi dati empirici, più che alla grandeur speculativa di supposti maestri del pensiero, dovremmo proprio impararla dagli storici. Questo mi porta a un'ultima osservazione che mi pare emergere dagli scritti di Viazzo e Revel e accomunarne le pur diverse prospettive. Il rapporto tra storia e antropologia matura nel confronto serrato a ridosso di specifici contesti, insiemi di fonti, problemi interpretativi: non ha bisogno, e ne è anzi ostacolato, della tutela di macro teorie o approcci totalizzanti. In particolare, non ha bisogno del supporto di filosofie della storia, di nipotini di Hegel che pretendono di collocare il nostro sapere in grandi schemi omnicomprensivi, che spiegano allo stesso modo l'origine e il destino del mondo. Nei miei studi sulla violenza di massa, mi sono trovato, ad esempio, negli ultimi anni a confrontarmi col peso crescente delle tesi sul "biopotere" e sulla "nuda vita", che soprattutto nella versione di Giorgio Agamben hanno avuto grande fortuna come modello interpretativo di un'ampia serie di fenomeni diversi – dalla violenza nazista della Shoah ai "crimini di pace" compiuti oggi contro gli immigrati clandestini e altre categorie prive dei pieni diritti di cittadinanza. Non posso qui neppure iniziare ad affrontare il problema (rimando a Dei 2013a, 2013b): ma è chiaro che il punto forte delle tesi agambeniane è la possibilità di considerare le più diverse forme di violenza della storia contemporanea come figure di una medesima violenza dello Stato che si origina nel punto stesso di costituzione del potere sovrano. C'è una stes-

sa e unica logica soggiacente che pervade la storia: il problema è smascherare le differenze tra i diversi fenomeni (ad esempio, Auschwitz e gli odierni Centri di identificazione ed espulsione dei migranti clandestini) mostrandone la fondamentale identità. Gli storici hanno reagito lucidamente a questo approccio, evidenziandone l'incapacità di comprendere i peculiari contesti storici (Traverso 2009). Certo, la teoria può consentire di vedere alcuni aspetti dei fenomeni sociali che senza i suoi strumenti forti non risulterebbero. Ma la sua pretesa di identificare "dall'alto" il significato delle pratiche sociali mi pare contrastare con la logica dell'approccio etnografico e antropologico, la cui vocazione è entrare nelle pratiche dall'interno, non disvelandone i "veri" significati ma mostrandone l'irriducibile complessità, contraddittorietà, ambivalenza. Insomma, sottrarsi alla filosofia della storia sembra una mossa cruciale per recuperare un rapporto fruttuoso con la logica della conoscenza storica.

Bibliografia

- Alliegro, E. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*. Firenze: SEID.
- Cappelletto, F. (ed.) 2005. *Memory and World War II; An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Cappelletto, F. 2010. *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Pisa: Pacini Editore.
- Dei, F. 1999. Perché si uccide in guerra. Cosa può dire agli storici l'antropologia. *Parolechiave*, 19-20: 281-301.
- Dei, F. 2005. "Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo", in *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, a cura di Clemente, P. & F. Dei, pp. 9-48. Roma: Carocci.
- Dei, F. 2012. L'antropologia italiana e il destino della lettera D. *L'uomo. Società tradizione sviluppo*, 1-2: 97-114.
- Dei, F. 2013a. "Spettri del biopotere", in *Storie di questo mondo*, a cura di Bachis, F. & A. Pusceddu. Roma: CISU, in corso di stampa.
- Dei, F. 2013b. "La grana sottile del male. La 'nuda vita' e le etnografie della violenza", in *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche*, a cura di Dei, F. & C. Di Pasquale. Pisa: Pacini Editore, in corso di stampa.
- Gallini, C. 1983. *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Italia dell'Ottocento*. Milano: Feltrinelli.
- Gallini, C. 1998. *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*. Napoli: Liguori.
- Paggi, L. (a cura di) 1996. *Storia e memoria di un massacro ordinario*. Roma: manifestolibri.
- Jenkins, K. (ed.) 1997. *The Postmodern History Reader*. London: Routledge.
- Traverso, E. 2009. Biopotere e violenza. Sugli usi storiografici di Foucault e Agamben. *Contemporanea*, XII, 3: 523-30.
- Vermeulen, H. F. & A. Alvarez Roldán (eds.) 1995. *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London: Routledge.

Un dialogo tra uno storico
e un antropologo.
Peter Burke e Johannes Fabian

Gli interventi che seguono, pronunciati il 2 ottobre 2012 nell'aula magna del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli Studi di Padova, hanno costituito un momento saliente dell'inaugurazione dell'attività didattica per l'anno accademico 2012/2013 della Scuola superiore di studi storici, geografici, antropologici (Università degli Studi di Padova, Venezia, Verona). Alla *lectio* inaugurale di Peter Burke (Emmanuel College, Cambridge) hanno fatto seguito tre interventi che declinavano il tema della comparazione rispettivamente negli ambiti della storia globale (Carlo Fumian), della storia economica (Salvatore Ciriaco) e dell'antropologia (Johannes Fabian). Si riproducono qui la *lectio* di Burke, l'intervento di Fabian e la replica di Burke. Si ringraziano 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 Pains e Alessandro Arcangeli. Si ringrazia, inoltre, Marco Venturelli per aver cortesemente fornito la registrazione audio dell'intervento. Nel suo intervento conclusivo Peter Burke, all'inizio, risponde sinteticamente ad alcuni dei punti sollevati dalle comunicazioni di Carlo Fumian e Salvatore Ciriaco. Si trascrive qui la porzione più ampia dell'intervento di Burke che si misura con le osservazioni di Fabian. La trascrizione, a cura di Alessandro Arcangeli, è stata rivista dall'autore. La traduzione dall'inglese dell'intervento di Fabian è di Mariano Pavanello, quella della replica di Burke è di Gaia Cottino.