

# L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo

2013, n. 1-2



Carocci editore

*Direttore responsabile:* Mariano Pavanello

*Comitato scientifico:* Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Ugo Fabietti, Daniel Fabre, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo

*Comitato di redazione:* Antonino Colajanni, Anna Iuso, Alessandro Lupo, Antonello Ricci, Pino Schirripa, Alberto Sobrero

*Review Editor:* Antonino Colajanni

*Segreteria di redazione:* Michela Guerrato ed Elisa Vasconi (coordinamento), Matteo Aria, Osvaldo Costantini, Gaia Cottino, Mariaclaudia Cristofano, Erica Eugeni, Stefano Maltese, Federico Scarpelli

*Direzione e redazione:* Dipartimento di Storia, Culture, Religioni  
Sapienza Università di Roma  
p.le A. Moro, 5 - 00185 Roma  
<http://luomo.dipscri.uniroma1.it/>  
[redazioneuomo@uniroma1.it](mailto:redazioneuomo@uniroma1.it)

*Editore:* Carocci editore spa  
Corso Vittorio Emanuele II, 229 - 00186 Roma  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

*Abbonamenti e Amministrazione:* Carocci editore spa  
tel. 06-42818417, fax 06-42013493, e-mail [riviste@carocci.it](mailto:riviste@carocci.it)

*Abbonamento 2013:* Italia € 41,00 (privati); € 46,50 (istituzioni); Estero € 60,00.  
Fascicolo singolo: € 24,00; doppio: € 43,00

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore [www.carocci.it](http://www.carocci.it), con pagamento mediante carta di credito.

Altrimenti, è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005

– tramite assegno bancario (anche internazionale) non trasferibile

– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/A, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

*Editing e impaginazione:* Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo

Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011  
Semestrale

ISSN: 1125-5862

ISBN: 978-88-430-6871-5

*In copertina:* rielaborazione grafica dell'uccello Sankofa che nella tradizione Akan rappresenta l'importanza di imparare dal passato. Grafica Eletti

Finito di stampare nell'ottobre 2013 presso la Litografia Varo, San Giuliano Terme (Pisa)

# Indice

## **Antropologia e storia: prove di dialogo**

Introduzione di <i>Mariano Pavanello</i>	9
Autonomia e trasversalità del sapere antropologico di <i>Francesco Remotti</i>	23
Tra storie e strutture. Il mondo di Omero di <i>Riccardo Di Donato</i>	45
Histoire sociale et anthropologie: une confrontation empirique. Notes sur l'expérience française di <i>Jacques Revel</i>	55
L'antropologia storica oggi: quali rapporti tra discipline e tra generazioni? di <i>Pier Paolo Viazzo</i>	67
Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana di <i>Berardino Palumbo</i>	79
Riti, segni, siti di <i>Angelo Torre</i>	123

Costruire <i>kronoscapes</i> . Temporalità ibride nei musei del brigantaggio di <i>Vincenzo Padiglione</i>	137
--	-----

## Commenti

Storia sociale, antropologia sociale, antropologia storica di <i>Renata Ago</i>	159
Dell'ambiguità del luogo: una sfida per antropologi e storici di <i>Francesco Benigno</i>	163
Antropologia e storia di <i>Marina Caffiero</i>	171
Storia, strutture, processi di <i>Antonino Colajanni</i>	179
Antropologia e storia: lignaggi e alleanze di <i>Fabio Dei</i>	187

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

Confrontare, paragonare, distinguere: come e perché di <i>Peter Burke</i>	201
Dalla comparazione al confronto? di <i>Johannes Fabian</i>	211
Replica di <i>Peter Burke</i>	215

## Articoli

D'une anthropologie de l'autochtonie et d'une anthropologie autochtone. L'exemple de la Polynésie française di <i>Bernard Rigo</i>	221
--	-----



## Review articles

- Centouno, e più di mille.  
Storia e storiografia dell'antropologia italiana 239  
di *Eugenio Testa*

## Bacheca

- “La didattica dell'antropologia nell'Università italiana”.  
Roma, 14 ottobre 2011 255  
di *Alessio Catalini*

- “Confessioni e accuse”: convegno ANUAC  
Noto, 13-15 ottobre 2011 259  
di *Paolo De Leo*

- “Confessioni e accuse: sguardi incrociati sullo stato  
delle scienze antropologiche in Italia e proposte per il futuro”  
Noto, 13-15 ottobre 2011 265  
di *Alessandro Lupo*

- “Discriminazioni: modelli culturali, retoriche pubbliche  
e pratiche sociali”: XIII Congresso nazionale AISEA,  
Roma, 6-9 aprile 2011 271  
di *Maria Teresa Milicia*

- “Medical Pluralism: Techniques, Politics, Institutions”:  
First Medical Anthropology Network Conference of EASA  
Rome, 7-10 September 2011 275  
di *Roberta Raffaetà, Giulia Zanini*



# Antropologia e storia: prove di dialogo



# 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)<sup>1</sup>. 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 Burke<sup>2</sup>.

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 evoluzionista. 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 temporalità<sup>3</sup> 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 inedite<sup>4</sup>. 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 antropologici<sup>1</sup>, 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 crasi 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»<sup>6</sup>. 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 ideologiche<sup>7</sup>. 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 Sahlin. 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 contemporaneità<sup>8</sup> – 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, reinterpretate 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 *Comparativa/mente*, 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 evoluzionisti, 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 musei<sup>9</sup>. 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: Iannua, 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 Huauilu (Indonesia orientale)", in *Fra antropologia e storia*, a cura di Borutti, S. & U. Fabietti, pp. 96-116. Milano: Mursia.
- Viazzi, 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.



# Autonomia e trasversalità del sapere antropologico

Francesco Remotti  
Università degli Studi di Torino

## Il paradigma della contemporaneità

Il primo Convegno nazionale ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), tenutosi a Matera nel maggio 2008, 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). Anche per questo, è difficile negare che la contemporaneità rappresenti una tematica irrinunciabile dell'antropologia, nazionale e internazionale. In un certo senso, si può dire che la contemporaneità è stata sempre un vincolo per l'antropologia, perlomeno da quando essa ha ancorato le sue ricerche, le sue teorie e le sue generalizzazioni ai "terreni" etnografici, di necessità "contemporanei" al lavoro dell'antropologo e all'antropologia che egli professava. Così facendo, l'antropologo diventava l'esperto di questa o quella società, di questa o quella area culturale, anche se la dimensione, così spesso invocata, del "presente etnografico" creava una sorta di disassamento rispetto alle problematiche della contemporaneità storica. Il presente etnografico – ovvero la convenzione di usare il tempo presente nella descrizione di comunità o gruppi lontani – non corrispondeva a una fotografia istantanea del presente effettivo: era invece una finzione, la quale trasmetteva l'idea di una permanenza di caratteri o istituzioni culturali (per lo più precoloniali), al di là delle trasformazioni che nel frattempo si erano verificate. Se la ricerca sul campo era già un modo concreto di entrare in contatto con un gruppo o una comunità "contemporanei", con individui conosciuti in carne e ossa, forse vestiti all'occidentale e che non praticavano più il rituale di cui però potevano in qualche modo informare l'etnografo, il presente etnografico si configurava come un espediente per evitare di affrontare e cogliere le

mananze, le contraddizioni, le delusioni della situazione contemporanea, per depurare l'immagine dei «nostri primitivi contemporanei» (Murdock 1934) dalle scorie della storicità, per afferrarne insomma una sorta di “essenza” culturale.

Riconosciuto e denunciato il significato di finzione del presente etnografico, gli antropologi si sono trovati a studiare le loro società – esotiche o meno che fossero – nella loro effettiva contemporaneità storica. Svelata l'illusione della permanenza culturale delle società studiate, l'antropologo si è trovato a diventare un “contemporaneista” a pieno titolo, uno studioso specialista di società contemporanee, non importa se europee o africane, sud-americane o nord-asiatiche: uno studioso, oltretutto, che non poteva più nascondersi dietro il mito del “presente etnografico”, in quanto indotto a dichiarare obiettivi, modalità e condizioni della sua presenza e del suo operare. Se funzionale al mito del presente etnografico era il nascondimento della sua presenza, ora la sua presenza diveniva parte integrante e ineludibile del suo lavoro nella contemporaneità. Il paradigma della contemporaneità esige non solo la rinuncia alla finzione del presente etnografico, ma la messa in chiaro delle dinamiche della ricerca e dei ruoli dei suoi protagonisti (antropologi e nativi) in un contesto nemmeno più areale, bensì globale. Il paradigma della contemporaneità fa sì che il ricercatore sul campo non si limiti a osservare quanto avviene sotto i suoi occhi, ma colleghi gli avvenimenti che si verificano in quella determinata società alle correnti e alle forze della globalizzazione. Con la crisi del presente etnografico, cade infatti anche la finzione che la società, su cui ci si è concentrati, sia una unità integra e compatta, refrattaria e impermeabile alle reti di relazioni che, non solo da oggi, percorrono il mondo.

Se le cose stanno più o meno così, possiamo in sintesi enucleare alcune delle motivazioni che spingono l'antropologia a presentarsi come un sapere della contemporaneità e gli antropologi come prevalentemente contemporaneisti. Proviamo a sintetizzare:

a) crollato il mito del presente etnografico, la ricerca sul campo rimane comunque un imperativo per la formazione dell'antropologo e dunque una condizione irrinunciabile per caratterizzare in maniera peculiare il sapere antropologico;

b) si può anzi sostenere che la crisi del presente etnografico, con il tramonto delle “essenze” culturali, abbia reso la ricerca sul campo ancora più indispensabile: essendo impossibile ricostruire permanenze culturali e non potendosi fidare di questi quadri etnografici ormai screditati, l'antropologo è tenuto ancor più di prima a verificare e studiare di persona le condizioni attuali e i mutamenti effettivi che nel frattempo sono intervenuti;

c) con questa frequentazione esplicita e ammessa dei contesti della contemporaneità e con la consapevolezza che la contemporaneità, lungi dal concentrarsi in luoghi chiusi, si traduce in reti economiche, politiche, ideologiche, religiose a livello globale, l'antropologo tende a rivendicare competenze per problematiche tipiche delle società contemporanee (dalle istituzioni politiche e amministrative ai processi di patrimonializzazione, dai flussi migratori alle pratiche mediche adottate nelle corsie degli ospedali), abbandonando tematiche divenute ormai obsolete e quasi "arcaiche" (totemismi, rituali di iniziazione, matrimoni tra cugini incrociati);

d) 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) 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;

f) il che significa – come è abbastanza facile riscontrare – una propensione, da parte degli antropologi, ad abbandonare contesti in cui i fenomeni tipici della contemporaneità non risultano del tutto chiari, mischiati come sono con fattori ed elementi eteroclitici, e preferire contesti in cui invece la contemporaneità appare più dispiegata (le città piuttosto che i villaggi, le istituzioni dell'Occidente piuttosto che gli angoli di ciò che avevamo chiamato Terzo o Quarto Mondo). Se infatti la contemporaneità è la categoria che fa da paradigma orientativo per l'antropologia, è del tutto facile prevedere che gli antropologi lascino alle spalle i contesti un tempo definiti esotici, ormai privati oltre tutto dell'originario *appeal* costituito da differenze culturali significative, e si incamminino anche loro verso quelle zone in cui i processi della contemporaneità affiorano in maniera prototipica. Insomma, sembra che la contemporaneità sia per gli antropologi un paradigma vincente.

### **Antropologi contemporaneisti e storici contemporaneisti**

Se gli antropologi tendono a diventare contemporaneisti, è inevitabile pensare ad essi come scienziati sociali che si avvicinano sempre di più

agli storici della contemporaneità. Ed è altrettanto importante, allora, soffermarsi su somiglianze e differenze. Se entrambi si occupano di contemporaneità, occorre vedere se, al di là di una superficiale coincidenza, la categoria “contemporaneità” sia la stessa per gli uni e per gli altri. Sot-toponendo a esame comparativo le due distinte situazioni, è facile rilevare che la categoria della contemporaneità per gli storici:

a) ha una durata assai più estesa, normalmente più di due secoli. Come si legge nella declaratoria del Settore Scientifico-Disciplinare M-STO/04, in vigore presso il Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca della Repubblica Italiana,

il settore comprende le competenze relative agli ultimi due secoli a partire dagli eventi politici tardo settecenteschi che propongono i temi universali dell’autodeterminazione e della cittadinanza (rivoluzione americana e rivoluzione francese);

b) inoltre, essa è segnata dai seguenti confini che la racchiudono: uno fisso, conficcato per convenzione nel passato, e l’altro mobile coincidente con il *nunc* del ricercatore. Il confine fisso è convenzionale, nel senso che scuole, correnti, istituzioni, accademie possono decidere di tracciare il confine in un momento diverso del passato. C’è per esempio chi lo pone in coincidenza con il Congresso di Vienna (1814), chi con la fine della Prima Guerra Mondiale (1918), chi con la fine invece della Seconda Guerra Mondiale (1945). C’è anche chi si ingegna a fissare il confine che pone termine alla storia contemporanea nel 1989, anno della caduta del Muro di Berlino, dimostrando così un’esigenza definitoria che difficilmente troveremo nel caso degli antropologi.

Secondo l’uso che ne fanno gli storici, sembra dunque di poter osservare che, se non si provvede a stabilire – con ulteriore convenzione – anche ciò che pone termine al mondo contemporaneo, la categoria della contemporaneità è destinata ad allungarsi indefinitamente. Gli avvenimenti che accadono sotto i nostri occhi, una volta “accaduti”, entrano di diritto in questo contenitore temporale, costringendo la categoria a dilatarsi sempre più con effetti sorprendenti e un po’ paradossali. Per esempio, pur aumentando inesorabilmente la distanza storica, Garibaldi continua a essere nostro contemporaneo e, se non si provvede a modificare la struttura semantica della categoria, sarà contemporaneo anche dei nostri nipoti e bisnipoti.

Insomma, la categoria storica della contemporaneità è assai problematica. Si comprende infatti l’esigenza di fissare nel passato il termine di inizio, procedendo in maniera simile a quanto si è fatto per le categorie storiche precedenti (antichità, medio evo, modernità): ogni classificazione – e questo è senza dubbio un ottimo esempio di classificazione temporale – ha bisogno di qualche ancoraggio indiscutibile, ancorché

convenzionale (ovvero indiscutibile, finché la convenzione regge). Ma se non si fissa anche il confine che pone termine, la categoria continua ad allungarsi sempre più con effetti assai poco credibili. In particolare, la dilatazione sempre meno accettabile della categoria (Metternich contemporaneo di Hitler? Napoleone contemporaneo di Berlusconi?) potrebbe far esplodere la categoria stessa. Del resto, fissare anche il confine di arrivo, chiudendo in modo definitivo la categoria (per esempio – come è stato proposto – con la data del 1989) avrebbe l'effetto di salvare la categoria come contenitore, cioè come periodo storico avente un inizio e una fine, ma risulterebbe ancor più improponibile la sua definizione concettuale, il suo contenuto semantico. Come si potrebbe, per esempio, collocare nella categoria della contemporaneità Kennedy e Khrushchov e invece non considerare come nostri contemporanei Putin e Obama?

Si potrebbe dire, giustamente, che questo è un problema di pertinenza degli storici; si tratta però di una problematica che inevitabilmente coinvolge ogni tipo di ricercatore (antropologi compresi) che abbiano a che fare con la contemporaneità. Quando gli antropologi intitolano i loro dipartimenti, i loro dottorati o i loro insegnamenti con il termine “contemporaneità” (Antropologia della contemporaneità è in effetti un'espressione assai ricorrente, oltre che elegante), che cosa intendo con questa espressione? La contemporaneità di cui si occupano è la stessa degli storici? Se non altro per un problema di comunicazione tra saperi diversi, non sarebbe male giungere a una qualche intesa perlomeno tra storici e antropologi. Forse, una volta tanto, possono essere gli antropologi a lanciare un suggerimento e a far vedere come si potrebbero risolvere le aporie e i dilemmi dell'uso storico di “contemporaneità”. Si potrebbe, per esempio, segmentare la categoria della contemporaneità in più categorie di minore ampiezza, denominandole con un altro termine e riservare l'etichetta di contemporaneità a contesti, situazioni, processi che effettivamente caratterizzano il nostro tempo, il tempo dei contemporanei e dunque dei contemporaneisti. Il che mi sembra essere quello che succede effettivamente nell'uso degli antropologi. Se essi compiono uno studio sulla struttura dei capi attuali di una società africana, non considerano “contemporanei” i capi del periodo coloniale e tanto meno quelli del periodo precoloniale.

Quali sono allora le caratteristiche della contemporaneità per gli antropologi? In parallelo alle caratteristiche della contemporaneità degli storici, potremmo sostenere che:

a) la categoria della contemporaneità degli antropologi in ogni caso non ha una durata secolare (tanto meno plurisecolare). Il tratto temporale coperto da questa categoria è molto breve: addirittura coincide – potremmo dire – con l'esperienza vissuta del ricercatore;

b) a differenza di quella degli storici, la categoria di contemporaneità degli antropologi è aperta da entrambi i lati: non vi è un termine di inizio e non vi è un termine che chiude.

Questa caratteristica esige di essere approfondita. Il fatto di essere aperta su entrambi i lati (il che vuol dire che i lati non esistono o sono molto relativi) ha come conseguenza che i materiali scientifici in entrata – dati, risultati di esperienze e di analisi – non vengono trattenuti, ma escono assai velocemente dal contenitore della contemporaneità. Occorre riflettere su questa differenza di impostazione epistemologica tra la contemporaneità degli storici e quella degli antropologi: la prima, essendo dotata di un termine di inizio fisso, consente di trattenere, conservare e accumulare i materiali in entrata (sia pure con il rischio di una eccessiva dilatazione e conseguente, prevedibile esplosione); la seconda, invece, ha una scarsa capacità cumulativa. Come una vasca che si riempie e si svuota di continuo, la categoria della contemporaneità degli antropologi non funziona come un contenitore e così i materiali in entrata vengono assai poco tesaurizzati. In effetti, gli storici, anche gli storici della contemporaneità, hanno inevitabilmente lo sguardo rivolto al passato (a ciò che, a rigore, contemporaneo non è più). Gli antropologi, invece, sono più contemporaneisti degli storici: il loro sguardo è puntato per solito sull'*hic et nunc*, che è esattamente la dimensione della loro specifica e individuale ricerca sul campo, della loro personale e irripetibile esperienza vissuta. Non solo, ma come abbiamo accennato prima, impegno morale e impegno scientifico degli antropologi della contemporaneità li porta a guardare oltre il presente, non verso il passato, ma verso il futuro (per lo più un futuro prossimo).

In sintesi, possiamo ribadire che la categoria della contemporaneità degli antropologi non è ancorata alla storia con dei “termini” conficcati nel tempo: essa non coincide con un periodo temporale da tutti riconosciuto e rispettato, sia pure come convenzione. Un po’ come certe strutture di parentela, tipo il “parentado”, la contemporaneità degli antropologi è “noi-centrata”, se non addirittura “ego-centrata”: fa infatti perno sull’esperienza vissuta e di ricerca dell’antropologo. Volendo proseguire l’analogia, la contemporaneità degli storici è invece assimilabile ai clan, cioè ai gruppi di discendenza per i quali si fissa inevitabilmente e per convenzione un punto di inizio nel passato e per i quali esiste in effetti con il tempo un problema di dilatazione. Con il risultato che gli storici contemporaneisti accumulano e gli antropologi contemporaneisti invece dissipano ciò che di volta in volta acquisiscono. Sarà per questo esito dissipativo di un’antropologia contemporaneista che Ugo Fabietti, nella relazione a cui abbiamo fatto cenno all’inizio di questo scritto, ha provveduto a mantenere l’idea della contemporaneità,



compiendo però un'operazione di trasformazione molto significativa: la contemporaneità per Fabietti non è più da intendere come il periodo in cui attualmente viviamo, ma come un orizzonte di «simultaneità di vissuti immaginati» in cui “ogni” società – di oggi e di ieri, ovvero di non importa quale periodo storico – si trova a operare (Fabietti 2011: 32). In questo modo, per Fabietti la contemporaneità non è più una condizione vincolante del lavoro dell'antropologo: diviene invece un tema, un oggetto di studio, che può o deve essere affrontato anche per le società in riferimento alle quali non possiamo avvalerci di una “contemporanea” ricerca sul campo.

### **Il prezzo dell'*hic et nunc***

In mezzo a storici e altri scienziati sociali, gli antropologi sono soliti menar vanto di una loro caratteristica peculiare (fattore e segno della loro “identità” disciplinare, come spesso amano dire). Essi sono disposti ad ammettere di essere poco quantitativi, per esempio, o di non essere molto agguerriti nel lavoro degli archivi o in campo filologico; ma una caratteristica – essi sostengono – li contraddistingue e li “salva”: la ricerca sul campo. Abbiamo già visto che la ricerca sul campo è ciò che relativizza fortemente la loro contemporaneità: essi per lo più sacrificano in parte la contemporaneità riducendola a misura della loro esperienza, e per giunta di un'esperienza personale, di per sé irripetibile, possibilmente intensa e a lungo protratta nel tempo. Gli antropologi rivendicano la loro ricerca sul campo come esperienza vissuta non solo in quanto peculiarità irriducibile, ma anche come motivo di vitalità del loro sapere.

Come in tutte le cose di questo mondo, comprese le faccende scientifiche, c'è sempre però un prezzo che si paga. E questo prezzo tende a salire quanto più la ricerca sul campo viene esaltata come unico vero fondamento del sapere antropologico. È importante tenere conto di questa precisazione, ossia il carattere unilaterale ed esclusivo che viene conferito alla ricerca sul campo. In altre parole, qui non si vuole affatto criticare la ricerca sul campo in quanto tale, ma porre in guardia gli antropologi, allorché essi fanno della loro ricerca sul campo l'unico elemento fondativo del loro sapere. Fatte queste precisazioni, il contenuto del prezzo che si verrebbe a pagare è presto descritto:

a) carattere sempre più eteroclitico e frammentario del sapere antropologico, dovuto i) alla molteplicità ed eterogeneità delle esperienze soggettive e dei contesti indagati, ii) alla diffusa tendenza rinunciataria nei confronti delle teorie di carattere generalizzante in antropologia (a partire grosso modo dagli anni Settanta del Novecento);

- b) non cumulatività (o molto scarsa cumulatività) dei risultati;
- c) dispersione, polverizzazione, dissoluzione del sapere antropologico.

Occorre dire che in parte si sopperisce a questi difetti (carattere eteroclitico, scarsa cumulatività, dispersione) con ciò che possiamo definire “mode”. Le “mode” sono ovviamente presenti anche nel mondo scientifico, ma è bene sottolineare che l’assenza di una robusta e meditata teorizzazione è il fattore che maggiormente apre la porta alle mode: invece di elaborare punti di vista e mettere alla prova concetti e prospettive teoriche, si assiste all’uso di nozioni che balzano da uno scritto all’altro senza un tentativo serio di collaudo; si assiste cioè alla formazione di un gergo il cui significato principale sembra essere quello di marcare appartenenze, produrre consensi generalizzati, generare conformismi. Si forma cioè una patina di superficie, sotto la quale si intravedono piuttosto nitidamente i rischi di polverizzazione, dispersione, dissoluzione di cui si parlava al punto c). Sotto questo profilo, può essere significativo osservare che, quando esponenti di altri saperi fanno ricorso all’antropologia per trarne ispirazione, conferme o suggerimenti tematici e teorici, non fanno molto ricorso all’antropologia contemporanea e contemporaneista. Perché questo? Possiamo forse spiegare tutto ciò in termini di ignoranza e di ritardato o mancato aggiornamento? In parte è probabile che ciò avvenga; ma è anche probabile che si sia verificata un’altra circostanza, assai più drammatica per quanto riguarda lo statuto scientifico dell’antropologia attuale, ossia la scarsa generalizzabilità e fruibilità scientifica dei suoi risultati. Troppo spesso infatti gli antropologi preferiscono rivolgersi ad altri antropologi in un sistema comunicativo marcatamente auto-referenziale, anziché chiedersi quali siano i risultati, formulabili con chiarezza, che possano essere trasmessi ad altri interlocutori, oltre che ai propri colleghi.

### **Rimedi e strategie: la soluzione “A”**

Se le considerazioni critiche fin qui svolte hanno una qualche fondatezza ovvero se qualcuno avverte (come ovviamente l’autore di queste righe) che l’antropologia contemporanea corre seri rischi dissolutivi, sarà inevitabile chiedersi quali possano essere, al momento attuale, le soluzioni più praticabili o più credibili per un programma di sopravvivenza. Sarà il caso di aggiungere che considerazioni critiche e soluzioni alternative vengono formulate tenendo conto soprattutto del contesto nazionale, visto che il futuro del mondo accademico in questo paese si preannuncia particolarmente difficile per i settori disciplinari più deboli. Mi sia consentito precisare che, se è opportuno adottare in questi frangenti un atteggiamento realistico, il quale calcoli per esempio l’opportunità di alleanze disciplinari, è almeno altrettanto fondamentale (anzi, a mio

parere, più decisivo e comunque preliminare) operare scelte di ordine teorico, così da imprimere una più robusta configurazione epistemologica al sapere dell'antropologia. È in questo spirito che vengono qui presentate due soluzioni alternative fondamentali, così da evitare gli esiti dissolutivi paventati prima, con la precisazione che entrambe le soluzioni richiedono coraggio intellettuale, chiarezza programmatica, consapevolezza critica.

La prima ipotesi di soluzione ("A") è in fondo il proseguimento e l'esplicitazione di tendenze maggioritarie, quali si possono riscontrare sia nel presente sia nel passato dell'antropologia italiana. Essa consiste nel ritenere che, tutto sommato, *a*) l'antropologia culturale non disponga, in quanto tale, di una propria autonomia teorica, e che dunque una rivendicazione epistemologica in tale senso sia velleitaria e quanto meno fuori luogo. Una rinuncia più o meno esplicita a una propria autonomia teorica da parte degli antropologi, o un atteggiamento di disimpegno in tale senso, è quindi il primo passo previsto da questa soluzione. Il secondo passo consiste invece in una rivendicazione di ordine metodologico, sostenendo che *b*) ciò che contraddistingue, in maniera peculiare e irrinunciabile, il lavoro degli antropologi è il sapere etnografico, ovvero la ricerca sul campo: una ricerca personale, approfondita, prolungata, olistica, tale da fornire dati, informazioni, risultati che non si colgono con metodi e inchieste di ordine meramente quantitativo, con *surveys* di breve periodo o con altri approcci in uso presso le altre scienze umane e sociali. Come si vede, la rinuncia all'autonomia sul piano epistemologico viene compensata da una forte affermazione di peculiarità sul piano metodologico, quasi una dichiarazione di esclusività. Questi due passaggi – rinuncia o disimpegno epistemologico e rivendicazione metodologica – richiedono tuttavia *c*) un'esplicita messa in chiaro del quadro epistemologico entro cui gli antropologi preferibilmente andrebbero a collocare il proprio lavoro. In sintesi, la strategia "A" sarebbe costituita dai seguenti passaggi:

- a*) rinuncia all'autonomia epistemologica;
- b*) rivendicazione di una forte peculiarità metodologica;
- c*) scelta del quadro epistemologico di inserimento<sup>1</sup>.

Prima di esaminare le soluzioni alternative più plausibili o di maggiore richiamo per quanto concerne il quadro epistemologico generale (punto *c*), sarà bene ricordare che, soprattutto nel contesto accademico italiano, si sta in effetti profilando una dinamica di rapporti interdisciplinari, che potrebbe essere descritta in termini di "collaborazione e servizio" da un lato e in termini di "riconoscimento e protezione" dall'altro. Per essere più espliciti, il lavoro dell'antropologo si configurerebbe come fornitore di materiali di prima mano, frutto di esperienza genuina, ottenuta con il contatto diretto, intenso e prolungato con esseri umani particolari, in

particolari contesti sociali: un lavoro prezioso e insostituibile, tale da richiedere, e legittimamente presumere di ottenere, riconoscimento, protezione, continuità di rapporti da parte dei gruppi, delle strutture o istituzioni scientifiche in cui si svolge.

Vediamo ora verso quali quadri epistemologici (punto *c*) questa strategia potrebbe indirizzarsi.

(“A1”) *Verso le scienze storiche* – Si tratta della soluzione maggiormente in linea con la tradizione degli studi italiani. L’emergere dell’etnologia e il suo distacco dall’alveo ottocentesco dell’antropologia fisica (prima metà del Novecento) hanno subito comportato la sua interpretazione in termini di sapere storico. Allo stesso modo, uno dei correttivi proposti all’emergente antropologia culturale in Italia (seconda metà del Novecento) da parte dei suoi stessi fautori ha subito assunto il tono di un’impronta storicistica<sup>2</sup>. Per usare un termine tipico di Ernesto De Martino, potremmo dire che l’antropologia si presenta allora al sapere storico come un “incremento”, sia che questo venga inteso come uno sviluppo di coscienza storica, o come una ramificazione del sapere verso angoli (di mondo o di vita) di solito trascurati dalla scienza storica, o come una capacità di «cogliere la complessità dei processi sociali» (Pavanello 2010: XII). Si può anche intendere la partecipazione dell’antropologia alla formazione e sviluppo del sapere storico come un apporto di “testimonianze” personali relative a momenti, contesti, situazioni particolari, testimonianze che il sapere storico della contemporaneità provvederebbe poi – se del caso – a immagazzinare e tesaurizzare.

Per comprendere ulteriormente significati e anche limiti di questo tipo di soluzione vale la pena citare il seguente brano di Michel Foucault:

La Storia forma per le scienze umane un *ambiente di accoglienza* a un tempo privilegiato e rischioso. Fornisce ad ogni scienza dell’uomo uno sfondo che la determina, predispone ad essa un terreno e quasi una patria: definisce l’area culturale – l’episodio cronologico, l’inserzione geografica – in cui può venire riconosciuta la validità; circonda tuttavia queste scienze d’un *confine che le limita*, distruggendone fin dall’inizio la pretesa a valere nell’elemento dell’universalità (Foucault 1996: 397, corsivi nostri).

Non sarà proprio il caso di agognare all’elemento dell’universalità, ma indubbiamente altre scienze umane e sociali si muovono su un terreno di relativa autonomia rispetto alla “patria” storica, elaborando in proprio teorie e prospettive generali. È quindi pure concepibile la scelta, da parte dell’antropologia, di inserirsi in un quadro epistemologico alternativo a quello storico.

(“A2”) *Verso le scienze umane e sociali* – In questo caso, gli antropologi si presentano come coloro che forniscono materiali “pregiati”, ricavati

dalle loro esperienze sul campo, e che potranno essere utilizzati per generalizzazioni sociologiche, psicologiche, politologiche, giuridiche, economiche e così via. Molto spesso gli esponenti delle scienze umane e sociali, più solidamente rappresentate, intendono in effetti l'apporto dell'antropologia come una conferma ulteriore e aggiuntiva: una sorta di appendice, reso certo necessaria dall'allargamento degli orizzonti a livello mondiale. Ma per avere un riscontro importante e prestigioso di questo tipo di soluzione dall'interno dell'antropologia è sufficiente esaminare la posizione di Clifford Geertz, il quale da un lato riduce l'antropologia all'etnografia (compiendo i passi *a* e *b* della strategia che stiamo esaminando) e dall'altro (*c*) lascia il compito della generalizzazione alle altre scienze umane e sociali (Geertz 1987: 41, 63, 65; Remotti 1987).

Oltre a Storia ("A1") e a Scienze Umane e Sociali ("A2"), vi sono – com'è evidente – molte altre soluzioni possibili per antropologi alla ricerca di abbinamenti e inserimenti. La questione però da porre è la seguente: esistono quadri epistemologici generali in grado di prevedere e inserire al loro interno l'apporto antropologico, l'apporto cioè di un sapere che, non rivendicando per se stesso una propria autonomia epistemologica, si presenta tuttavia come un fattore importante e insostituibile? All'interno di quali saperi l'apporto metodologico dell'antropologia può essere più determinante e significativo? Se ci siamo concentrati su Storia e su Scienze Umane e Sociali, non è per escludere altre soluzioni possibili, ma perché queste sembrano essere le direzioni di maggiore e più significativo inserimento dell'antropologia, soluzioni cioè che maggiormente si prestano alle riflessioni sui destini dell'antropologia e che illustrano con efficacia ciò che abbiamo chiamato la strategia "A". Non ci interessa perciò esaminare in questa sede soluzioni dettate da motivazioni più strettamente personali e di per sé poco generalizzabili.

Non dobbiamo infatti dimenticare che stiamo esaminando "rimedi e strategie" di sopravvivenza disciplinare, scelte cioè che consentano all'antropologia di organizzare e possibilmente assicurarsi un qualche futuro. Neppure dobbiamo dimenticare che non si tratta di mere disquisizioni teoriche, bensì di scelte che indubbiamente avranno delle conseguenze in un futuro più o meno immediato. Fatte queste precisazioni, sarà bene valutare le diverse strategie secondo vantaggi e svantaggi, rischi e *atout*, che – per quanto possiamo giudicare – esse possono presentare. La soluzione "A", per esempio, e soprattutto la soluzione "A1", presenta il vantaggio di una considerevole continuità storica, per cui non ci sarebbe bisogno di imprimere delle "svolte" e discontinuità più o meno traumatiche rispetto a tendenze e punti di vista tradizionali. Presenta inoltre il vantaggio – soprattutto nel caso della soluzione "A2" – di non assumere in proprio i rischi delle generalizzazioni teoriche: saranno i gruppi più forti e meglio attrezzati quelli

che svolgeranno questo compito, e gli antropologi, con le loro ricerche sul campo, potranno non solo fornire materiali, ma anche lavorare di sponda, proponendo ritocchi e rilievi critici. Al massimo, si spingeranno a criticare le generalizzazioni altrui, facendo notare gli inevitabili condizionamenti culturali delle loro teorie. In sostanza, entrambe le soluzioni della strategia “A” sembrano essere in grado di assicurare la formazione di spazi appositi per gli antropologi, dove essi possono svolgere le loro funzioni, oltre che trovare riconoscimenti e forme di collaborazione. La domanda che ora ci si pone è tuttavia la seguente: per quanto tempo queste nicchie saranno garantite? Ovvero, per quanto tempo gli apporti degli antropologi risulteranno così indispensabili? Inoltre, con la rinuncia all'autonomia epistemologica, non si corre anche il rischio che il loro nome risulti essere un po' eccessivo rispetto alle funzioni che svolgono? Non c'è forse anche il rischio che certe loro concezioni, posizioni e attività vengano assorbite e integrate da altri gruppi (come dimostra il caso della pratica etnografica nelle mani dei sociologi e degli psicologi)? La strategia “A”, mentre si rivela molto in linea con le tendenze del presente e del passato, quanto è in grado di assicurare il futuro degli antropologi?

### **Rimedi e strategie: la soluzione “B”**

La strategia “B” potrebbe essere formulata nel seguente modo schematico:

- a) rivendicare e recuperare per l'antropologia una chiara autonomia epistemologica, coincidente con una capacità di generalizzazione teorica esercitata in proprio;
- b) continuare ad affermare l'irrinunciabilità della ricerca sul campo, non solo in quanto fornitrice di materiali, nonché di prospettive e punti di vista nuovi, ma soprattutto in quanto momento fondamentale della stessa generalizzazione teorica;
- c) praticare la ricerca antropologica come trasversalità (sia di culture, sia di epoche storiche);
- d) non limitarsi a generalizzazioni all'interno dei casi (come sostiene Gertz), ma praticare la generalizzazione “tra” i casi;
- e) rivendicare la liceità e fattibilità di connessioni antropologiche anche in assenza di connessioni storiche.

Sono ovviamente necessari alcuni commenti. Al punto a) si dice di “rivendicare e recuperare” l'autonomia epistemologica dell'antropologia, perché credo sia opportuno rendersi conto che in effetti l'antropologia (culturale e sociale) si è affacciata nell'arena scientifica, allorché si è dimostrata in grado di elaborare teorie di ordine interculturale e quindi come tali capaci di competere con teorie di altre scienze umane e sociali,

maggiormente condizionate sotto il profilo culturale. Non si tratta qui di riprendere l'immagine del pendolo tra posizioni idiografiche e posizioni nomotetiche e ora propendere per queste ultime. Si tratta però di riconoscere che in antropologia si è assistito a un lungo periodo di stasi teorica, a una sorta di ritrosia e pavidità per le generalizzazioni, a un atteggiamento rinunciatorio o di disimpegno, prediligendo lo scavo etnografico con i suoi evidenti confini epistemologici. Non è questione di adottare di nuovo il punto di vista "nomotetico" e quindi di coltivare la presunzione di formulare "leggi" scientifiche. Si tratta invece di riconoscere che l'esigenza di una qualche generalizzazione è del tutto indispensabile, se si vuole continuare a mantenere il titolo di "antropologi". Se non si intende generalizzare, onestà vorrebbe che si rinunciassero a questo titolo e ci si accontentasse del nome di "etnografi".

L'etnografia è a sua volta imprescindibile. A ben vedere, è proprio la duplice formula "teoria generalizzante ed etnografia" ciò che contraddistingue il tipo di sapere che intendiamo difendere. Ma un approfondimento qui è necessario. L'etnografia non è soltanto fornitrice di materiali da immettere nelle macchine teoriche; l'etnografia ci pone in contatto con visioni, concezioni, teorie altrui, e queste, lungi dall'essere mero materiale da analizzare, costituiscono punti di vista che partecipano a pieno titolo al lavoro di generalizzazione interculturale. In un certo senso, l'antropologia è una ricerca delle e tra le antropologie altrui.

Occorre poi valorizzare la trasversalità come tratto epistemologico fondamentale. Trasversalità rispetto a che cosa, se non rispetto a confini culturali? Qui non è affatto il caso di paventare il pericolo di entificare indebitamente le culture. I confini culturali esistono, anche se le culture non sono cose, entità, realtà indipendenti dalle persone che ne fanno uso. Anche le lingue non sono entità indipendenti, e tuttavia esistono i confini linguistici, come ci dimostra l'incomprensibilità iniziale delle lingue in cui ci imbattiamo. Già solo la ricerca sul campo – è sufficiente un'unica ricerca sul campo, svolta in non importa quale angolo di mondo – è la dimostrazione palese di quanto sia importante il concetto di trasversalità. Si comincia di lì: si attraversa di persona un qualche confine, e i nostri concetti e le nostre idee subiscono una qualche sollecitazione o modificazione, se non altro perché sono obbligati a un confronto. Ebbene, le teorie antropologiche – in speciale modo le teorie generalizzanti – sono il proseguimento di queste esperienze di confronto: non più un confronto a due (io e i Nuer), ma un confronto a tre, a quattro, a *n*.

Tante paure e diffidenze nei confronti della generalizzazione nascono probabilmente dai cocenti fallimenti dello strutturalismo. È per questo – si può ritenere – che Geertz (1987: 65) ha preferito proporre una generaliz-



zazione all'interno dei casi e abbandonare tentativi di generalizzazione tra i casi. Come egli ha più volte sostenuto, generalizzare all'interno dei casi significa porre in relazione i fenomeni culturali studiati dall'etnografo con i concetti, le idee, i principi di ordine generale proposti o stabiliti dalle scienze umane e sociali. E come il sottoscritto ha cercato di dimostrare nella sua *Introduzione* a Geertz (*ibid.*), l'antropologia geertziana non ha la funzione di generare, produrre e nemmeno modificare questa serie di concetti generali (struttura, identità, persona, diritto, potere ecc.): la sua funzione è quella di trovare «connessioni illuminanti» tra i casi sempre particolari e le idee generali, ovvero illuminare le idee generali con i casi particolari e, viceversa, i casi particolari con le idee generali di cui disponiamo (Geertz 1988: 74). Geertz – l'abbiamo già anticipato – illustra molto bene la soluzione “A2”, quella in cui l'antropologia trova un suo posto nel novero delle scienze umane e sociali, ma lascia a queste l'incombenza di produrre teorie generali. Perché privarsi di questa possibilità, perché limitarsi a una generalizzazione all'interno dei casi e lasciare ad altre scienze il compito di una generalizzazione più ampia, ben sapendo che esse non sono quel granché attrezzate a generalizzare “attraverso” i casi? Gli antropologi infatti svolgono molto volentieri il compito critico di far notare le pecche di generalizzazioni ampie che passano “sopra” i casi (le società, le culture, i contesti), anziché attraversarli; ma poi preferiscono rintanarsi nei propri angoli o curare i loro casi etnografici per non incappare a loro volta nei rischi in cui cadono i tentativi di generalizzazione.

In effetti, l'ombra di Lévi-Strauss e del suo strutturalismo sembra incombere in tutta questa faccenda. Lévi-Strauss ha avuto il grande merito di intendere l'antropologia come un sapere trasversale e di contribuire in tal modo a conferire a questo sapere una pronunciata autonomia epistemologica. Prima di lanciare il discredito e l'ostracismo sulla sua opera, forse sarebbe il caso di chiedersi se, per caso, anche da noi, in Italia, l'apertura all'antropologia non sia da far risalire soprattutto all'importanza di un pensiero che ha saputo farci passare “attraverso” società e culture diverse, svelando temi e soluzioni inedite. Prima di ogni critica, forse il riconoscimento di questo programma di autonomizzazione epistemologica di cui l'antropologia (anche in Italia) ha beneficiato, è semplicemente doveroso. Poi, diciamo pure che il suo strutturalismo è fallito, perché nella scienza i fallimenti sono salutari e istruttivi. A me pare di poter dire – come ho sostenuto in diversi miei scritti su Lévi-Strauss – che il germe del fallimento risiede nel carattere “chiuso” e “completo” del suo sistema: si tratta infatti di un sapere trasversale, la cui trasversalità a un certo momento si interrompe, ritenendo di aver completato il giro, cioè la perlustrazione di tutte le possibilità (Remotti 2011). Questa



ambizione di completezza è ciò che rende la sua antropologia non più proponibile, anche perché per raggiungere la completezza Lévi-Strauss deve sacrificare molto il peso culturale dei temi indagati a tutto favore di una formulazione eccessivamente astratta rispetto alle condizioni e alle esperienze umane di partenza. È questa ambizione di completezza, insieme alla marcia forzata verso il massimo dell'astrazione, che induce infine Lévi-Strauss a proporre di dissolvere la stessa antropologia culturale in un sapere di ordine bio-psicologico.

### **A favore della strategia “B”: le reti di connessioni**

La strategia “B” può però essere formulata in altra maniera rispetto allo strutturalismo di Lévi-Strauss. Per quanto mi riguarda, ho provato a tentare una strada diversa, che fa propria l'idea della trasversalità e che la mantiene a tal punto da non chiudere mai le procedure di attraversamento: ovvero, le generalizzazioni ci sono, ma sono sempre soltanto provvisorie e parziali. La trasversalità, quale ho cercato di formulare in *Noi, primitivi* (Remotti 1990; 2009, II ed.), si combina infatti all'idea dell'incompletezza. Ludwig Wittgenstein è il filosofo che ci viene in soccorso in questo frangente. Ma non è il filosofo delle “forme di vita”, a cui di solito gli antropologi si rivolgono; è invece il filosofo delle “somiglianze di famiglia”, a cui purtroppo gli antropologi hanno fatto ricorso (Rodney Needham, Dan Sperber) solo per dimostrare l'inconsistenza e la vaghezza dei concetti in uso in antropologia. Le somiglianze di famiglia hanno invece un altro pregio, quello di far vedere come si formano i concetti attraverso la legatura dei casi: non utilizzando un unico criterio, ma un certo numero di criteri. Anche se Wittgenstein non aveva in mente – vi è da supporre – il modo di procedere dell'antropologia, la sua teoria delle somiglianze di famiglia è particolarmente illuminante per la pratica della trasversalità interculturale. Wittgenstein in fondo ci insegna a tentare le nostre generalizzazioni, ben sapendo che non saranno mai complete: il che vuol dire che ci sarà sempre ancora spazio per altri antropologi, i quali svolgeranno altro filo, collegheranno altri casi, e così facendo modificheranno i concetti di partenza. Gli antropologi così non dovranno dire in una botta sola che cosa sia, per esempio, “la” famiglia o “lo” Stato; devono avere però una “loro” teoria sulla famiglia, sullo Stato o sulla proprietà privata: una teoria che si innalza un po' in verticale (astrazione) e che tuttavia si snoda soprattutto in orizzontale, una teoria fatta di attraversamenti di casi (non una sfilza, ma attraversamento di casi), una teoria che per un verso si complessifica, ma per l'altro verso riduce la complessità, al fine di poter essere formulata, esposta, comunicata. Sono accordi e convenzioni – più in generale

sono i paradigmi di Kuhn – i meccanismi di riduzione della complessità. Grazie alle loro esperienze di campo, gli antropologi giustamente fanno vedere – per citare ancora Pavanello (2010: XII) – «la complessità dei processi sociali» e per giunta «nella loro dimensione storica». Ma devono poi acconciarsi a pagare il prezzo di una qualche astrazione (cioè riduzione di complessità) al fine di *a*) rendere comunicabili i risultati delle proprie ricerche, *b*) praticare la trasversalità interculturale, *c*) consentire una qualche cumulatività del loro sapere.

Anche su questo punto è bene che gli antropologi riflettano dopo l'ubriacatura post-modernista. Parlare di cumulatività dei risultati non significa affatto ripristinare il mito del progresso unilineare e unidirezionale della scienza. Significa però riconoscere che anche l'antropologia è un sapere in cui si realizzano "progressi", in cui ci si sforza di migliorare e rendere più credibili determinate prospettive, più solidi o più articolati determinati concetti, più convincenti e più comprensive determinate teorie (non si è pagati per questo?). La differenza rispetto alla fede nel progresso lineare e necessario di un tempo è che *a*) i progressi non sono inevitabili; *b*) essi avvengono, se avvengono, lungo direttrici particolari; *c*) non sono mai onnicomprensivi, nel senso che un progresso in una direzione significa probabilmente stasi o regresso in un'altra direzione; *d*) i progressi possono anche essere distruttivi, nel senso che molto spesso consistono nella lacerazione di connessioni precedentemente stabilite o messa in crisi di concetti di cui prima ci si era fidati; *e*) sono sempre provvisori, nel senso che prima o poi i risultati raggiunti vengono rimessi in discussione. E tuttavia, pur con tutte queste precisazioni e limitazioni, guai se un sapere non si prefigge lo scopo della cumulatività dei suoi risultati. Un sapere che non abbia queste caratteristiche può legittimamente aspirare a un qualche riconoscimento scientifico, sociale ed economico?

Ciò che si propone è dunque una trasversalità che non si conclude in un sistema. Nel libro del 1990 avevo concepito il sapere antropologico come una rete di connessioni. È passato più che un ventennio e mi pare che quell'immagine sia ancora proponibile. Una rete dà l'idea di qualcosa che si costruisce *intrecciando*, legando e facendo nodi. Come nella rete c'è la trama e c'è l'ordito, così nel sapere antropologico c'è l'etnografia con i suoi scavi nel particolare, verso i significati locali, e c'è la teoria con i suoi legami trasversali: ci sono insomma due dimensioni, una verticale e una orizzontale, che si intrecciano tra loro. Questa immagine ha pure il pregio di legittimare, contemperare, armonizzare stili diversi di lavoro da parte degli antropologi: ovvero potremo trovare individui o gruppi che lavorano di più sulla dimensione verticale o etnografica e altri che invece prediligono maggiormente il lavoro sulle connessioni orizzontali. Il lavoro non manca, né su una dimensione, né sull'altra. L'importante è

rendersi conto che ciò che ricaviamo su una dimensione deve poter essere fruito anche sull'altra, ovvero che i prodotti etnografici devono essere confezionati in modo tale da poter essere inseriti nelle reti di connessione, così come i concetti teorici devono poter essere tali da accogliere i contenuti etnografici nella loro varietà e nella loro capacità innovativa o trasformativa.

Ciò che si propone con le reti di connessione non è una comparazione: è qualcosa di più e di diverso, di più sottile, permanente e inconcluso; è qualcosa che ha a che fare con relazioni, piuttosto che con categorie; qualcosa che non si pone alla fine di un'indagine, ma coincide con la stessa indagine antropologica ed etnografica (il sapere "etno-antropologico") fin dall'inizio. La comparazione dà l'idea di un'operazione che si svolge all'esterno e dall'alto su prodotti già confezionati, mentre la rete di connessioni sfrutta le potenzialità di collegamento di un qualsiasi fenomeno indagato in una molteplicità di direzioni. La comparazione è per solito imparentata a insiemi di categorie, mentre le reti di connessioni evocano i sistemi complessi. Rendersi conto della molteplicità di direzioni verso cui possono svilupparsi le connessioni teoriche a partire da un fenomeno (caso, processo) indagato etnograficamente è un passo decisivo per l'antropologo: è la consapevolezza della "complessità" di cui parla Pavanello (come abbiamo già visto sopra); ma è un passo decisivo perché induce anche a ridurre tale complessità, scegliendo le direzioni verso cui procedere. Detto in altri termini, le reti di connessioni in antropologia si costruiscono selezionando tematiche. La teoria è un lavoro di collegamento trasversale e questo è reso possibile mediante la scelta di temi che guidano e orientano il lavoro.

Chi sceglie i temi, chi suggerisce le tematiche? Ovviamente, possono essere diversi gli autori e le fonti. Il privilegiamento della ricerca sul campo in antropologia apre la porta a una serie di stimoli che provengono dalle stesse società o situazioni indagate. Ma la costruzione delle reti di connessioni è anch'essa una matrice molto attiva di suggerimenti tematici. Tutto questo per dire che gli antropologi – anzi, gli etno-antropologi (teorici e ricercatori sul campo) – dispongono di potenzialità di grande rilievo nell'alimentare dibattiti, nel dirigere l'attenzione verso certi problemi, nel proporre punti di vista innovativi. Sotto questo profilo, se poniamo a confronto la strategia "A" e la strategia "B", vediamo che quest'ultima, proprio perché rivendica la propria autonomia epistemologica, traduce questa stessa autonomia in una importante e del tutto peculiare capacità di produzione tematica, con la quale l'antropologia sarebbe in grado di collocarsi con grande rilievo nell'area scientifica. Inserendosi invece in quadri epistemologici dettati da altri campi di sapere – o di tipo storico (soluzione "AI") o di altre scienze umane e

sociali (soluzione “A2”) – l’antropologia vedrebbe ridursi moltissimo le sue potenzialità di proposizioni tematiche, con grave danno delle sue prospettive di sopravvivenza.

C’è un punto ancora del programma “B”, che merita di essere approfondito. Si tratta del punto *e*) dello schema posto all’inizio del paragrafo precedente: “rivendicare la liceità e fattibilità di connessioni antropologiche anche in assenza di connessioni storiche”. A mio modo di vedere è un punto fondamentale per poter sostenere e praticare l’autonomia epistemologica dell’antropologia. È un punto su cui Lévi-Strauss ha insistito con grande determinazione e a me pare che, su questo punto, la sua lezione vada accolta senza dubbi e perplessità. In fondo, si tratta di chiedersi se l’antropologia sia legittimata a proporre connessioni concettuali e tematiche tra fenomeni culturali del tutto privi di derivazioni e collegamenti storici. La soluzione “A1” sarà propensa a fornire una risposta negativa: se l’antropologia è un sapere storico, in base a quali principi epistemologici potrebbe infatti procedere a elaborare connessioni prive di una evidenza storica? La soluzione “B” ritiene invece che su questo punto si gioca l’intera partita. Questo non significa affatto che in antropologia non si riconosca o non si faccia storia; significa invece che, con le sue elaborazioni tematiche e teoriche, l’antropologia riesce o dovrebbe riuscire a connettere pratiche, fenomeni, istituzioni, processi, anche se appartenenti a universi culturali storicamente irrelati. A me pare di poter dire che per l’antropologia culturale il tessuto connettivo è la cultura, non la storia: i fenomeni che l’antropologia culturale connette sono connettabili grazie al fatto che si tratta di fenomeni culturali, cioè grazie alla loro comune appartenenza alla cultura umana, non a periodi, avvenimenti o processi storici. Questo non è anti-storicismo; questa non è polemica anti-storica; è invece riconoscimento e rivendicazione di una dimensione – la cultura – che collega gli esseri umani ben prima e al di là delle loro connessioni (e divisioni) storiche.

Alla storia occorre riconoscere tutto ciò che le spetta. Come si è detto appena sopra, in antropologia si deve ammettere l’incidenza della storia, tanto più che i luoghi in cui facciamo etnografia non sono più descrivibili come angoli di mondo separati, caratterizzati soltanto da una loro storia o dalla storia dell’area culturale cui appartengono: il mondo contemporaneo è in effetti anch’esso costituito da una fitta rete di connessioni storiche. Il rischio per l’antropologia è però quello di venire risucchiata nel vortice della contemporaneità, di diventare un sapere esclusivamente contemporaneista con tutti gli effetti dissipativi di cui abbiamo parlato in precedenza (nei primi due paragrafi). L’antropologia che qui si vuole proporre si prefigge programmaticamente un’uscita dalla contemporaneità. Si sente dire da molti antropologi che il senso del nostro lavoro consiste

in un sapere critico della contemporaneità. Ebbene, se vogliamo assumere esplicitamente questo compito e vogliamo proporlo come una delle motivazioni più serie dell'antropologia, presumo che ci si debba atteggiare nei confronti della contemporaneità esattamente come molti antropologi ci hanno insegnato nei confronti dei più diversi oggetti e contesti: non lasciarci immergere e soverchiare dalla contemporaneità, ma sfuggirle, cioè adottare un punto di vista che non le appartiene, esterno e persino opposto. Come in un recente scritto ho proposto, occorre che l'antropologia, proprio in quanto critica della contemporaneità, si configuri come un sapere "inattuale" (Nietzsche), come un sapere cioè che si nutre di altri contenuti, di altri temi, di altri punti di vista. Troppo spesso gli antropologi, animati da uno strano spirito autocritico, disdegnano di ripescare i lavori etnografici e teorici del passato. Anziché essere solo contemporaneisti, gli antropologi dovrebbero accrescere la consapevolezza storica del loro cammino. Troppo spesso gli antropologi si comportano come se alle loro spalle non ci fosse nulla, come se non ci fossero acquisizioni di sorta, ovvero cumulatività. In realtà, il sapere antropologico è fatto di magazzini dove sono depositati molti materiali tuttora fondamentali: sono gli scritti di coloro che ci hanno preceduto e che hanno descritto e analizzato tante "diversità" culturali. In questi depositi c'è un vero e proprio "patrimonio dell'umanità", a cui occorre attingere per procurarsi idee, temi, punti di vista alternativi a quelli della contemporaneità. Questi tesori culturali sono semplicemente lì, nei magazzini degli antropologi, in attesa di essere utilizzati, rivisti, ristudiati (con tutto lo spirito critico e storico-critico di cui siamo capaci). Dimenticarsi di queste ricchezze di famiglia, appiattirsi sulla contemporaneità, significa perdere la propria autonomia epistemologica. Rivalutare e rivivificare questi depositi del sapere antropologico significa invece irrobustire le proprie proposte teoriche e tematiche; significa dare fondamento alle nostre richieste o rivendicazioni di autonomia epistemologica.

L'ultimo punto che vorrei toccare è il nesso tra autonomia e forme di indipendenza, da un lato, oppure forme di collaborazione e interazione con altri saperi, dall'altro. Se è vero che – come si è detto prima – dobbiamo ragionare tenendo conto delle strategie di sopravvivenza in un futuro alquanto incerto, è indispensabile chiarirci le idee sulle possibilità di alleanza interdisciplinare. La tesi che vorrei sostenere è che l'autonomia epistemologica è il presupposto più adatto per mettere in pratica forme di collaborazione e di interazione. Il caso dell'antropologia storica si presta molto bene. Che venga praticata da storici che adottano una certa strumentazione antropologica, da antropologi che invece affrontano terreni tipicamente storici oppure da storici e antropologi insieme, a me pare che la partecipazione alla rete di connessioni antropologiche sia esattamente

ciò che conferisce dimensione antropologica a questo tipo di ricerche. Partecipazione alla rete delle connessioni antropologiche significa infatti almeno due cose: *a)* ricavare dalla rete concetti, teorie, prospettive provenienti dagli attraversamenti interculturali e applicarli ai casi storici indagati; *b)* formulare i propri risultati in modo tale da poter essere immessi nella rete, provocando piccole o grandi modifiche in termini tematici, concettuali o teorici. Anche così, cioè praticando un'antropologia storica di questo tipo, si è indotti a "uscire" dalla contemporaneità. Con gli storici, con il loro aiuto, con la loro collaborazione ci si potrà inoltrare nel passato di diverse società e di diverse aree culturali. Dirò di più: è indispensabile per gli antropologi affrontare le questioni tipiche dell'antropologia storica, perché i loro campi di ricerca sono (in senso molto concreto) sempre più "storicizzati". Ma anziché pensare a un sapere indistinto, in cui confluiscono antropologia e storia, la rivendicazione di un'autonomia epistemologica da parte degli antropologi – in pratica la rete di connessioni tematico-teoriche di cui si è detto – può configurarsi come una soluzione ottimale anche dal punto di vista degli storici: una collaborazione non fatta di semplici convergenze, ma costruita sull'interazione di dimensioni, obiettivi e strumentazioni distintamente riconoscibili, persino in tensione tra loro, può dare luogo a una forma di convivenza molto più allettante e produttiva. Del resto, proprio la storia – una storia non solo dell'Europa, ma dei diversi continenti e aree culturali – consente di allungare costruttivamente il "giro lungo" evocato all'inizio di *Noi, primitivi*: un giro lungo che si snoda non più soltanto tra i "primitivi, nostri contemporanei" (come diceva Murdock), ma anche nel passato, nostro o altrui che sia. Senza scalfire minimamente l'idea dell'imprescindibilità della ricerca sul campo, del contatto diretto con le situazioni concrete (l'esperienza vissuta dell'etnografo), sarebbe un guaio enorme se l'antropologia facesse uscire dal suo orizzonte di ricerca le società di cui non si può più avere esperienza diretta. Proprio per questo l'antropologia è costretta a imbarcare una grande quantità di sapere storico. Ma questo allungamento verso il passato, dunque questa storicizzazione del "giro più lungo" non inficia affatto ciò che per Clyde Kluckhohn era la sua caratteristica più significativa, quella cioè di essere «la via più breve per tornare a casa» (Kluckhohn 1979: 20; Remotti 2009: 19). Se la storia e l'etnografia ci allontanano da casa nello spazio o nel tempo, sono poi le reti di connessioni, con le loro diramazioni tematiche, quelle che ce la fanno ritrovare.

Come si è già fatto notare prima, dotare l'antropologia della sua autonomia epistemologica consente infine di non trasformare le scelte di alleanze (per esempio, le soluzioni "A1" e "A2") in qualcosa di obbligato e di definitivo. Il che significa che le possibilità di collaborazione or

ora descritte per quanto riguarda la storia sono trasferibili anche su altri fronti: dalle altre scienze umane e sociali alla filosofia, alla letteratura, alle scienze biologiche. L'aspetto decisivo e importante è la capacità di far vedere come le reti di connessioni antropologiche – quelle che connettono casi e fenomeni culturali – siano fruibili nei diversi tipi di sapere verso cui si intendono indirizzare le proposte di collaborazione e di alleanza. Pur nella loro intrinseca modificabilità e incompiutezza, sono queste reti il cuore del sapere antropologico, ovvero il fondamento della sua autonomia e la salvaguardia contro i rischi di dispersione: a me pare che queste reti – a cui di continuo gli antropologi dovrebbero attingere, porre mano, incrementare, riparare e se del caso rifare – siano la migliore garanzia di sopravvivenza e di continuità per il futuro.

### Note

1. A me pare che questo percorso sia chiaramente esemplificato in un testo recente di Mariano Pavanello, là dove egli afferma: «Va detto subito che il metodo dell'antropologia è il metodo etnografico», e dove prende le distanze da «ambiti di riflessione teorico-speculativa» (come, per esempio, lo strutturalismo), che «esulano dalla pratica etnografica secondo la più genuina tradizione antropologica» (Pavanello 2010: III, v). La rinuncia all'autonomia epistemologica (a) e la rivendicazione della peculiarità del metodo etnografico (b) vengono integrate – come vedremo in seguito – dalla scelta di collocare l'antropologia nel quadro dei saperi storici (c).

2. Per una illustrazione dei modi con cui l'etnologia prima (Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, Vinigi Grottanelli) e l'antropologia culturale poi (Tullio Tentori, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli) siano state intese in Italia come forme di sapere storico, mi sia consentito rinviare a Remotti 1996. L'interesse per lo strutturalismo e la ricerca delle invarianti collocano in una posizione a parte la figura di Alberto M. Cirese. Una conferma della tendenza attuale a interpretare l'antropologia culturale come sapere storico – in un clima decisamente post-strutturalistico – è data da Mariano Pavanello (2010: XII).

### Bibliografia

- Fabietti, U. 2011. "L'antropologia e il paradigma della contemporaneità", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I Convegno nazionale dell'ANUAC, Matera, 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pili, pp. 31-8. Roma: CISU.
- Foucault, M. 1996. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: il Mulino.
- Geertz, C. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino.
- Kluckhohn, C. 1979. *Lo specchio dell'uomo*. Milano: Garzanti.
- Murdock, G. P. 1934. *Our Primitive Contemporaries*. New York: Macmillan.
- Pavanello, M. 2010. *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.

- Remotti, F. 1987. "Clifford Geertz: i significati delle stranezze", in *Interpretazione di culture*, pp. 9-33. Bologna: il Mulino.
- Remotti, F. 1990. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri (2009, II ed.).
- Remotti, F. 1996. "Antropologia", in *La cultura italiana del Novecento*, a cura di C. Stajano, pp. 3-25. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2011. Tra Lévi-Strauss e Wittgenstein. Il contributo delle somiglianze di famiglia. *L'immagine riflessa*, N. S. "Somiglianze di famiglia: tipologie e classificazioni fra scienza e letteratura", XX, 1-2: 55-84.



# Tra storie e strutture. Il mondo di Omero

*Riccardo Di Donato*  
*Università degli Studi di Pisa*

Una a noi contemporanea antropologia dell'antico, una scienza che cerchi di capire gli uomini delle età remote per entro le civiltà che hanno costruito e fatto funzionare, deve scontare una serie di livelli di difficoltà per essere realmente praticata. Il primo di questi è senza dubbio costituito dall'insufficienza dei dati di cui l'antichista dispone per poter avviare percorsi di comprensione di comportamenti individuali e collettivi. Dati materiali vengono estratti, con estrema difficoltà ed in un numero sempre scarso e insufficiente, da un patrimonio di monumenti e documenti che si collocano in una complessa gerarchia di relazioni reciproche e con analoga difficoltà si può poi procedere alla ricostruzione di corrispondenti comportamenti umani che vanno poi interpretati.

La disciplina generale che ha per obiettivo la comprensione dell'antico si chiama – nella lingua in cui si è venuta costituendo, al confine tra l'età dei lumi e quella romantica, *Altertumswissenschaft*, Scienza dell'Antichità, con forte enfasi sul valore sostantivo delle due componenti, ed è stata oggetto, nel tempo, di una accurata partizione in ben distinte e più limitate discipline, ciascuna delle quali appare finalizzata all'analisi di singoli ambiti e aspetti del quadro generale. Nell'età del positivismo la preoccupazione della visione generale rimase sullo sfondo e la sua centralità finì progressivamente per perdersi ed essere sostituita dal dominio della particolarità e parzialità delle singole discipline. Tra queste, per il rigore del suo modo di affrontare i documenti più preziosi dell'antico, i testi che presto si erano detti classici, prese il sopravvento la filologia ed il suo nome, con il qualificativo relativo all'oggetto della sua applicazione, finì per sostituire il nome precedente. In luogo di evocare una Scienza dell'Antichità si parlò quindi sempre più spesso ed in modo più esclusivo di Filologia classica: la stessa storia,

nella sua specificazione relativa all'antico, si ritrovò ad essere provincia dell'impero filologico.

Quando – nell'ultimo terzo del XIX secolo – si manifestò in Gran Bretagna la scienza nuova che prese il nome di Antropologia sociale, avendo come obiettivo quello di ricostruire e poi comprendere una *Primitive Culture* e quindi di ricostruire e interpretare i comportamenti e le azioni di uomini di tempi più remoti ancora di quelli che diciamo antichi e quindi vicini – almeno apparentemente, alle prime origini, il processo di assestamento dell'ambito disciplinare che ho riassunto si era ormai compiuto. Questo ha condizionato le modalità di rapporto, di intersezione e di interazione tra i due insiemi. In un modo che avvertiamo come soltanto parziale, tra la fine del XIX e i primi due decenni del XX secolo si è venuta realizzando – nel cuore della cultura universitaria britannica – se non una sintesi almeno un parziale trasferimento di domande e interessi, provenienti dalla nuova scienza antropologica per entro l'ambito degli studi dell'antico che si dicono classici. In particolare a Cambridge, ma con l'apporto di intellettuali attivi anche nei *colleges* e nell'Università di Oxford, si venne costituendo una corrente di studi che, pur concentrando la propria attenzione su fenomeni e aspetti della cultura letteraria ed artistica dei Greci, ne cercava la spiegazione nelle pratiche sociali e soprattutto nella iterazione degli atti religiosi nei rituali. Uno studio approfondito delle componenti attive nell'opera dei cosiddetti "Ritualisti" di Cambridge fa vedere con problematica chiarezza la compresenza nel quadro delle fonti che li ispirarono, accanto alla britannica antropologia sociale, della nascente scienza sociale avviata in Francia per iniziativa di Émile Durkheim e del gruppo straordinario di lavoratori intellettuali che si piegarono alla fatica – eccezionale e produttiva – della redazione della "Année Sociologique", che costituì, soprattutto nella sua parte relativa alla recensione critica, un vero modello di indagine collettiva finalizzata alla conoscenza. L'elaborazione di modelli di funzionamento di società – tra loro lontane e diverse, l'identificazione di strutture applicabili utilmente alla ricostruzione e alla interpretazione di aspetti in precedenza incomprensibili e oscuri delle antiche civiltà finirono per integrarsi nell'opera di ricostruzione in particolare per quelle fasi delle antiche civiltà per le quali le lacune documentarie erano prevalenti. La cifra culturale che caratterizzò quell'immenso lavoro fu naturalmente marcata dalla pratica del comparativismo che si trasferì progressivamente ai diversi ambiti tra loro confrontabili. Si poneva contemporaneamente un problema teorico di non piccolo rilievo. Nel passaggio dalla globalità all'analisi dei singoli aspetti, l'interferenza determinata dallo svolgimento storico della vicenda umana e la trasformazione – con le forme – dei contenuti di pensiero metteva gli interpreti a rischio di equivoco, con l'intervento

anacronistico di nozioni e funzioni, non testimoniate nelle fasi remote delle civiltà oggetto di esame. Oltre agli oggetti, anche i soggetti della ricerca entravano nel quadro dei problemi: ogni apparente acquisizione documentaria andava immediatamente storicizzata rispetto alle condizioni che avevano contribuito a determinarla.

Un caso particolare, ma proprio per questo particolarmente efficace in ordine ad una riflessione e ad un confronto di carattere metodologico, pare a me quello costituito dalla sfida che, da circa tre millenni, viene proposta dalla comprensione della civiltà rappresentata – con interne e importanti differenze, spiegabili solo diacronicamente – nei poemi che costituiscono la prima manifestazione, al tempo stesso letteraria e poetica da un lato, e documentaria e storica dall'altro, della civiltà dei parlanti greco. In realtà questa loro doppia condizione è stata rigorosamente tale solo fino alla metà del secolo passato, quando l'esito di una geniale scoperta, la decifrazione della scrittura lineare B ad opera di un architetto britannico, ha permesso di arretrare – nella sostanza, di un mezzo millennio – la base documentaria fornita da tavolette scritte in una lingua parlata da Greci. Lungi dal risolvere il problema, quella scoperta lo ha ulteriormente complicato rendendo evidente come non fosse più possibile affrontarlo, come pure si era ipotizzato su base archeologica, attraverso una equazione per identità tra civiltà omerica e civiltà micenea. Sulla base dei dati estratti dai documenti degli archivi palaziali di Cnosso, Pilo e Tebe ed in altri siti minori, le due civiltà, quella narrata nei poemi e quella storicamente documentata, non coincidevano su tratti e aspetti fondamentali: bisognava quindi riprendere a pensare.

Per una curiosa coincidenza, i due libri che hanno a lungo influenzato, e in qualche modo continuano ad influenzare la definizione delle forme della società omerica, sono stati concepiti nel periodo immediatamente precedente l'annuncio della decifrazione del greco miceneo. Nel 1951 apparve *The Greeks and the Irrational* di Eric R. Dodds, che era stato pronunciato a Berkeley come *Sather Classical Lectures*, due anni prima; nel 1953, uscì – sempre negli Stati Uniti – la prima edizione di *The World of Odysseus*, cui Moses Finley fece appena in tempo ad aggiungere una nota in appendice, per prendere atto della scoperta relativa agli archivi micenei che lo storico poteva considerare come conferma delle proprie conclusioni sulla appartenenza del mondo di Omero alle età oscure. Entrambi gli autori dichiaravano esplicitamente la loro dipendenza da schemi interpretativi tratti dall'antropologia sociale. Nel caso di Dodds, lo schema bipolare, “civiltà di vergogna” contrapposta a “civiltà di colpa”, valeva a costruire una sorta di contenitore psicologico e sociale per la coerenza dei comportamenti dei guerrieri protagonisti dei poemi. L'agire del singolo veniva spiegato in conformità del sentire comune ad una collettività tanto

condizionante da arrivare a fornire contemporaneamente una motivazione per l'agire eroicamente in vita e una giustificazione per il morire tanto valida da garantire la perpetuazione del ricordo nella memoria gloriosa delle gesta compiute. La matrice mentale del destino del vincitore Achille e del vinto Ettore appariva indissolubilmente congiunta e con quella tutto il resto dell'agire di dei e uomini rappresentati nei poemi. Di qui la creazione di tutto un sistema di valori che il lessico dell'epica distingueva con sostanziale accuratezza. Del ricorso ai suoi referenti antropologici, l'irlandese Dodds, Regius Professor of Greek a Oxford sembrava quasi doversi giustificare dinanzi al mondo dei suoi pari, i classicisti britannici. Per Moses Finley, americano di New York ma con forti radici europee a partire dalle origini del padre in una comunità ebraica del Baltico e, forse soprattutto, per l'immersione post-universitaria nel lavoro di ricerca dei francofortesi Horkheimer e Adorno (ma anche Marcuse) trapiantati a New York con il loro Institut für Sozialforschung, le influenze delle scienze sociali contemporanee, psicologia, sociologia e antropologia, apparivano ancora più numerose e molto numerosi apparivano, senza alcuna preoccupazione o bisogno di giustificazione, i nomi degli autori utilizzati: Thurnwald, Malinowski, Marcuse, Polanyi, Cassirer, Radcliffe-Brown contribuivano – accanto a un numero ristretto di praticanti della *Altertumswissenschaft* – alla ricostruzione del *Mondo di Odisseo* dove apparivano comportamenti correlati a quella che oggi diciamo reciprocità, capaci di governare molte dinamiche nella dimensione interumana e in quella del sacro.

Sessant'anni dopo questi tentativi, ha certamente senso riaprire l'intero dossier e affrontarlo nel dettaglio degli elementi che lo compongono. Mi propongo qui di farlo, in una prospettiva che ha già dato numerosi risultati nella pratica dell'antropologia storica applicata all'intelligenza dell'antico, soprattutto in Francia, ad opera di studiosi tra loro diversi, come il sociologo Louis Gernet, il filosofo Jean-Pierre Vernant e lo storico Pierre Vidal-Naquet, ma per certo connessi, in ragione di una comune e riconosciuta discendenza intellettuale che vede le sue radici nell'incontro tra la linea sociologica di Emile Durkheim e Marcel Mauss, la storia economica e sociale più di Marc Bloch che di Lucien Febvre, gli studi sulla civiltà cinese di Marcel Granet e, per Vernant soprattutto, la psicologia storica di Ignace Meyerson. Il debito appena reso esplicito non implica nessun vincolo di ortodossia né volontà di nascondersi dietro lo scudo fornito da una sequenza di eroi fondatori. Quella che si propone è in ogni caso una costruzione che ha ambizione di originalità, nella sua struttura e nelle sue componenti.

Punto di partenza e fulcro di una lettura antropologica del fenomeno rappresentato dalle due grandi epopee eroiche con cui comincia la civiltà

letteraria dei parlanti greco è la considerazione di quei due capolavori come prodotto di una cultura orale. Una volta riconosciuto – sulla base di una verifica di carattere rigorosamente linguistico – il carattere sostanzialmente formulare della dizione epica e la natura sostanzialmente tradizionale dell'insieme dei temi che vengono sviluppati nella articolazione dei racconti o – se si preferisce – delle *storie* di cui è fatta l'epica eroica, appare necessario immaginare un contesto generale che risulti compatibile con quei caratteri e quindi tempi, spazi e soprattutto condizioni umane reali che ne abbiano determinato la concreta realizzazione. Una civiltà che non conosca la pratica sociale della scrittura, avendo perduto – con la funzione corrispondente – la sostanza oltre che l'esigenza di forme di registrazione documentaria come quelle testimoniate dalla evidenza degli archivi micenei, appare compatibile con il periodo plurisecolare che intercorre tra la distruzione dei palazzi, con il crollo della corrispondente civiltà documentata a Creta, nel Peloponneso e in Beozia, e il manifestarsi della poesia eroica e poi didascalica che deve collocarsi alla fine dell'VIII secolo, all'inizio dell'età storica dei Greci, subito dopo le cosiddette età oscure che non hanno lasciato documentazione archeologica originale oltre ad aver negato qualunque testimonianza di scrittura. Una simile società priva di scrittura appare comparabile con numerosi esemplari di comunità raggiunte dall'indagine etnologica in età moderna e alle successive e a noi contemporanee riflessioni antropologiche. Connesso a induzione e non suscettibile di una verifica scientifica su di un elemento terzo appare invece il passaggio logico che identifica nella società che appare oggetto della narrazione quella che può aver determinato le condizioni generali della composizione dei poemi. C'è tuttavia un forte elemento di connessione e di passaggio. Gli aedi, i poeti cantori, che compaiono nel narrato iliadico e odissiaco – pur entro due forme di società profondamente diverse se pure in diretta (e nel narrato esplicita) continuità tra loro – costituiscono un indicatore di notevole valenza e trasparenza per l'esercizio di una funzione sociale che trova una propria collocazione in un insieme complesso. Non pare allora arbitrario affermare che i poemi che ci sono arrivati siano stati prodotti in condizioni non molto diverse da quelle corrispondenti alla rappresentazione dell'esercizio della poesia e del canto, in diretta connessione con la sacralità della memoria sociale, che appare nei poemi come tratto generale dell'insieme. Tale insieme appare costruito intorno all'esercizio di una diversa funzione generale, quella guerriera, prerogativa di comunità maschili le cui azioni vengono rappresentate nelle narrazioni senza che assuma alcuna apparente valenza quella che dalla fine del VII secolo appare, fuori da ogni possibile dubbio, l'istituzione peculiare della civiltà dei Greci: la *polis*, la città in cui gli uomini esercitano il governo e che considerano contenitore e riferimento

costante di ogni loro forma di pensiero e di ogni loro forma di società. Siamo quindi dinanzi a una rappresentazione di un mondo che si caratterizza per opposizione, culturale prima ancora che temporale, con quello politico dei Greci.

Come studiare una civiltà che pone al proprio centro l'esercizio della funzione guerriera fino a ricondurre intorno a questa ogni sorta di pratica sociale, e in particolare l'esercizio di tutte le attività comunemente connesse alla sussistenza degli uomini? Quali strutture esplicative e interpretative possiamo utilizzare per procedere ad una analisi connotativa e denotativa per entro a quei conglomerati che appaiono caratterizzare una sorta di nucleo primitivistico dell'insieme testimoniato dall'epica?

Si potrebbe partire da una preliminare discussione sulla sostanziale equivalenza di alcuni qualificativi del mondo eroico narrato nei poemi, che abbiamo ipotizzato essere metamorfosi poetica di una realtà di contesto che appare indispensabile a chi voglia interpretare. Senza contesto i testi sono muti. Questo mondo *eroico* (nel senso che con il termine di *eroi* qualifica gli uomini che ne sono parte attiva) appare infatti allo stesso tempo un mondo *mitico* (nel senso attivo e in quello passivo) e ancora, in una intersezione di quella che per noi è la dimensione religiosa, un mondo *magico* (anche questo in entrambi i sensi, quello della rappresentazione e quello della pratica sociale reale di atti resi efficaci da poteri sacrali). Si tratta allora per noi di resistere alla tentazione di una spiegazione con valenza olistica e di rinunciare al ricorso a categorie esplicative globali elaborate per altri contesti. Questo vuol dire rinunciare innanzi tutto ad una spiegazione di carattere immediatamente storico, anche sulla base della semplice identificazione di un dato prevalente. Per fare l'esempio più evidente, nel mondo di Omero ci sono i palazzi dei sovrani, ma nessuno di questi ha il carattere di centro ordinatore dell'intera civiltà che gli archivi attribuiscono ai palazzi micenei. Questo mondo, la società che lo compone, la civiltà che lo esprime appaiono suscettibili soltanto di una lettura antropologica, l'unica che sia capace di ricostruirne un funzionamento coerente. Per quanto il mito veicoli una logica simbolica molto sviluppata, attiva nella macrodimensione dei racconti e nella microdimensione dei *realia* che vi appaiono, nulla aggiungerebbe al nostro sforzo di comprensione il ricorso alla qualificazione *totemica* di singole manifestazioni di pratiche sociali che i poemi conservano senza preoccupazione alcuna di omologazione alla civiltà che finiscono per rappresentare. Quando ad esempio troviamo nell'onomastica odissica, residui di denominazione animale come nel caso di Autolico, nonno materno di Odisseo, protagonista di racconti rammemorativi di una società di razziatori, il cui capo è detto appunto *Lupo in persona*, o quando assistiamo, come nel tardo racconto della *Dolonia* iliadica, a forme di

travestimento animale, con pelle di leone, di lupo o con denti di cinghiale a corona dell'elmo, che rinviano necessariamente a realtà di confraternite guerriere le cui pratiche violente presuppongono una comunità integrale e l'appartenenza a civiltà, che l'ordine evolutivo vorrebbe anteriori a quelle rappresentate, aggregate anche intorno a simbologie naturali e soprattutto animali, dobbiamo resistere ad ogni tentazione di generalizzazione dei dati che assumiamo.

Un tentativo di interpretazione generale, condotto per un tempo molto lungo – con lo sforzo congiunto di studiosi di diversa formazione e provenienza – si è concentrato sulla cosiddetta *ideologia funeraria*. Si è cercato cioè di costruire una struttura interpretativa delle dinamiche innestate dalla morte dei guerrieri. Partendo dalla nozione di *bella morte*, di fine della vita in qualche modo illuminata dalla permanenza della memoria del caduto, sotto la specie della fama gloriosa, di quel *kleos* che richiama anche etimologicamente il fatto che dei morti gloriosamente si continui a parlare, e che i segni materiali della loro sepoltura divengano luogo di iterazione culturale, si è costruita una via di relazione tra il contenuto delle narrazioni epiche e l'uso sociale che di questi è possibile ipotizzare – su base materiale e archeologica – nelle società aristocratiche che seguono il mondo miceneo e precedono l'avvento della città. Un *mito* assai famoso – quello che da Esiodo prende il nome delle *età* – è valso a indicare in questi eroi gli antenati dei capi delle formazioni sociali prepolitiche, famiglie, o casate o signorie di età storica, quelle che in greco si dicono *gene*.

Restava il bisogno di una struttura interpretativa valida per l'insieme delle manifestazioni del rapporto culturale tra uomo e natura al di là delle storie che lo compongono. Tale struttura l'ha fornita quello che giustamente si ritiene il capolavoro della *ekphrasis*, della descrizione poetica, che il mito affida alla azione di Efesto, il dio delle *technai*, oggetto di culto di artisti, artigiani ed operai in età storica. Al termine di un'analisi dettagliata di quello che appare essere il maggiore documento della ideologia omerica, la rappresentazione dello scudo di Achille con tutta la realtà della terra e dei suoi abitanti racchiusa entro il cerchio della corrente del fiume Oceano, ho proposto di introdurre la nozione di *diacronia di civiltà*, la rappresentazione cioè di un insieme di immagini narrative, ciascuna riconducibile ad aspetti di realtà tra loro distinte ma rese coerenti dalla collocazione in una delle molte storie che compongono il grande racconto. Ovvio corollario di questo assunto è il carattere plurale e pluralistico dell'insieme sedimentato – dopo un lungo percorso nella oralità della tradizione – nella coppia di poemi monumentali intorno ad una traccia narrativa sostanzialmente unificante anche in senso diacronico. Tanto permette allora di considerare compatibili alcune contraddizioni per altro



auto-evidenti come quelle rappresentate dalle tracce di diritto materno e perfino di matrilinearità che pur emergono entro un quadro dominato – nel mondo olimpico degli dei, con la coppia sovrana, coniugale e genitoriale, prima ancora che in quello degli umani – dalla affermazione del diritto paterno e da forme di famiglia patrilineare, perfino nella particolarità della *joint family* di Priamo in cui il sovrano convive con figli, figlie e con tutti gli elementi femminili e maschili delle singole famiglie nucleari che questi hanno costituito. Tanto permette soprattutto di sviluppare la ricostruzione dei comportamenti rappresentati intorno alle nozioni già in precedenza identificate fino a rendere immediatamente comprensibili, in un'ottica non banale e non anacronisticamente attualizzata, quei dati che al primo approccio appaiono eccessivi fino al paradosso riconducibile ad una logica meramente fantastica nella dimensione narrativa. L'enormità della reazione di Achille mette in evidenza il funzionamento di un meccanismo di prestigio sociale connesso ad una logica raffinata di attribuzione collettiva di valore ad elementi di attribuzione individuale, la cui presenza appare essenziale ad una conferma di identità che è presupposto all'esercizio della funzione guerriera entro la formazione sociale di riferimento. L'ira e poi il ritiro dell'eroe dal campo di battaglia – la negazione, paradossale da parte del migliore degli Achei, dell'agire eccellente ed eroico (*aristeuein*) – costituiscono risposta alla deprivatione subita con la sottrazione della giovane donna che gli era stata assegnata come segno personale di eccellenza dall'insieme della preda comune. La riattribuzione di questa, appare necessaria a ripristinare la condizione del capo della spedizione, dalla volontà di Apollo obbligato a restituire il proprio segno d'eccellenza, la preda in precedenza ricevuta dal collettivo, in ragione del proprio ruolo di prestigio.

Seguendo la nostra sensibilità e la nostra esigenza di disaggregare fenomeni che ci si presentano tra loro strettamente mescolati ed integrati, *embedded* – per restare nel lessico della disciplina evocata – possiamo in questo modo procedere ad un'analisi differenziata delle diverse strutture di funzionamento della civiltà rappresentata nei poemi che appare manifestazione narrata di un modello se non reale almeno comprensibile. Gli aspetti economici, giuridici e istituzionali, nella loro fattispecie particolare che per l'ambito più esplicito è stata definita pregiuridica e che potrebbe definirsi secondo analoga modalità espressiva per la dimensione economica o istituzionale, appaiono coerenti con tutte le altre dimensioni caratterizzanti le relazioni umane e quelle sacrali. Un conclusivo ragionamento può anzi essere proposto a proposito della intelligenza del sacro, nell'insieme della manifestazioni di contatto tra le due dimensioni, umana e sovrumana, che appare una espressione – elevata a massima potenza – del sistema della relazionalità sociale fondata su quella particolare etica



del dono obbligante che oggi – come già accennato – preferiamo dire della reciprocità. Lo scambio continuo tra uomini e dei – preghiere, libagioni e sacrifici, da un lato, interventi e benefici dall'altro – appare determinante rispetto alle vicende che sono oggetto della narrazione. La pluralità delle storie, nella realtà composte in distinti momenti di un percorso plurisecolare, giustifica bene la pluralità di forme del pensiero corrispondenti a forme di società in via di costante trasformazione anche senza doverle collocare entro la linea dell'evoluzionismo positivisticò *des clans aux empires*. L'epica greca arcaica, così come a noi arrivata al termine di una tradizione che vi ha inserito – ad ogni passaggio – le proprie tracce, può così costituire una buona base di partenza per una costruttiva riflessione sui rapporti tra distinti e tra opposti, e quindi tra storia e antropologia e perfino tra storie e strutture.

### Bibliografia

- Besnard, P. 1983. *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Calder, W. (a cura di) 1989. *The Cambridge Ritualists Reconsidered*. Atlanta: Scholars Press.
- Di Donato, R. 1990. *Per una antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Di Donato, R. 2001. *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico-antropologico della religione greca*. Pisa: Plus.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Finley, M. I. 1977. *The World of Odysseus*. London: Chatto & Windus.
- Gernet, L. 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.
- Mauss, M. 1950. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moret, A. & G. Davy 1923. *Des Clans aux Empires*. Paris: La Renaissance du Livre.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- Ventris, M. & J. Chadwick 1973. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, J.-P. 1965. *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: F. Maspero.



# Histoire sociale et anthropologie: une confrontation empirique. Notes sur l'expérience française

*Jacques Revel*

*École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*

Dans les diverses versions qui en ont été proposées depuis un siècle, l'histoire sociale a cherché à se définir par rapport aux disciplines émergentes que constituaient les sciences sociales. Tour à tour, et parfois de façon concurrente, la psychologie (dont nous oublions trop souvent le rôle central qu'elle a joué au tournant du 19<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle), la géographie, la sociologie, l'économie ont été retenues comme des partenaires privilégiées. Par rapport à elles, l'anthropologie est tard venue. Ce retard s'explique sans doute par le fait que l'institutionnalisation de cette dernière comme discipline académique a elle aussi été tardive. Qu'il s'agisse d'ethnographie, d'ethnologie ou d'anthropologie, et quel que soit le prestige d'œuvres singulières, l'enseignement et la formation à la recherche ont été longs à trouver une inscription universitaire et ont longtemps été cantonnés sur les marges du système académique. Si l'on prend pour exemple le cas français, qui n'est certainement pas le plus dépourvu, c'est seulement dans les années 1960 – en fait, après 1968 – qu'un cursus complet leur a été reconnu. Mais il faut reconnaître que très rapidement alors, la confrontation entre histoire et anthropologie est devenue centrale et qu'elle a même été, dans les années 1970-80, presque obsessionnelle. Sous des intitulés mal stabilisés d'ailleurs (anthropologie historique, histoire anthropologique, ethnologie historique, ethno-histoire), elle est alors devenue évidente dans les enseignements, dans les sommaires de revues et les publications, mais aussi et d'abord dans les questionnements des historiens. Il peut être utile de s'interroger sur les raisons de ce tournant remarquable.

Ces raisons sont multiples, elles sont de nature diverse, même si leurs effets ont, en gros, été cumulatifs. J'en retiens ici trois, qui me paraissent les plus importantes.

a) La première, qui vient d'être évoquée, nous renvoie à l'histoire des disciplines que nous connaissons sous l'appellation générale de "sciences sociales". Il convient de rappeler que cette histoire a été profondément différente dans l'expérience qu'en on faite nos différents pays. Il suffit de penser ici à tout ce qui sépare les versions qu'en ont connues le monde allemand, le monde anglo-saxon, l'Italie ou la France. Chacune de ces expériences a donné naissance à des styles reconnaissables, chacune est aussi à l'origine de matrices disciplinaires et, plus encore, de formes de relations entre les disciplines qui à leur tour ont produit des effets dans la durée et qui, sans nul doute, continuent d'en produire. J'en rappelle un exemple classique que chacun connaît ici: au tournant du siècle (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>), en dépit des efforts répétés de ses promoteurs, le projet durkheimien d'*une* science sociale unifiée et intégrée autour d'une méthodologie commune (les règles de la méthode sociologique) n'a pas été réalisé; mais il n'est pas difficile d'en reconnaître l'économie générale, un bon demi-siècle plus tard, et même si c'est en termes profondément renouvelés dans le moment structuraliste en France, puis, plus tard encore, dans l'empire intellectuel de Pierre Bourdieu. De ce programme fort d'intégration, on peut avancer que les "Annales" ont proposé une version beaucoup plus empirique, souple, une version qui n'était plus centrée sur la "méthode" mais sur un objet supposé commun (l'homme des "sciences de l'homme"). Il reste que Bloch et Febvre, puis Braudel après eux, ont repris à leur compte la conviction qu'une communauté et une convergence des savoirs étaient souhaitables et qu'elles étaient l'une et l'autre réalisables. De tels projets, on ne retrouve pas nécessairement l'équivalent, ni le sentiment d'une nécessité dans d'autres expériences nationales contemporaines.

b) Une deuxième raison évidente me paraît être la puissance du paradigme structuraliste (et, plus largement, structuro-fonctionnaliste) à partir du milieu des années Cinquante et jusqu'au milieu des années Soixante-dix. Ici encore, les différences ont été grandes entre les diverses propositions. Mais toutes reposaient sur l'hypothèse qu'une intelligence générale du social était possible. Toutes proposaient des modèles théoriques forts qui ont souvent été repris comme des modèles de référence. Des propositions de la linguistique structurale, les historiens n'ont sans doute que rarement trouvé l'emploi dans leurs travaux empiriques. Mais dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, dans son volet parenté comme dans son volet mythologique, ils ont pensé trouver à la fois un modèle de démarche ainsi que les attendus théoriques dont leur discipline fait si souvent l'économie. Au-delà de la démarche spécifique qu'il définissait et que ses tenants mettaient en œuvre, il est souhaitable de rappeler que le structuralisme a aussi servi d'idéologie scientifique pour un moment de l'histoire des sciences sociales.

c) Une troisième raison me semble avoir pris le relais de la précédente pendant les années Soixante-dix. Elle l'a corrigée et, dans une mesure non négligeable, elle l'a contredite. Elle nous renvoie à ce que l'on pourrait appeler une mutation du rapport que nos sociétés, celles dans lesquelles nous vivons, entretiennent avec le temps historique. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les sociétés européennes et leurs extensions à travers le monde avaient vécu dans un temps vectoriel, celui que nous appelons communément le temps du progrès. Les accidents de l'histoire pouvaient être multiples, ils étaient souvent dramatiques, mais la conviction était là que les transformations d'ensemble du monde historique allaient d'un moins vers un plus. Le présent, comme l'a montré R. Koselleck, s'inscrivait dans la tension entre un champ d'expérience (la mobilisation d'un passé constitué en ressource) et un horizon d'attente (une projection dans l'avenir) (Koselleck 1990). Faire de l'histoire, même en évitant les pièges d'une perspective téléologique, c'était donc une manière de construire une position par rapport au passé. Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Depuis une quarantaine d'années, nos sociétés font l'épreuve de ce que K. Pomian a nommé une "crise de l'avenir". Elles peinent à se situer ailleurs que dans un présent absolu, qui peine à se situer par rapport à un avenir comme à un passé: c'est ce que François Hartog a proposé d'appeler un "présentisme" (Pomian 1999; Hartog 2003). De proche en proche, cette transformation profonde a gagné, à partir des vieilles sociétés industrielles entrées dans une crise qu'elles ne savent pas même décrire, des formations plus récentes, moins lestées de passé que les nôtres. Les conséquences sur le rapport que nous entretenons avec ce passé ont été profondes. Il n'est plus ce par rapport à quoi nous pouvons nous situer, ce qui annonçait notre présent ou ce qui nous permettait d'étalonner le temps du changement. Il a tendu à être constitué en une extériorité absolue. C'est le "monde que nous avons perdu", pour reprendre un titre célèbre de P. Laslett, dès 1965; c'est celui du *Montaillou* d'E. Le Roy Ladurie, dix ans plus tard, ou encore celui de N. Zemon Davis dans son inlassable repérage de l'étrangeté du XVI<sup>e</sup> siècle européen. Le passé a ainsi fait l'objet d'une spectaculaire anthropologisation. La matière historique offrait désormais les mêmes plages lointaines et dépaysantes que les *Tristes tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss.

Rappelons aussi qu'il n'a pas existé une version unifiée de l'histoire sociale. Centrale, sinon hégémonique, dans l'historiographie française entre les années 1930 et le milieu des années 1970, celle-ci est longtemps restée marginale dans l'historiographie italienne de la même période. Mais même entre l'expérience anglaise – le modèle porté par la revue "Past and Present", la version américaine (la *social science history* par exemple, que s'employaient à codifier Ch. Tilly et D. Landes dans les années Soixan-

te) et la version française (le modèle puissamment développé par Ernest Labrousse et ses très nombreux élèves), les différences ont été notables. Toutes partageaient pourtant la conviction que le programme d'une intelligibilité globale du monde socio-historique était possible à l'intérieur d'un cadre analytique et explicatif commun, qu'il soit explicité ou non, et qu'à l'intérieur de ce cadre, un savoir cumulatif était de droit. Nous n'en sommes plus là. L'usure, voire l'affaissement des grands modèles théoriques qui portaient cet optimisme épistémologique a remis en cause bien des certitudes. C'est l'idée même de la société comme une totalité ou comme un système qui s'est trouvée ébranlée au moment même où dans les sociétés dans lesquelles les historiens vivent, comme les autres hommes, la confiance dans les promesses du progrès tendait à s'épuiser. Cette remise en cause a affecté les larges programmes analytiques, interprétatifs ou explicatifs que les générations précédentes avaient revendiqués et dont elles attendaient des réponses globales. Il ne s'agit pas seulement ici du marxisme, comme on se contente trop souvent de le penser, mais, me semble-t-il, de l'ensemble des grandes architectures fonctionnalistes qui longtemps convaincu les spécialistes des sciences sociales (et les historiens avec eux) qu'une intégration des connaissances était l'horizon de leurs entreprises collectives. Cette défiance nouvelle a aussi touché le fonctionnalisme américain, le positivisme (dont le rôle silencieux mais obstiné a été si important dans l'histoire intellectuelle française), et bien sûr le structuralisme – qui peut en être compris comme une version particulièrement sophistiquée. De cette perte de confiance, il est résulté, on le sait, un moment de turbulences épistémologiques fortes, qui a pu, dans certains cas, tourner à l'anarchie (avec les versions extrêmes du *Linguistic turn*); mais aussi un retour critique de nos disciplines sur elles-mêmes, sur leurs présupposés et sur leurs manières de faire. Ce retour a aussi affecté les historiens, alors même que notre corporation est plus souvent portée à réfléchir sur les problèmes de méthode que sur les opérations et sur les conventions qui rendent le discours historique possible. Il s'est aussi accompagné d'une défaveur de l'histoire sociale au bénéfice d'une histoire que l'on qualifie tout aussi généralement de "culturelle". Pourtant, à ces termes il convient sans doute de ne pas accorder une importance excessive: ils sont trop généraux et peuvent couvrir bien des marchandises hétéroclites. Mais il faut reconnaître que cette conjoncture historiographique, que je ne puis ici qu'esquisser à trop grands traits, a été, tout au long des dernières décennies, la toile de fond de la confrontation entre anthropologie et histoire.

Il va de soi que l'anthropologie a changé elle aussi, et qu'elle n'est, pour qui lui prête attention du dehors, pas moins diverse dans ses attendus, dans son projet, dans ses démarches que ne l'est l'histoire. Ici

encore, il existe des styles nationaux et des conjonctures qui sont aisément identifiables. Autant dire que la confrontation à laquelle nous sommes invités à réfléchir est singulièrement complexe. Elle est instable aussi. Dans le temps limité qui m'est imparti, je crois donc raisonnable de n'en retenir que quelques figures qui peuvent nous éclairer sur les formes qu'a prises le débat depuis trois ou quatre décennies.

Reconnaissons d'abord que le succès même de la formule "histoire et anthropologie" a servi à couvrir une grande variété de productions dont une bonne part n'étaient que des versions superficiellement modernisées, plus souvent affadies, de formules anciennes, par exemple, dans le cas français, de ce qu'on a cessé alors d'appeler l'histoire des mentalités. On ne s'y arrêtera pas car si l'anthropologie y est régulièrement invoquée, elle n'y joue pas de rôle déterminant. Reconnaissons aussi qu'à l'autre extrémité du spectre, les travaux qui articulaient l'une à l'autre une démarche historienne et une démarche anthropologique sont restés rares, sinon exceptionnels. Ceux de Nathan Wachtel sur les hautes terres des Andes boliviennes, peuvent ici servir de référence, qui reposent tout à la fois sur une ample documentation archivistique et sur l'ethnographie poursuivie pendant des années des derniers témoins des Urus à Chipaya, ils montrent ce que peut apporter la mise en regard de deux démarches différentes dans la mise en œuvre d'une histoire régressive qu'elles éclairent l'une et l'autre. On peut en dire autant de la recherche que le même auteur mène aujourd'hui sur les survivances marranes au Brésil (Wachtel 1990, 2001). Ces exemples ne sont certes pas uniques, mais ils ne sont pas si nombreux. Ce qu'il nous est possible de retenir de la confrontation se situe donc dans une zone intermédiaire que l'on peut considérer comme une zone d'échange, une *trading zone*, dans laquelle les objets, les notions et concepts, les démarches circulent de façon soutenue mais inégale. Inégaux sont aussi les termes de l'échange. Il faut bien convenir que, sur la période considérée, l'histoire a été plus demandeuse d'anthropologie (comme elle l'avait été d'autres sciences sociales) que l'inverse n'a été vrai. Une réflexion plus attentive à la constitution des disciplines dans des cadres qui restent souvent nationaux nous éclairerait utilement sur ce point. Il importe de rappeler enfin que ces échanges ont été, dans une large mesure, improvisés. Les ajustements, souvent les bricolages qui en ont résulté ont été irréguliers, ce qui ne signifie en rien qu'ils aient été sans intérêt, tant s'en faut.

Une première modalité de l'échange a été celle de l'emprunt. Des historiens ont fait appel à certaines des démarches et des outils de l'anthropologie pour s'efforcer de les mettre en œuvre sur leur propre terrain. À partir des années Soixante, la description et l'analyse des systèmes familiaux ont ainsi permis de renouveler et d'enrichir les matériaux

offerts par les premiers acquis de la démographie historique (P. Laslett, C. Klapisch et D. Herlihy, G. Delille, R. Merzario, M. Nassiet etc.). Un autre exemple en est offert par les tentatives pour appliquer les techniques de l'analyse structurale à des matériaux historiques: ainsi de la relecture de textes grecs par J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet et M. Detienne, de textes médiévaux par J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, et d'autres encore. On l'a déjà noté: la fascination qu'a longtemps exercée la démarche structuraliste chez les historiens français reste un vrai sujet d'études. Mais il ne s'agit pas là d'un phénomène isolé. Même si les propositions qu'elles offraient n'étaient pas parées des mêmes prestiges formalistes ni de la même ambition déclarée de rigueur, le succès qu'ont connu l'anthropologie symbolique de Victor Turner auprès d'historiens anglo-saxons dans les années Soixante-Soixante-dix (en particulier chez N. Z. Davis), puis, plus largement encore dans les années Quatre-vingt-Quatre-vingt-dix, l'anthropologie "interprétative" de Clifford Geertz (chez R. Darnton et beaucoup d'autres) en offrent des exemples significatifs (et qui ne sont pas, bien sûr, limitatifs).

Mais cette modalité n'est pas la seule. Il me paraît légitime d'en identifier une autre, qui place moins l'accent sur la méthode que sur l'expérience spécifique qui est celle de l'ethnologue/anthropologue. Le "terrain" est lui aussi devenu un objet de fascination un peu obsessionnelle pour les historiens, et d'autant plus sans doute qu'ils n'en ont eu qu'une pratique limitée et, reconnaissons-le, le plus souvent métaphorique. On peut s'interroger à bon droit sur ce que visait cette nostalgie. Sur des conditions cognitives différentes de celles qu'offre le travail habituel de l'historien, sans nul doute. Sur une expérience personnelle, celle du *being there*, pour reprendre la formule de Geertz, cela va de soi, même si la littérature ethnologique nous rappelle qu'il peut souvent s'agir d'une épreuve intime et ambivalente. Mais aussi sur la conviction que la dimension du "vécu" est celle qui échappe le plus souvent à l'historien dans la documentation dont il peut disposer, alors qu'elle serait d'emblée accessible à l'homme de terrain. Edoardo Grendi, grand lecteur de l'anthropologie anglo-saxonne et l'un des historiens les plus tôt intéressé à cette confrontation, l'a rappelé dans un texte que l'on peut considérer comme l'une des matrices du projet microhistorique (Grendi 1977). À l'histoire sociale "classique", fondée sur l'analyse de larges agrégats statistiques, Grendi reprochait, précisément, de laisser échapper tout ce qui relève de l'expérience sociale ainsi que de la constitution d'identités partagées parce qu'elle rend impossible l'intégration de données les plus diversifiées. «Moins dans la méthodologie que dans l'accent significatif qu'elle place sur l'approche holistique des comportements», la démarche anthropologique lui semblait, au contraire, capable de rendre possible d'intégrer et d'articuler entre elles



les différentes dimensions de l'expérience sociale. C'est le même parti que reprenaient à leur tour Carlo Ginzburg et Carlo Poni dans un article célèbre, au titre quelque peu provocateur, *Il nome e il come* (Ginzburg, Poni 1979): ils y proposaient une stratégie de recherche alternative, qui ferait du "nom" – du nom propre, c'est-à-dire du marqueur le plus individuel, le moins répétable qui soit – le fil rouge d'une autre manière d'appréhender l'expérience sociale au passé. Et c'est encore ce choix, et les mêmes références du côté de l'anthropologie, que l'on retrouve dans les mêmes années dans le projet que développaient, de façon largement indépendante, les promoteurs allemands de l'*Alltagsgeschichte*.

Grendi parlait de l'"approche holistique des comportements". La formule requiert l'attention. Il me semble en effet que dans l'attraction qu'a durablement exercée l'anthropologie sur les historiens, cette dimension holistique a joué un rôle important. Ne promettait-elle pas de retrouver, avec d'autres moyens, le projet d'une histoire "totale" si souvent revendiquée? De sauver au moins l'idée de totalité? Dans un essai célèbre, *In Search of Cultural History*, l'historien de l'art Ernst Gombrich a montré qu'il s'agissait là d'une ambition durable depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et suggéré de façon convaincante de rompre avec ce qu'il considère comme une illusion néfaste (Gombrich 1969). Il faut pourtant reconnaître qu'elle est longtemps restée un élément fort de l'imaginaire historien (au fait: qu'en est-il du côté des anthropologues?). Reconnaissons en tout cas que dans les usages que les premiers ont faits de modèles anthropologiques, me paraissent prédominer ceux qui mettent davantage en valeur les caractères unitaires de représentations et de pratiques culturelles – la dimension explicitement ou implicitement culturaliste, qu'il s'agisse de la série de vastes ensembles, de catégories générales ou de l'analyse de cas proposés comme exemplaires (le combat de coqs à Bali chez Geertz, les aventures du capitaine Cook à Hawaï chez Marshall Sahlins). Ainsi se comprend peut-être aussi la faveur particulière dont a progressivement bénéficié l'anthropologie culturelle auprès des historiens.

C'est sans doute par rapport à ce socle d'habitudes de pensées et de préférences que le rapport entre histoire et anthropologie me semble s'être modifié depuis les dernières décennies. J'en retiendrai trois aspects, que je soumets à notre débat, et sur lesquels je terminerai mon intervention.

Le premier touche, précisément, à l'idée même de totalité, ou, plus exactement, à la conviction qui a longtemps été celle des sciences sociales qu'il leur revenait de penser en termes de totalité. Dans ses diverses versions, l'histoire sociale, quand bien même elle procédait le plus souvent dans un cadre monographique, considérait volontiers que chaque étude documentait un tout et que ce tout était susceptible de nous informer sur des ensembles plus larges, dans lesquels il avait vocation à s'intégrer, sans

prêter attention aux effets d'échelle. Sur ce point, les choses me paraissent avoir changé en profondeur. Les historiens d'aujourd'hui sont sans doute plus sensibles aux processus de différenciation du monde social, au jeu de relations particulières qui le constituent et qui définissent les positions individuelles comme les affiliations collectives, au caractère *situé* – en fait, multi-situé – de toute inscription sociale. La reconstitution du monde social est menée à partir de la position d'un acteur ou d'une pluralité d'acteurs engagés dans le jeu des interactions. L'analyse micro-historique a proposé des exemples convaincants de ce changement de perspective (G. Levi, S. Cerutti, O. Raggio, plus récemment F. Trivellato etc.). Mais elle n'a pas été seule à le faire. La place centrale que continue de tenir dans le débat historiographique, cinquante ans après sa première publication, l'ouvrage majeur d'E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963) me paraît significative à cet égard. Autour d'une analyse macro-historique, cette fois, l'historien britannique a choisi d'analyser un processus de transformation (*the making*) d'un monde social particulier qui n'est pas constitué en totalité avant son achèvement (provisoire) et la formation de l'entité sociale qui se reconnaît, à la hauteur des années Trente du XIX<sup>e</sup> siècle, comme la classe ouvrière. Ce sont des «événements disparates et sans liens apparents», qui lui ont permis de saisir «ce qui s'est passé dans les rapports entre les hommes» et qui se situe à d'autres niveaux, locaux, partiels, que celui du phénomène global qu'il est possible de reconnaître *ex post*. Les mêmes exigences s'imposent, bien évidemment, lorsqu'il s'agit d'affiliations et d'identités culturelles. Je note à ce propos que, dans les développements récents de l'historiographie, la démarche et les conceptualisations sociologiques ont souvent joué un rôle essentiel, parallèlement et parfois concurremment avec celles de l'anthropologie. Et l'on comprend mieux ainsi l'attrait qu'ont exercé les propositions et les exemples de l'ethnométhodologie en particulier.

Le deuxième aspect est intimement associé au premier et il s'agit là d'une transformation qui a affecté une part importante des sciences sociales. Là où l'on privilégiait l'étude des structures, des systèmes ou des fonctions, on place aujourd'hui au premier plan la dimension de l'action et le rôle des acteurs sociaux. De ce que l'on a souvent reconnu comme un «tournant pragmatiste», on n'a fait qu'esquisser plus haut certaines des raisons. Nul doute que la défaillance contemporaine des institutions de régulation au sein des sociétés dans lesquelles nous vivons n'ait ici joué un rôle majeur. À l'imaginaire, longtemps accepté, de grandes machines sociales acéphales, produisant inlassablement leurs effets, s'est substitué la prise en compte d'un monde social irrégulier, discontinu, régi par des formes de rationalité discrètes, imposant aux acteurs des contraintes, mais leur offrant aussi des ressources, des prises et des interstices, des possibilités

de choix. À partir d'un jeu de positions et de relations singulières, ces acteurs participent ainsi à la construction du monde social. Un mot peut servir à identifier ce qui est ici centralement en cause, et qui circule entre nos disciplines dans sa version anglaise: c'est celui d'*agency*, réinventé et reformulé par Thompson, et qui désigne à la fois l'action, les dispositions à l'action et les possibilités d'agir dans une situation donnée. Une approche de ce type fait donc bien évidemment du temps une variable essentielle de l'action.

Et je touche ici au troisième aspect que je choisis de retenir. Les historiens étudient des objets qui sont situés dans le temps. Ces inscriptions temporelles peuvent être multiples, comme Braudel (mais aussi, plus récemment, Ginzburg) nous ont appris à le reconnaître. Par ailleurs, nous sommes devenus plus attentifs aux régimes de temporalités et d'historicité qui commandent notre rapport au passé (Koselleck, Hartog). Cette dimension historiciste, au sens premier du terme, a longtemps paru constituer un obstacle dans la confrontation avec les anthropologues. La remarque vaut particulièrement pour la France où le programme d'une anthropologie structurale ne laissait guère de place à la prise en compte du temps historique (Lévi-Strauss 1958; 1983). Tout au mieux, pouvait-on attendre de l'histoire qu'elle serve de répertoire d'exemples au passé. Et l'on peut d'ailleurs se demander si le projet d'une anthropologie au sens strict du terme, celui d'une connaissance qui produirait des énoncés universels sur l'homme en tous temps et en tous lieux, n'est pas fondamentalement incompatible avec la perspective historique (on retrouve ici sans surprise la vieille caractérisation aristotélicienne de l'histoire comme connaissance du singulier). Mais même sans aller jusqu'au radicalisme lévi-straussien, on peut à bon droit se demander s'il est possible d'articuler ensemble le temps des anthropologues et celui des historiens. Des œuvres importantes, comme celle d'Ernesto De Martino ou celle de Roger Bastide (et j'ajouterais volontiers l'exemple plus récent de la *Storia notturna* de Carlo Ginzburg), me paraissent poser ce type de problème, auquel il n'est guère possible de se soustraire.

C'est pourtant l'un des points sur lequel les éléments du débat ont changé en profondeur pendant les dernières décennies. D'un côté, il me semble que les temporalités qui sont celles des anthropologues ont été prises en compte par un certain nombre d'historiens: des travaux déjà cités comme ceux de N. Wachtel ou ceux de G. Delille, dans son dernier livre en particulier (Delille 2003), en proposant des exemples significatifs (ou encore le débat sur événement et structure que l'ouvrage de M. Sahlins, *Islands in history* (1987) a provoqué entre nos deux disciplines et bien au-delà d'elles (Sahlins 1987). De l'autre, la prise en compte de l'historicité

des phénomènes sociaux me paraît avoir pris une pertinence plus forte du côté des anthropologues, et cela d'une double manière.

L'effacement relatif des approches structuralistes a sans doute encouragé une prise en compte des changements sociaux, auxquels l'anthropologie anglo-saxonne était de longue date plus attentive que ne l'était la tradition française. L'étude de sociétés en transformation rapide, l'intérêt relativement récent pour l'ethnologie des sociétés proches, celles dans lesquelles nous vivons, a substantiellement changé la donne. Non que les anthropologues aient ignoré l'historicité des sociétés dont ils rendaient compte, mais ils sont confrontés aujourd'hui, plus qu'ils ne l'ont été par le passé, à une pluralité de temporalités enchevêtrées qui sont constitutives de l'expérience de ces sociétés, lointaines ou proches.

Mais il y a plus. Les sciences sociales, on l'a dit, traversent depuis une génération un moment réflexif. Elles examinent d'un œil critique les attendus qui sont à la base de chacune de nos disciplines. Par bien des aspects, ce moment réflexif est aussi un "tournant historique" (McDonald 1996), à la fois parce qu'il nous requiert de nous interroger sur la généalogie de nos disciplines et de leur outillage conceptuel, et parce que, en temps d'incertitude (ou, au moins, de moins fortes certitudes), la variable temporelle est passée au premier plan. L'anthropologue Nicholas Dirks a rappelé l'usage heuristique et critique qui pouvait être celui de la prise en compte d'une perspective historique:

Historicizing is nothing more nor less than the constant asking about how something came to be and about the effects things have over time [...]. The historicizing operation probes the way categories and identities become formed and fixed and doing so, it must of necessity be reflexive, framing its own interpreting movement as part of the historicizing field (Dirks 1996: 32).

N'en tirons pas nécessairement la conclusion qu'histoire et anthropologie ont vocation à se reformuler au sein d'une nouvelle discipline qui effacerait les présupposés et les plis de celles qui l'ont précédée. Tout l'intérêt me paraît être au contraire d'identifier les modèles temporels qui sont pertinents à chaque démarche et, en les confrontant, de mieux apprécier ce que chacune apporte en propre à l'intelligence du monde social.

### Bibliographie

- Delille, G. 2003. *Le Maire et le Prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris-Rome: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales-École française de Rome.
- Dirks, N. 1996. "Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories"; in *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ed. by T. McDonald. pp. 17-51. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

- Ginzburg, C. & C. Poni 1979. Il nome e il come. Mercato storiografico e scambio disuguale. *Quaderni Storici*, 40: 181-90.
- Gombrich, E. H. 1969. *In Search of Cultural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Grendi, E. 1977. Microanalisi e storia sociale. *Quaderni Storici*, 35: 506-20.
- Koselleck, R. 1990. *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1983. Histoire et ethnologie. *Annales ESC*, 38, 6: 1217-31.
- McDonald, T. (ed.) 1996. *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Pomian, K. 1999. La crise de l'avenir. In Id., *Sur l'histoire*, pp. 233-62. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. 2003. *Régime d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sahlins, M. 1987. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wachtel, N. 1990. *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.
- Wachtel, N. 2001. *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. Paris: Éditions du Seuil.



# L'antropologia storica oggi: quali rapporti tra discipline e tra generazioni?

*Pier Paolo Viazzo*

*Università degli Studi di Torino*

## **Matrimoni non solo interdisciplinari ma anche intergenerazionali**

Sono passati ormai più di dieci anni da quando, nel 2000, apparvero nel volgere di pochi mesi ben tre volumi che offrivano, in vario modo ma esplicitamente, un'introduzione all'antropologia storica (Giusti 2000; van Dülmen 2000; Viazzo 2000). Questa intensa fioritura – un altro volume introduttivo (Dressel 1996) era stato pubblicato pochi anni prima – faceva pensare all'antropologia storica come a una disciplina ancor giovane, dunque ancora in parte magmatica ed eterogenea, ma in via di consolidamento e unificazione nei suoi metodi e nei suoi obiettivi. Leggendo questi e altri testi più o meno coevi non si tardava in realtà a rendersi conto che il quadro era più complesso: il mio libro si apriva con un capitolo che si domandava se per antropologia storica si dovesse intendere una nuova disciplina o piuttosto un terreno di frontiera tra discipline diverse (Viazzo 2000: 3-27), non mancavano coloro che distinguevano tra antropologia storica e storia antropologica (Kalb, Marks, Tak 1996), e non era senza significato che gli autori dei due volumi introduttivi in tedesco fossero entrambi storici per formazione e collocazione accademica, mentre gli autori dei due libri in italiano si presentavano primariamente come antropologi. Una rapida ricognizione era sufficiente per rivelare l'esistenza di situazioni che variavano moltissimo da un paese all'altro in ragione delle specificità delle diverse tradizioni di studi etnologici e antropologici, delle relazioni che antropologia e storia avevano intrattenuto nel corso del xx secolo, dei rapporti anche di potere instauratisi tra “nuova storia” e storia tradizionale, e così via (Dressel 1996: 229-77; van Dülmen 2000: 5-31; Viazzo 2000: 4-10).

Uno dei problemi con cui l'antropologia storica doveva confrontarsi, in Italia ancor più che in altri paesi, era la sua scarsa istituzionalizzazione. Ma proprio in quegli anni la riforma universitaria avviata nel 1999 sembrò aprire la strada al pieno riconoscimento accademico, consentendo da una parte la creazione di corsi di laurea "triennali" e specialistici imperniati sullo studio dell'antropologia culturale e dell'etnologia<sup>1</sup>, e dall'altra favorendo convergenze interdisciplinari in precedenza impraticabili. A Torino – il caso che conosco meglio per esperienza personale – i nuovi corsi di laurea in "Comunicazione interculturale" (triennale) e in "Antropologia culturale e etnologia" (specialistica) videro la confluenza di un buon numero di storici con dichiarati interessi antropologici, ansiosi di infrangere finalmente anche a livello didattico le barriere che avevano fino a quel momento separato le due discipline. Questa stessa atmosfera ho ritrovato in un articolo di Angelo Romano (2010) che ricostruisce sulla base di testimonianze orali, osservazione partecipante e fonti scritte il cammino della riforma universitaria alla Sapienza Università di Roma, concentrando l'attenzione sugli effetti che la riforma stessa ha avuto sull'insegnamento dell'antropologia. Per le evidenti somiglianze con quanto avvenuto a Torino mi ha particolarmente colpito la testimonianza di Renata Ago, una storica, che fu la prima presidente del nuovo corso di "Teorie e pratiche dell'antropologia":

Ricordo che il primo anno c'era un grande entusiasmo. Sentivamo di essere parte di un progetto e all'inizio di una grande avventura. L'antropologia stava finalmente acquisendo visibilità e consolidandosi in un corso di laurea (Romano 2010: 65).

Purtroppo la speranza di intensificare e affinare gli scambi, di formare studenti ugualmente a loro agio sul versante storico e su quello antropologico e in grado di fondere creativamente evidenze, metodi e sensibilità, è stata in questo decennio severamente frustrata dalla rigidità burocratica e organizzativa che le università italiane hanno sperimentato. Al di là dell'esito, non sempre all'altezza delle aspettative e delle speranze, di questi esperimenti italiani di collaborazione tra storici e antropologi, l'antropologia storica continua tuttavia a presentarsi come un terreno di frontiera e di scambi dai quali si presume che entrambe le discipline debbano trarre vantaggi reciproci, anche se a ben guardare si tratta spesso di scambi asimmetrici, e talvolta neppure di scambi o prestiti di cui entrambe le parti sono pienamente consapevoli. È su questi scambi e su queste situazioni di frontiera che intendo concentrarmi in questo breve scritto, nel quale vorrei suggerire che occorre prestare attenzione, oltre che ai rapporti tra discipline, anche a quelli meno scontati che in più di un senso si possono definire rapporti intergenerazionali.



Vorrei a questo proposito partire da un articolo di John Davis, apparso nel 1980 con il titolo *Social Anthropology and the Consumption of History*, e in particolare da alcuni passaggi a cui mi sono già richiamato in altre occasioni (Viazzo 2000: 132-6; 2002: IX-X), ma che vorrei rileggere da un'angolazione lievemente diversa. Prendendo spunto dalla pubblicazione di tre volumi di orientamento almeno parzialmente storico da parte di antropologi con esperienze di terreno in Europa (Cole, Wolf 1974; Silverman 1975; Schneider, Schneider 1976), Davis notava che, sebbene gli autori di questi libri si fossero cimentati in più o meno estese ricerche d'archivio, i dati originali attinti da queste fonti primarie avevano minore importanza di quanto era stato invece spigolato dalle fonti secondarie, giungendo alla conclusione che «le possibilità di matrimoni tra le due discipline, per non parlare di una piena unificazione dei due clan» fossero piuttosto limitate (Davis 1980: 536). E questo non tanto a causa di serie incompatibilità teoriche, quanto piuttosto per la scarsa familiarità degli antropologi con i metodi della ricerca storica e per vincoli professionali e di tempo che assegnavano di fatto a storici e antropologi ruoli molto diversi di consumatori e produttori: «tranne che in rarissimi casi», scriveva Davis (1980: 520-1),

oggi giorno si ha il tempo di acquisire una qualificazione professionale solo in una disciplina, e di condurre solo un tipo di ricerca; che si sia storici produttivi che leggono antropologia, o antropologi produttivi che leggono storia, si è produttori in una disciplina, consumatori nell'altra.

Anche quando si fosse arrivati a questi faticosi matrimoni, tuttavia, con tutta probabilità il connubio si sarebbe rivelato meno produttivo di quanto sarebbe stato auspicabile dal momento che gli esponenti delle due discipline, suggeriva l'antropologo britannico (1980: 535), «continuano a proporre matrimoni che non sono solo interdisciplinari ma anche intergenerazionali»:

anthropologists often have a slightly antique air when they venture to produce a little history of their own: they plan their production on the historians' models of twenty years before [...]. Similarly, it must be said, some historians, asking anthropological questions about the past, seem to have Frazer or Boas in mind more than, say, Evans-Pritchard or Geertz; but it does seem to be the case that, because practitioners continue to propose marriages which are not only interdisciplinary but intergenerational as well, they will continue to fail to exploit to the full the vigor and explanatory potency of the prospective spouse.

Come già Evans-Pritchard (1962) nella sua famosa conferenza su *Anthropology and History*, Davis rivolge i suoi rimproveri innanzitutto ai suoi colleghi antropologi, i quali, quando erano stati costretti a produrre un po'

di storia in proprio, si erano ispirati ai modelli ormai metodologicamente e tecnicamente obsoleti rinvenuti in lavori scritti una ventina di anni prima da storici della generazione precedente, anziché emulare storici come Sabeen, Le Roy Ladurie, Laslett o Wrigley, che avevano di recente legato i loro nomi alle “rivoluzioni tecniche” (demografia storica, storia quantitativa) su cui Davis molto insiste. Ma al pari di Evans-Pritchard, anche Davis non risparmia critiche agli storici, anch’essi rimproverati per la loro propensione a ricercare rapporti interdisciplinari con l’antropologia di un Frazer o di un Boas anziché con quella di un Evans-Pritchard o di un Geertz.

### **Antropologia storica e storia antropologica**

Facendo ripetutamente ricorso a metafore relative a matrimonio e riproduzione, nel 1980 Davis lamentava che un interesse non sostenuto da adeguata competenza avesse dannosamente spinto gli antropologi a importare metodi e orientamenti storiografici antiquati e gli storici a farsi guidare da teorie ormai abbandonate dagli antropologi. Ci si può domandare se nei trent’anni che ci separano dall’articolo di Davis le cose siano cambiate.

Uno sviluppo sicuramente impreveduto da Davis è stato rappresentato dalla crescita massiccia del numero di antropologi che si sono avventurati a produrre storia in proprio: nei soli anni Ottanta, e pur restringendo il censimento ai lavori in lingua inglese, i libri e articoli classificabili come “storici” scritti da antropologi di formazione sono stati stimati in poco meno di trecento (Kellogg 1991). A due decenni di distanza sarebbe utile verificare se, e in che forma e misura, questa propensione di un buon numero di antropologi a farsi storici in prima persona persista e come sia distribuita tra le diverse generazioni.

Ci si deve anche chiedere se gli storici e gli antropologi (o magari uno soltanto dei due clan) abbiano avviato al problema denunciato da Davis, e siano oggi più attenti a leggere quanto viene prodotto, al di là del confine disciplinare, da studiosi “contemporanei”, della loro generazione. O, forse, se storici e antropologi si leggano ancora. Commentando alcuni contributi allora recenti di antropologi storici di formazione antropologica, Anton Blok – anch’egli antropologo, e uno dei pionieri dell’antropologia storica negli anni Settanta – nel 1992 osservava polemicamente che i loro lavori facevano riferimento

primariamente alle idee di altri antropologi, i nomi di alcuni dei quali sembrano essere di rigore in gran parte della teoria antropologica contemporanea; la presentazione di queste credenziali lascia poco spazio per gli storici, che appaiono sulla scena principalmente come semplici fornitori di fatti relativi al passato (Blok 1992: 123).

Non si può dunque escludere che tra gli antropologi, anche tra coloro che si definiscono antropologi storici, si stia manifestando una tendenza a leggere i lavori degli storici meno di quanto non si facesse negli anni Settanta o Ottanta. E lo stesso potrebbe valere per gli storici.

Sarebbe bene anche valutare se gli incontri e gli scambi tra antropologia e storia della seconda metà del Novecento abbiano portato al costituirsi di un unico campo di indagine condiviso da antropologi e storici, oppure – come hanno sostenuto Don Kalb, Hans Marks e Herman Tak (1996: 6) – all'emergere di «almeno due problematiche chiaramente distinguibili»: da una parte l'*antropologia storica*, frutto degli sforzi di rinnovamento compiuti da antropologi desiderosi di uscire da una crisi che attribuivano in parte non trascurabile all'indifferenza dell'antropologia post-malinowskiana per la dimensione diacronica; dall'altra la *storia antropologica*, obiettivo programmatico di storici che cercavano un antidoto al positivismo e allo strutturalismo imperanti non solo all'interno della storia tradizionale ma anche nella più recente storia sociale e una via di fuga di fronte al crollo imminente della “grande narrativa” della modernità e della modernizzazione. Paradossalmente, notano Kalb, Marks e Tak (1996: 6-7), mentre gli storici trovavano ispirazione per il loro progetto nell'etnografia classica prodotta dagli antropologi, questi ultimi si rivolgevano alla storia «precisamente per cercare gli strumenti di cui avevano bisogno per superare questa etnografia classica»<sup>2</sup>.

Nella ricostruzione proposta da Kalb, Marks e Tak, i pur fitti scambi intercorsi tra storia e antropologia nella seconda metà del Novecento non si sarebbero tradotti in un programma comune, e neppure in un vero e proprio incontro: sembra a loro più giusto parlare di un incontro mancato tra studiosi che perseguivano finalità diverse e si muovevano in direzioni opposte, assumendo come propria guida – per quanto riguarda gli storici – etnografie che gli antropologi consideravano ormai antiquate e di cui stavano mettendo in evidenza i limiti e le rischiose implicazioni epistemologiche. È una ricostruzione che richiama immediatamente il giudizio severo espresso da Renato Rosaldo nei confronti di *Montaillou*, il celebre studio di etnografia storica di Emmanuel Le Roy Ladurie (1975) pressoché unanimemente salutato al momento della sua pubblicazione come rivoluzionario, ma che a Rosaldo (1986: 77) appare invece «più fuori moda che innovativo», proponendo uno stile di descrizione etnografica e di analisi antropologica «already old-fashioned in its homeland – as so often happens with borrowings both intercultural and interdisciplinary»<sup>3</sup>. Come abbiamo visto, un'analoga seppur speculare propensione a mutare modelli storiografici antiquati veniva peraltro rimproverata da John Davis agli antropologi. L'atteggiamento fortemente critico che si ritrova

nelle pagine tanto di Davis quanto di Rosaldo conduce fatalmente a porci un ulteriore quesito, che mi pare per molti versi fondamentale: siamo certi che i “matrimoni intergenerazionali” siano sempre così dannosi e portino inevitabilmente alla infertilità paventata da Davis? Ovvero, volendo riformulare il quesito in termini un po’ diversi, siamo certi che storici e antropologi appartenenti a generazioni non vicinissime a noi non abbiano nulla di buono da offrire?

La questione è complessa, e si presta facilmente a semplificazioni pericolose: occorre in particolare non perdere di vista le ambiguità del concetto di “generazione”, soprattutto quando si parla di studiosi appartenenti alle stesse coorti per nascita e formazione accademica (si pensi, ad esempio, a Eric Wolf, Clifford Geertz, Fredrik Barth e Marshall Sahlins, tutti nati tra il 1923 e il 1930), ma le cui posizioni teoriche possono essersi significativamente e ripetutamente modificate, talvolta lungo un arco di mezzo secolo. Mi sembra tuttavia che nei termini in cui è stata posta da Davis la questione sia sufficientemente chiara, almeno provvisoriamente, e vorrei ritornarci agganciandomi a un saggio molto stimolante in cui Berardino Palumbo (2006) abbraccia posizioni che per alcuni aspetti si avvicinano a quelle di Davis. Dopo avere riconosciuto il proprio debito nei confronti di Giovanni Levi e più in generale della microstoria, e avere dedicato alcune pagine penetranti all’uso retorico e strategico che i microstorici hanno fatto dell’antropologia e dei riferimenti a opere di antropologi come *diacritici* – per usare il termine barthiano (Barth 1969: 14) – al fine di differenziarsi da altri storici, Palumbo passa a sostenere che

nel fare dell’antropologia una decisiva fonte di dialogo e d’ispirazione, buona parte dei microstorici abbiano però assunto una postura regressiva: le prospettive prese a riferimento raramente erano quelle a loro contemporanee né, soprattutto, quelle che, nel giro di un decennio, avrebbero radicalmente rinnovato metodologie e teorie antropologiche (2006: 253).

E ancora:

il confronto con l’antropologia tende a spostare l’attenzione dei microstorici sul passato della disciplina, piuttosto che sulla sua contemporaneità. Lo sguardo non è quello di scienziati sociali che dibattono in uno spazio concettuale comune, ma quello di specialisti di un’altra disciplina, la storia (2006: 268).

È interessante notare come rilievi critici in parte simili nei confronti di alcune correnti storiografiche che pure hanno avuto (e esibito) contatti frequenti e intensi con l’antropologia – quali la *new cultural history* di Lynn Hunt (1989) e quella che Charles Tilly (1978: 210) ha chiamato *retro-*

*spective ethnography* – siano stati sollevati da Kalb, Marks e Tak, secondo i quali, come si è visto, queste correnti sarebbero approdate a una storia antropologica che diverge dall'antropologia storica nei suoi intenti e nel prendere ispirazione da uno stile di ricerca etnografica di cui, sul versante antropologico, si cercava allora di individuare e superare i limiti. Questi antropologi esentano tuttavia dalle loro critiche i microstorici, e segnatamente Levi (Kalb, Marks, Tak 1996: 6-8), mentre a parere di Palumbo (2006: 273) «la storia antropologica dei microstorici evita di confrontarsi in maniera sistematica con i contemporanei tentativi antropologici di dare vita ad un'antropologia storica». Anche l'aver privilegiato come interlocutrice, ancora negli anni Ottanta, l'antropologia sociale transazionalista di Barth, Bailey e Boissevain<sup>4</sup>, non avrebbe giovato: «gli studiosi legati alla microstoria, pur strizzando l'occhio all'antropologia interpretativa, si rivolgono all'interazionismo degli anni Sessanta-Settanta» (Palumbo 2006: 282).

### **Modelli obsoleti e fecondità interdisciplinare**

Il quadro che Palumbo (2006: 293) ci offre a conclusione del suo saggio è quello – alquanto cupo, e appena rischiarato da una fioca speranza espressa nelle ultime righe del suo scritto – di

una comunicazione bloccata, parziale, frammentaria, ormai occasionale tra antropologia e (micro) storia. Finita da tempo l'epoca degli innamoramenti e dei facili fraintendimenti, evitata con attenzione la possibilità di dialogo reale sui pur numerosi problemi comuni, restano i nodi irrisolti, le incomprensioni, le diversità di vedute e aspirazioni.

Una delle principali cause di questo stato di cose è, a suo parere, il disinteresse (e la conseguente ignoranza) degli storici nei confronti degli sviluppi che hanno molto mutato il volto dell'antropologia negli ultimi decenni. Questa sordità degli storici alle nuove voci che si levavano all'interno dell'antropologia (ma probabilmente vale anche il viceversa) non ha certo favorito le relazioni tra i due clan, per riprendere l'immagine di Davis, e ha reso ancor più difficile quella confluenza di storia sociale e antropologia in un unico spazio concettuale che pure, come Palumbo giustamente nota, pareva essere uno degli intenti dichiarati della microstoria.

È evidente, in queste considerazioni di Palumbo non meno che in quelle già ricordate di Kalb, Marks e Tak, il rammarico di fronte alla mancata o incompleta convergenza delle due discipline sulle tematiche e sulle nuove sensibilità teoriche che hanno contraddistinto l'antropologia negli ultimi decenni. Altrettanto evidente è il fastidio con cui gli antropologi

vedono l'uso spesso grossolano – da parte, oltre che degli storici, di altri non antropologi (sociologi, demografi, giuristi) – di concetti e metodi che l'antropologia ha abbandonato. Come ho peraltro già dichiarato in altra sede (Viazzo 2010: 337-8), commentando il libro di Adriana Destro e Mauro Pesce (2008) su *L'uomo Gesù*, confesso tuttavia di provare un certo disagio di fronte alla comprensibile ma non sempre giustificabile tendenza all'interno delle singole discipline – non solo l'antropologia – a relegare frettolosamente in soffitta, perché appaiono irrimediabilmente superate, e dunque del tutto fuori moda, delle teorie e delle metodologie che invece, al di là dei confini disciplinari, sembrano rivelarsi ancora vitali quando addirittura non dimostrano di godere di una fecondità invidiabile.

Un esempio viene, a mio parere, proprio da libri come quelli di Destro e Pesce o di altri studiosi della storia religiosa del mondo antico che possono essere più o meno direttamente ricondotti al *Context Group*: gli autori non sono certamente ignari degli sviluppi recenti dell'antropologia, ma nel corso della loro ricerca decidono di estrarre di volta in volta dall'armamentario antropologico quelli che sembrano essere i concetti e i metodi più pertinenti, non necessariamente i più recenti. In questo ricordando il caso ancora esemplare, anche se ormai un po' lontano nel tempo, di Andrejs Plakans (1984: VIII-IX), che al momento di licenziare un suo libro sull'antropologia della famiglia e della parentela in Europa tra il 1500 e il 1900, pur essendo ottimo conoscitore della più recente *network analysis*, scriveva nondimeno:

though aware of various “schools” of kinship interpretation among anthropologists, I have found British structuralism particularly suggestive because of the types of historical kinship evidence that initially presented seemingly formless problems in my own specialized research. Adopting some of the organizing concepts proposed by A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, S. H. Nadel and others helped me to see what the problems were, though not always to find answers to them.

Si potrebbe proseguire con numerosi altri esempi. Un caso indubbiamente complesso e dai tratti sfuggenti, ma che non credo gli antropologi possano non riaprire, è quello del binomio onore/vergogna, su cui si è impennata a lungo la ricerca antropologica sul Mediterraneo: ripudiato dagli antropologi a partire dagli anni Ottanta, il binomio sopravvive e addirittura prospera nei lavori degli storici, soprattutto negli studi sul mondo antico (Horden, Purcell 2000: 485-523; Osiek 2008). Così come dal campo di studi costituito dal mondo antico ci giunge un libro di Cristiano Viglietti, che offre non pochi spunti di riflessione. L'obiettivo dell'autore è di ritornare su alcuni aspetti dell'economia romana di età arcaica «impiegando un metodo d'indagine di tipo antropologico-eco-

nomico», nella convinzione che «la tradizione di studi sull'economia antica potrebbe trovare grande giovamento e rinnovamento dal confronto con teorie sviluppate in ambito antropologico durante gli ultimi decenni» (Viglietti 2011: 9). A ben vedere, tuttavia, queste teorie antropologiche che permettono di «cambiare le domande» da rivolgere alle fonti antiche (Viglietti 2011: 68), risultando in tal modo innovative nello studio dell'economia di Roma arcaica, non sono così recenti: i tre autori a cui Viglietti più si richiama sono infatti il Sahlins di *Cultural and Practical Reason* (1976), il Geertz di *The Interpretation of Cultures* (1973) e addirittura – si è tentati di dire – il Polanyi di *Trade and Market* (1957), dunque studiosi e libri appartenenti a generazioni e a “coorti di pubblicazione” non giovanissime<sup>6</sup>.

Ma c'è di più. Nel dare avvio a un'indagine che il sottotitolo del libro ci tiene a designare come antropologica, Viglietti (2011: 58-9) rivendica la legittimità di usare gli strumenti dell'antropologia, e di fare antropologia, anche per chi è costretto a scendere solo «virtualmente» sul campo:

Il metodo antropologico-culturale [...] non è evidentemente retaggio e prerogativa esclusiva degli antropologi che lavorano sul campo e si occupano di popoli ancora esistenti. Anche chi studia società storiche, e lavora principalmente sulle fonti scritte, può giovare ampiamente dei risultati e delle tecniche di approccio che derivano dall'etno-antropologia.

Questa rivendicazione solleva una serie nutrita di questioni che non è possibile qui neppure sfiorare, ma che non possono essere eluse da chi cerchi di comprendere quali rapporti siano esistiti, esistano attualmente e dovrebbero forse esistere tra antropologia e storia. Riprendendo alcune osservazioni già formulate altrove (Viazzo 2010: 336), non mi sembra tuttavia inutile ricordare che le relazioni tra le due discipline hanno conosciuto un andamento assai altalenante. Fino alla prima guerra mondiale i contatti tra antropologia e storia (soprattutto del mondo antico) erano stati assidui, ma subito dopo la fine della guerra la centralità rapidamente acquisita dalla ricerca sul terreno e la corrispondente svalutazione di ogni forma di antropologia “da tavolino” sono tra i fattori che più contribuiscono ad allontanare le due discipline per quasi mezzo secolo. Negli anni Sessanta e Settanta il pendolo oscilla ancora: da una parte, infatti, gli antropologi avvertono l'insufficienza di indagini di campo puramente sincroniche; dall'altra, parecchi storici iniziano a cercare aiuto nei modelli analitici dell'antropologia e delle altre scienze sociali. In seguito, però, dapprima l'interpretativismo geertziano e poi la ventata postmodernista hanno contribuito a generare, sul versante antropologico, una propensione a sottolineare l'importanza della voce



nativa raccolta direttamente dall'etnografo sul campo e a identificare etnografia e antropologia. Di qui una più o meno dichiarata ostilità nei confronti della comparazione e una malcelata diffidenza verso ogni estensione per analogia a terreni lontani nello spazio e nel tempo delle indicazioni emerse dai particolari terreni di ricerca in cui gli etnografi hanno lavorato. Lavori come quelli di Viglietti impongono agli antropologi di domandarsi se questa diffidenza sia giustificata.

## Note

1. I corsi di laurea di indirizzo etno-antropologico istituiti in Italia in quegli anni furono una dozzina, tanto di primo quanto di secondo livello. Per un censimento e un'analisi si veda Viazzo (2008: 14-22).

2. Per una più recente e ampia elaborazione di questi temi da parte dello stesso gruppo di studiosi si veda Kalb e Tak (2005).

3. Tra le non molte voci di dissenso nei confronti di *Montaillou* al momento della sua pubblicazione in Francia o della comparsa della traduzione inglese nel 1978 va peraltro ricordata quella di James Clifford (1979), che da poco aveva completato il suo dottorato (in storia) a Harvard. Le critiche si sono invece moltiplicate (per esempio, Sponsler 1992; Biddick 1995: 23-5) sulla scia del saggio di Rosaldo. Sul dibattito a distanza tra Le Roy Ladurie e Rosaldo, e sull'importante intervento di Carlo Ginzburg (1989), si veda Viazzo (2000: 126-30). Non è forse inutile aggiungere che anche un autorevole estimatore come Charles Tilly (1978: 212-3), pur definendo *Montaillou* «a joy and a revelation», riteneva tuttavia che volumi come quelli di Le Roy Ladurie e altri pionieri «francesi o francofilo» dell'etnografia storica «non illustrassero una reale *convergenza* di storia e antropologia» e non portassero contributi innovativi alla teoria e alla pratica dell'antropologia, limitandosi a coltivare una porzione di terreno antropologico non solo limitata ma per certi versi anche stagnante («in some regards a backwater»).

4. Sulla predilezione per il transazionalismo da parte di alcuni almeno dei maggiori esponenti della microstoria italiana si vedano in particolare Levi (1992) e Grendi (1994), e per un sintetico inquadramento Viazzo (2000: 160-2).

5. Su questo gruppo di studiosi, costituitosi a partire dagli anni Ottanta con l'obiettivo di valersi delle scienze sociali nell'interpretazione biblica, si vedano (oltre al sito del gruppo stesso: <http://www.contextgroup.org/>) i bilanci storiografici di Dvorak (2007) e Elliot (2008).

6. È appena il caso di ricordare la forza straordinaria degli stimoli che sta offrendo oggi all'antropologia economica (Caillé, Laville 2007; Hart, Hann 2009) il lavoro ancor più vecchio di Polanyi sulla *Grande Trasformazione* (1944).

## Bibliografia

- Barth, F. 1969. "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, ed. by F. Barth, pp. 9-37. London: Allen & Unwin.
- Biddick, K. 1995. Becoming Ethnographic: Reading Inquisitorial Authority in "The Hammer of Witches". *Essays in Medieval Studies*, 11: 21-37.
- Blok, A. 1992. "Reflections on 'Making History'", in *Other Histories*, ed. by K. Hastrup, pp. 121-7. London: Routledge.



- Caillé, A. & J.-L. Laville 2007. Actualité de Karl Polanyi. *Revue du MAUSS*, 29: 80-109.
- Clifford, J. 1979. Naming Names. *Canto: Review of the Arts*, 3, 1: 142-53.
- Cole, J. W. & E. R. Wolf 1974. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New York: Academic Press.
- Davis, J. 1980. Social Anthropology and the Consumption of History. *Theory and Society*, 9, 3: 519-37.
- Destro, A. & M. Pesce 2008. *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*. Milano: Mondadori.
- Dressel, G. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien-Köln: Böhlau.
- Dvorak, J. D. 2007. John H. Elliott's Social Scientific Criticism. *Trinity Journal*, 28, 2: 251-78.
- Elliott, J. H. 2008. From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973-2005. *Biblical Theology Bulletin*, 38, 1: 26-36.
- Evans-Pritchard, E. E. 1962. "Anthropology and History", in Id., *Essays in Social Anthropology*, pp. 46-65. London: Faber & Faber.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Ginzburg, C. 1989. "L'inquisitore come antropologo", in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Pozzi, R. & A. Prosperi, pp. 23-33. Pisa: Giardini.
- Giusti, S. 2000. *Antropologia storica*. Roma: Ei Editori.
- Grendi, E. 1994. Ripensare la microstoria?. *Quaderni Storici*, 29, 2: 539-49.
- Hart, K. & C. Hann 2009. "Introduction: Learning from Polanyi", in *Market and Society: The Great Transformation Today*, ed. by Hann, C. & K. Hart, pp. 1-16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horden, P. & N. Purcell 2000. *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell.
- Hunt, L. (ed.) 1989. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Kalb, D., Marks H. & H. Tak 1996. Historical Anthropology and Anthropological History: Two Distinct Programs. *Focaal*, 26-27: 5-13.
- Kalb, D. & H. Tak 2005. "Introduction: Critical Junctions – Recapturing Anthropology and History", in *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, ed. by Kalb, D. & H. Tak, pp. 1-27. Oxford: Berghahn Books.
- Kellogg, S. 1991. Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists, 1980-1990. *Social Science History*, 15, 4: 417-55.
- Le Roy Ladurie, E. 1975. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard.
- Levi, G. 1992. "On Microhistory", in *New Perspectives on Historical Writing*, ed. by P. Burke, pp. 93-113. Oxford: Polity Press.
- Osiek, C. 2008. Women, Honor, and Context in Mediterranean Antiquity. *Hervormde Theologies Studies*, 64, 1: 323-37.
- Palumbo, B. 2006. "Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e

- antropologia”, in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. Revel, pp. 251-300. Roma: Viella.
- Plakans, A. 1984. *Kinship in the Past. An Anthropology of European Family Life, 1500-1900*. Oxford: Blackwell.
- Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Polanyi, K., Arensberg, C. M. & H. W. Pearson (eds.) 1957. *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe (IL): The Free Press.
- Romano, A. 2010. Studying Anthropology in the Age of the University Reform. *Social Anthropology*, 18, 1: 57-73.
- Rosaldo, R. 1986. “From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor”, in *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by Clifford, J. & G. E. Marcus, pp. 77-97. Berkeley: University of California Press.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, J. & P. Schneider 1976. *Culture and Political Economy in Western Sicily*. New York: Academic Press.
- Silverman, S. 1975. *Three Bells of Civilization. The Life of an Italian Hill Town*. New York: Columbia University Press.
- Sponsler, C. 1992. Medieval Ethnography: Fieldwork in the European Past. *Assays: Critical Approaches to Medieval and Renaissance Texts*, 7: 1-30.
- Tilly, C. 1978. Anthropology, History and the “Annales”. *Review*, 1, 3-4: 207-13.
- van Dülmen, R. 2000. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Köln-Wien: Böhlau.
- Viazzo, P. P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Viazzo, P. P. 2002. Antropologia, storia, storia locale nelle Alpi: qualche considerazione introduttiva. *Annali di San Michele*, 15: VII-XXVI.
- Viazzo, P. P. 2008. *Anthropology and Ethnology in Italy: A Preliminary Report*, preparato per il convegno *Anthropology in Spain and Europe: Facing the Challenges of European Convergence in Higher Education and in Research*, Madrid, 2-6 settembre 2008 (disponibile sul sito [www.ucm.es/info/.../Paolo\\_Viazzo\\_Anthropology\\_Ethnology\\_in\\_Italy.pdf](http://www.ucm.es/info/.../Paolo_Viazzo_Anthropology_Ethnology_in_Italy.pdf)).
- Viazzo, P. P. 2010. Un libro “fuori moda”. *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 32, 2: 334-8.
- Viglietti, C. 2011. *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*. Bologna: il Mulino.

# Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana

Berardino Palumbo  
*Università degli Studi di Messina*

## Premessa

Per quanto in alcune tradizioni di studio a partire dai primi anni Ottanta del secolo scorso gli spazi di lavoro comune tra storici e antropologi si siano fatti più numerosi e intrecciati, qui, in Italia, uno dei centri della tradizione storiografica occidentale, un'analoga condivisione, a volte auspicata, sembra più difficile da realizzarsi<sup>1</sup>. In un saggio di qualche anno fa (Palumbo 2006), limitatamente all'esperienza microstorica, provavo a riflettere su alcune ragioni teoriche di una simile difficoltà. Attraverso un'analisi dei concreti modi in cui la tradizione microstorica italiana aveva impostato un proprio rapporto con l'antropologia sociale, mi era parso infatti di poter affermare che alcuni importanti nodi teorici che avevano agitato l'antropologia (statunitense innanzitutto) a partire dai primi anni Ottanta del Novecento, fossero stati in qualche misura elusi proprio nel momento in cui si rivendicava la necessità di costruire un comune spazio-campo di lavoro tra storia e scienze sociali (Levi 1990; Grendi 1994). Il passaggio dall'azione alla pratica, dai contenuti più o meno formalizzati della prima ai modi, agli stili performativi (le "poetiche sociali", Herzfeld 1997) che connotano le seconde, dall'astratto soggetto dell'individualismo metodologico ad esseri umani concreti che incorporano tattiche (alla De Certeau) e *habitus* (alla Bourdieu); e quindi ancora la centralità del corpo, dell'incorporazione e delle dinamiche di genere, il carattere pervasivo, diffuso e decisivo (anche sul piano epistemologico e conoscitivo) dei rapporti di potere e la necessità di una costante critica categoriale, il definitivo imporsi di una specifica attenzione antropologica per lo stato nazionale e la connessa necessità di problematizzare nozioni consolidate come "modernità", "disincanto", "tradizione", "parentela", "famiglia"; e quindi, in-

fine, lo snodo della rappresentazione storiografica ed etnografica, troppo spesso implicitamente eurocentrica, insieme al problema dell'autorialità, mi sembravano aspetti del dibattito antropologico che, nodali negli stessi anni in cui in Italia prendeva corpo la vicenda microstorica, erano, almeno in parte, restati ai margini della sensibilità sia dei microstorici che di altre, più istituzionali, storiografie. I temi che provavo a sottolineare, dunque, erano gli stessi che solo quattro anni dopo sarebbero stati individuati su le "Annales" da Michel Naepels (2010) nel presentare un numero monografico dedicato ai rapporti tra antropologia e storia. Problemi che, del resto, erano stati messi in campo in antropologia fin dalla prima metà degli anni Ottanta (anche) a partire dai dibattiti intorno alla nozione di "storia" suscitati dai lavori di Wolf (1982) e Sahlins (1985): che tipo di storia (e di antropologia) ricostruiamo e scriviamo, raccontata da chi (quali autori) e per conto di chi (per quali istituzioni, a partire da quali implicite idee sul tempo, lo spazio, la modernità, la razionalità, lo Stato) e dunque aderendo a quali regimi di temporalità e di storicità, attraverso quali idee sull'*agency* umana, sul "sé" (degli "attori sociali" e di chi pensa di poterne rappresentare le pratiche)?<sup>2</sup>

All'interno di tale "turn to history" (Kelly, Kaplan 1990: 120) realizzati nell'antropologia nord americana a partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, l'analisi delle pratiche rituali e cerimoniali ha giocato un ruolo centrale. Messi da parte modelli funzionali e strutturali, lo studio del "rito" e dei processi rituali, infatti, oltre a richiedere agli antropologi un'attenzione puntuale alla ricostruzione di specifiche realtà storiche (Taussig 1980; 1987; Comaroff 1985; Comaroff, Comaroff 1991; 1997; Ortner 1989; Kertzer 1998), ha implicato un'attenta riflessione sui modi in cui le forme rituali rendono possibili particolari modulazioni della processualità (Lincoln 1989; Handelman, Shamgar Handelman 1990; Sahlins 1983; 1985; 1990; Ortner 1990; Boyarin 1994) e, quindi, ha introdotto al centro dell'agenda di ricerca la consapevolezza che gli stessi rituali siano eventi con una propria specifica storia (Petrarca 1988; Kelly, Kaplan 1990; Bloch 1986; 1989; Fine 1994; Niola 1995; Molinié 1996; Abercrombie 1998). Sul versante storiografico, poi, proprio l'analisi di cerimoniali e rituali ha rappresentato uno spazio nel quale l'ispirazione proveniente da classici lavori antropologici (Van Gennep, Hertz, Mauss, Evans Pritchard, Gluckman, Turner, Geertz) e il loro concreto utilizzo hanno giocato un ruolo considerevole. Si tratta di uno spazio complesso che non ha senso qui provare a delineare nemmeno per grandi approssimazioni, tante sono le sedimentazioni e le linee di ricerca che lo compongono<sup>3</sup>. In questo scritto, essendo interessato ad approfondire l'analisi di alcune connessioni tra rituale, storia e memoria a partire da materiali provenienti da una ricerca etnografica di lunga durata in un contesto siciliano, intendo assumere

un'attitudine operativa e dialogica, piuttosto che esclusivamente critica, nei confronti del rapporto tra storia e antropologia. A questo scopo vorrei in maniera preliminare seguire da vicino una singola, specifica tradizione di studi storiografici sul rito e il cerimoniale, sensibile al dialogo con diverse letture antropologiche e attenta a mostrare come «i rituali pubblici siano agenti storici che formano piuttosto che rappresentare i rapporti di potere» (Visceglia 2002: 20), o, con le parole di Angelo Torre (1995: 64), interessata a comprendere come il rituale, assumendo la forma di un "patto sociale", sia:

un intenso momento di scambio che non si limita a ribadire il peso relativo delle singole figure sociali. Esso le plasma, e conferisce legittimità alla loro azione nel villaggio: per tutti, per il chierico, come per i laici, il momento rituale assume il significato di un'occasione da cui tutti i partecipanti traggono la reciproca e rispettiva legittimazione.

Maria Antonietta Visceglia (2002: 17-51), nell'introdurre la sua analisi del cerimoniale pubblico a Roma in età moderna, ricostruisce una genealogia di questa prospettiva di studio, individuandone il punto iniziale nei lavori di Kantorowicz (1989) e di alcuni suoi allievi (Giesey 1987) e uno snodo decisivo negli studi dedicati da Trexler (1991) e Muir (1984) alla dimensione rituale nella vita pubblica fiorentina e veneziana durante il Rinascimento. Pur nella loro diversità, questi lavori sono accomunati, secondo Visceglia (ivi: 24-5) dall'esigenza – poco sentita nella storiografia italiana fino ad anni recenti – di fare dell'analisi della dimensione cerimoniale, religiosa e simbolica uno dei punti di osservazione privilegiati per riflettere sui rapporti tra sovranità, modernità e costruzione dello Stato. In tale prospettiva il cerimoniale pubblico e il rituale divengono dei campi di lotta all'interno dei quali il potere monarchico, quello ecclesiastico e i diversi corpi che compongono le realtà d'Antico Regime competono, con esiti, ritmi e fratture diversi da contesto a contesto, per la definizione di diritti, prerogative, identità (Visceglia 2002: 27)<sup>4</sup>.

Il campo rituale e cerimoniale appare centrale in epoca moderna anche quando lo si osserva, per così dire, "dal basso" della "società dei corpi" – e non più dai suoi vertici politici, come fa la tradizione di studi cui si riferisce Visceglia. All'interno di una più generale cultura politica in cui opera «una concezione giurisdizionale del potere» che «definiva le sfere giuridiche e politiche del singolo, di fronte alle quali il potere doveva assumere un atteggiamento passivo e conservativo» (Torre 1995: XIV), la dimensione religiosa:

non è soltanto espressione della credenza e della teologia, né tantomeno di generiche mentalità o sensibilità collettive, ma costituisce un sistema normativo, in

alcuni campi prioritario rispetto a quello istituzionale in senso stretto. La religione è diritto, e crea diritti (ivi: xv).

Nel “cattolicesimo corporativo”, Visceglia (2002: 27) – tanto a livello del cerimoniale pubblico regale, papale e cittadino, quanto al livello di quella che Bill Christian (1981), molti anni fa, aveva chiamato “local religion” – definisce le pratiche rituali strumenti attraverso i quali dichiarare, rivendicare, competere per il riconoscimento di *status*, prerogative e diritti; strumenti che giocano, quindi, un ruolo decisivo nella produzione di spazi (sociali, economici, amministrativi, fiscali, devozionali, identitari) quotidiani<sup>5</sup>.

## Il contesto

Ho iniziato a lavorare sui rituali festivi a Militello in Val di Catania nell’ottobre del 1994 e, vivendo stabilmente in paese dai primi mesi del 1995 fino al settembre del 1997, ho continuato ad interessarmi con una certa attenzione del luogo e dell’intera area almeno fino al 2009. Il lavoro sul campo ha avuto inizio all’interno di un progetto comune tra storici (Franco Benigno, Lina Scalisi) e antropologi (Maria Minicuci e me) delle Università degli Studi di Messina e Catania, elaborato a partire dalle suggestioni che la ricerca storiografica (di storia sociale, politica e di demografia storica) chiaramente poneva ad un’indagine di taglio antropologico. La complessa vicenda del paese – più o meno diecimila abitanti nel 1994, con un’economia prevalentemente, ma non esclusivamente agricola – e in parte la sua vita quotidiana ancora agli inizi degli anni Novanta del xx secolo sembravano connotate da una marcata contrapposizione, di carattere insieme rituale e politico-fazionale tra due parrocchie (*partiti*, nel lessico locale) rivali (quella di San Nicola-Santissimo Salvatore, e quella di Maria Santissima della Stella). L’invito rivolto dai colleghi storici – che stavano seguendo, tra le altre cose, anche il dipanarsi nel tempo (dal xvii al xix secolo) di una simile contrapposizione – a noi antropologi era quello di lavorare insieme, intrecciando dati e prospettive. Per varie ragioni, in parte legate alla stessa strutturazione del campo politico e cerimoniale locale, in parte connesse con le diverse modalità di praticare il “terreno” (e l’archivio), il lavoro in comune non si è rivelato possibile e quindi, al di là di alcune occasioni di dialogo, nel corso degli anni ha prodotto esiti differenziati<sup>6</sup>. Dato l’inestricabile rapporto che, come vedremo, lega la pratica del conflitto rituale al racconto della storia del conflitto tra le due parrocchie-*partiti* – al punto che il racconto della storia del conflitto è una delle pratiche decisive nella produzione dello stesso – all’antropologo sul campo è toccato occuparsi della memoria delle vicende della “lite” (*u jocu*, secondo un’espressione a volte adoperata a Militello), delle modalità

attraverso le quali la lotta tra le due parrocchie rivali viene narrata, delle concrete pratiche di manipolazione di carte d'archivio, testi scritti, oggetti (d'arte, di devozione) "antichi" e, dunque, fare dello studio delle pratiche, delle poetiche e delle politiche locali della "storia" un punto centrale della propria analisi del contesto cerimoniale.

### Un *frame* giurisdizionale

A Militello, come in altre realtà siciliane, italiane e mediterranee<sup>7</sup>, i rituali festivi, o meglio i processi di ritualizzazione festiva si svolgono all'interno di un *frame* (di un "contesto per l'azione", si potrebbe dire con Houseman, Severi 1994) che, al seguito della letteratura storiografica sopra ricordata, possiamo definire di tipo giurisdizionale<sup>8</sup>. Quello giurisdizionale è, ancora oggi e da almeno quattro secoli, un *frame* capace di catturare oggetti, eventi, azioni, sentimenti e di inscriverli in uno scenario nel quale le pratiche e i loro significati vengono ritualizzati (ossia perdono una parte almeno della loro intenzionalità a favore di una più marcata formalizzazione: Humphrey, Laidlaw 1994; Bloch 2005). Esso fornisce le coordinate spazio/temporali e concettuali a partire dalle quali la ritualizzazione può essere messa in atto e, quindi, fa sì che le pratiche (gli oggetti, gli eventi, le situazioni) ritualizzate possano acquisire (o anche perdere) valore di dichiarazione/costruzione/contestazione di *status*, prerogative, diritti all'interno di spazi collettivi che esse stesse contribuiscono a definire.

Prendiamo, tra i molti possibili esempi, un momento di tensione verificatosi nel corso della festa della Madonna della Stella del 1996. Una bottega di alimentari, ubicata nella piazza del castello dove il Comitato festa di Santa Maria organizza la proiezione di un ciclo di film durante i quindici giorni festivi (1-16 settembre), richiede, con successo, alle autorità comunali il permesso di restare aperta dopo le ore 21.00, proprio durante le proiezioni. Quello che, ad un occhio esterno, può apparire un fatto del tutto irrilevante, in quei giorni festivi del '96 si trasformò in un evento capace di muovere le passioni e le azioni di molti attori sociali. I membri del Comitato *marianese*, che durante la proiezione gratuita dei film vendevano panini imbottiti, nella concessione fatta dalle autorità comunali vedevano un preciso attacco al proprio consolidato "diritto" di esercitare un quasi-monopolio sul commercio minuto in alcuni specifici spazi e momenti festivi. Se, dal loro punto di vista, la concessione fatta dall'assessore al Commercio era un chiaro segno dell'ostilità dell'intera Giunta nei confronti di Santa Maria, la richiesta avanzata da un commerciante per molti anni accondiscendente con le prerogative del Comitato nascondeva, invece, qualche trama dell'avverso Comitato-*partito* di San



Nicola. Era comunque un attacco contro il quale reagire con decisione: dopo alcuni tentativi, falliti, di giungere ad un accordo con le autorità e di convincere il commerciante a recedere dalla sua richiesta, gli uomini del Comitato iniziarono un'opera di boicottaggio della bottega e dei suoi prodotti, invitando tutti i devoti a non comprare da chi offendeva in quel modo la Madonna<sup>9</sup>.

L'aspetto che qui più interessa sottolineare è che nei commenti degli uomini di Santa Maria la vicenda *da putia* (della bottega) veniva vissuta, e quindi ricordata, "citata" (Bloch 2005) e raccontata come l'ultima di una serie storica di aggressioni messe in atto nei confronti delle prerogative della parrocchia di Santa Maria da parte dei membri del *partito nicolino*. Aggressioni di varia natura, tra cui anche quelle contro i privilegi economici goduti dalla festa della Madonna. Sappiamo, infatti, come già nel 1446 e fino ai primi anni del XX secolo, in occasione della festa della Madonna della Stella, si tenesse in paese una fiera, in origine di concessione regia (Bresc 1986: 366). La fiera, che si svolgeva nel piano e cimitero della chiesa di Santa Maria della Stella, era franca da dazi e chi vi interveniva pagava solo l'affitto del suolo (o dopo il 1693 di una loggia) alla chiesa mariana, che raccoglieva gli introiti attraverso le figure di due "procuratori nobili", di nomina baronale. Vari bandi promulgati con regolarità nel corso dei secoli qualche giorno prima della fiera, oltre a garantire l'immunità criminale e fiscale a quanti vi intervenivano, stabilivano un esplicito divieto di commercio in paese a chiunque, forestiero o locale, non lo esercitasse nel piano e sagrato della chiesa della Stella<sup>10</sup>. Nel corso del Settecento, con l'acuirsi delle tensioni giurisdizionali tra le due parrocchie, e in particolar modo nel periodo che va dalla soppressione del titolo parrocchiale nella chiesa di Santa Maria, nel 1788, alla riattivazione dello stesso nel 1874, l'esercizio di un simile diritto e, quindi, la riscossione e l'utilizzo dei relativi introiti, hanno costituito tra i punti di maggiore frizione tra i cleri delle due parrocchie rivali (cfr. Scalisi 2001: 115).

Quando ancora nel 1874 – con il processo per la riapertura della chiesa della Madonna della Stella svoltosi a Roma presso la Sacra congregazione dei riti – o nel 1910 – epoca in cui monsignor Pio de Bono Damaso, vescovo di Caltagirone in visita pastorale a Militello viene aggredito nella sagrestia di San Nicola da una folla inferocita e tenuto sotto assedio per due intere giornate – i cleri delle due parrocchie rivali, con i rispettivi devoti raccolti in due opposti *partiti*, continuano a giocare la loro lotta giurisdizionale, anche in Sicilia la società d'*Ancien Régime*, con la sua articolazione in corpi giuridicamente differenziati e giurisdizionalmente connessi, è scomparsa<sup>11</sup>. Nonostante questo e nonostante il fatto che, soprattutto dopo il 1812, i mutamenti socio-economici, l'azione dello Stato e la maggiore apertura all'esterno avessero oramai consolidato, nell'isola,



l'esistenza di uno spazio pubblico di tipo nazionale ed europeo<sup>12</sup>, in numerosi contesti locali, non solo di paese, le *élites* e il "popolo" non sembrano riuscire a fare a meno della dimensione cerimoniale, con le sue sedimentate connotazioni giurisdizionali, per rappresentare/costruire/contestare in pubblico *status* sociali, rivendicazioni politiche e attitudini morali<sup>13</sup>. È in questo senso, dunque, che – osservando la reazione dei componenti di un Comitato festa all'apertura di una bottega nello spazio/tempo cerimoniale sul finire del xx secolo – sostengo che quella reazione continui ad iscriversi in un *frame giurisdizionale*. Con una simile espressione intendo un "contesto per l'azione", composto, da un lato, da pratiche che rivendicano/attribuiscono/contestano *status* e diritti, le cui antiche e sedimentate valenze giuridico-normative risultano oggi piuttosto vaghe per i singoli attori sociali, ma che non di meno, essendosi incorporate nel corso di almeno quattro secoli, continuano ad avere la forza di spingere ad agire, di produrre passioni e inquietudini. Intendo, però, soprattutto uno scenario sostanziato da una complessa e ampiamente condivisa trama di narrazioni orali relative ad episodi di conflitto tra le due chiese-*partito*, spesso sostenuta dalla manipolazione performativa e retorica di oggettisegno ("concreta": Faubion 1995) provenienti dal passato (oggetti d'arte e di devozione, pale d'altare ed elementi architettonici), la produzione e la riproduzione di scritti di storia locale legati alle vicende dello scontro tra *nicolini* e *mariani*, la scrittura di documenti polemologici e la connessa pratica degli stratificati archivi locali, il riutilizzo e la rilettura in chiave interna di scritti scientifici (antropologici, storiografici e storico-artistici). Dire, dunque, che, un evento-azione come quello della bottega si iscrive in un *frame giurisdizionale* significa anche sottolineare come esso, connettendosi ad altri eventi-azione dalle analoghe valenze rivendicative ed emotive che lo individuano come "evento", contribuisce alla perpetuazione nel tempo del *frame* stesso.

### Ritualizzazione

Se, con Humphrey e Laidlaw (1994: 3):

il rituale è un modo specifico attraverso il quale un'azione, e probabilmente ogni tipo d'azione, può essere realizzata. Una "teoria del rituale", dunque, è un rendere conto della trasformazione di un'azione attraverso la ritualizzazione,

allora le pratiche e le emozioni suscitate dall'inserimento di vicende come quella *da putia* nel *frame giurisdizionale* si producono in maniera quasi automatica, svincolata – almeno in parte – da motivazioni soggettive e tendono a svolgersi secondo schemi, modi di fare e stili performativi formalizzati. Esse sono pratiche (emozioni e passioni) ritualizzate. Riprendendo

l'analisi di Houseman e Severi (1994), per molti versi complementare a quella di Humphrey e Laidlaw, si può quindi sostenere che all'interno del contesto per l'azione di tipo giurisdizionale la ritualizzazione festiva (in particolare quella delle feste patronali e della Settimana Santa) rende possibile sia la polarizzazione-condensazione di specifiche relazioni sociali (cooperazione/competizione; inferiorità/eguaglianza/superiorità; autonomia/dipendenza; maschile/femminile), sia una loro peculiare metamorfizzazione (che implica, da parte degli attori sociali, l'acquisizione, l'incorporazione, la messa in atto e la trasmissione di "modi di fare" – di poetiche sociali, di stili performativi – centrati sulla sfida, l'aggressività, la forza, l'ironia).

Anche in questo caso un esempio può aiutarci a mettere a fuoco il punto in questione. Arturo, commerciante all'epoca cinquantenne e presidente del Comitato di San Nicola nel 1996, nei quindici giorni della festa del Santissimo Salvatore (11-25 agosto) ebbe più occasioni di scontro con il parroco. All'interno di una forte accentuazione delle tensioni con il Comitato della festa della Madonna (1-16 settembre), Arturo aveva chiesto al parroco di impedire che il palco del cantante *marianese* fosse collocato proprio all'ingresso di una delle due scalinate di accesso alla chiesa di San Nicola. Insieme a tutti quelli del suo Comitato, Arturo riteneva questa una provocazione imposta dai *mariani* nel corso degli anni Settanta del secolo scorso, quando quel *partito*, compenetrato nella DC locale, controllava la vita politico-amministrativa del paese e riteneva fosse il momento di interrompere questa pratica. Il parroco però non aveva dato ascolto alle sue sempre più pressanti richieste. Caso volle che il giorno prima dell'esibizione del cantante per la festa di Santa Maria morisse un'anziana donna, appartenente ad un'antica famiglia *nicolina*. Di norma, il funerale si svolge un giorno dopo la morte di una persona, dando così il tempo di comporre e vegliare in casa il cadavere. Svolta la funzione funebre in chiesa, il feretro, dopo aver percorso la navata centrale della chiesa, viene fatto uscire dalla porta della navata di destra e, quindi, viene fatto scendere dalla corrispondente scalinata. Quella volta, però, l'imminenza della festa della Madonna spinse il parroco ad affrettare i tempi e a celebrare il rito funebre nel tardo pomeriggio dello stesso giorno del decesso. Inoltre, data la presenza del palco *marianese*, il feretro dovette scendere dalla scalinata opposta a quella normalmente adoperata, cosa che suscitò le proteste risentite dei familiari dell'anziana defunta e dei membri del Comitato *nicolese*. Il giorno dopo le esequie e a qualche ora di distanza dall'esibizione del cantante, Arturo, in stato di evidente agitazione, affrontò pubblicamente il parroco nel piazzale di San Nicola affollato di gente, aggredendolo verbalmente: "Ce l'avia ditto a Voscienza che poteva sempre succedere qualcosa. Chidda avia diritto a mòriri da *niculisi*" ("Quella aveva il diritto di morire da nicolese"). Il

tono fu molto duro, la postura di Arturo, che si fermò a pochi centimetri dal sacerdote, decisamente aggressiva. Alle spalle del presidente, in un semicerchio, con sguardo e postura minacciosi, una decina dei più devoti membri del partito *nicolino*. Il parroco, in imbarazzo e chiaramente intimorito, provò a dire che la responsabilità, se mai, era del sindaco che aveva concesso il permesso. Poi si allontanò in tutta fretta. Altri uomini in piazza assistettero allo scontro senza intervenire; dopo si raggrupparono in piccoli capannelli e iniziarono a discutere animatamente. “E ca sii, nni imu ddocu e scippamu u palco, come ni ficimu nel ’57” (“Forza, andiamo lì e sradichiamo il palco, come facemmo nel ’57”), disse a voce alta qualcuno dei più infervorati. Per un attimo sembrava che la situazione potesse degenerare, poi prevalse l’invito alla calma di altri esponenti del partito *nicolino* presenti in piazza. In effetti, l’8 settembre del 1957, in seguito ad una serie di eventi interni al rituale festivo, e dei quali, come vedremo più in là, il *frame giurisdizionale* e, quindi, il rituale conservano ancora memoria (Palumbo 2001a; 2009), i *nicolesi* sollevarono dal suolo il palco sul quale si sarebbe dovuta esibire una banda musicale in occasione della festa della Madonna della Stella, lasciandolo cadere rovinosamente al suolo. Ne seguì una rissa che coinvolse centinaia di persone. In una situazione di tensione conflittuale (giurisdizionale) i fatti della *balata* del ’57 vengono immediatamente evocati a sostegno di una possibile azione di forza. Le emozioni e le passioni provate in quell’occasione da alcuni degli uomini presenti in piazza, raccontate, “citate” (Bloch 1995; 2005) nel corso degli anni ai più giovani, possono replicarsi, venendo inserite in una trama di analoghi eventi e situazioni ramificata nel tempo e rivissuta passionalmente di volta in volta. Le emozioni si polarizzano: ci si contrappone ai *marianesi* e al parroco che in questo momento si immagina essere dalla loro parte / ci si unisce tra *nicolesi*, che dovrebbero agire insieme; ma ci si contrappone anche tra *nicolesi* (favorevoli o contrari ad un gesto di forza) lungo una linea di divisione interna, formalizzata e chiamata “*partito e contra partito*”, che produrrà di lì a qualche giorno una più diretta e violenta aggressione fisica nei confronti del parroco durante una “mangiata” in campagna (Palumbo 2009); si prova a ribadire la superiorità di una parte sull’altra, attraverso la manipolazione di oggetti-segno concreti; si dà prova di forza e di mascolinità. L’azione, diventata sfida tra partiti nel momento in cui si iscrive nel *frame giurisdizionale*, attraverso la ritualizzazione si fa aggressiva acquisendo uno stile performativo formalmente violento.

### Archivi e conflitto

Tempo (precedenza/posteriorità; continuità/discontinuità) e spazio (precedenza/successione; vicinanza/lontananza; centralità/marginalità) sono

dimensioni centrali del contesto giurisdizionale, sia perché ne costituiscono in qualche modo l'ossatura retorico-performativa, sia perché, proprio per questo motivo, sono contemporaneamente oggetti della, e strumenti che operano la, competizione giurisdizionale (Palumbo 2004: 19). Da una simile considerazione derivano molteplici conseguenze. Se focalizziamo l'attenzione sullo scenario giurisdizionale, ossia, dal nostro punto di vista, sul "contesto per l'azione" all'interno del quale prendono forma le polarizzazioni e le metamorfizzazioni del processo di ritualizzazione, appare evidente che la produzione stessa di intere serie documentali e, più in generale, la gestione di alcuni archivi siano atti di natura giurisdizionale. Angelo Torre è tornato recentemente (2011) a sottolineare la centralità di questo punto per la comprensione delle dinamiche sociali, politiche, economiche alla base della costruzione degli spazi amministrativi nel Piemonte d'epoca moderna. Fin dall'inizio della ricerca a Militello mi è apparso evidente il carattere intimamente politico-giurisdizionale di molte delle fonti presenti negli archivi locali, così come anche delle complesse pratiche connesse alla frequentazione, alla gestione e all'accessibilità degli archivi (Palumbo 1996; 2003; 2004; 2009).

Una cospicua parte dei documenti presenti nei due archivi parrocchiali, ad esempio, sono compresi in due serie speculari composte da carte relative alla lite. Qui, tra l'ultimo quarto del Settecento e la seconda metà dell'Ottocento, alcuni sacerdoti del clero *nicolino* e *marianese*, a partire dall'esigenza di prepararsi per le cause che avrebbero portato alla soppressione della parrocchia di Santa Maria (1788) e alla sua riapertura (1874), dopo aver smembrato altre serie documentali (non solo ecclesiastiche), hanno iniziato a raccogliere, a ricopiare e, in alcuni casi, a falsificare documenti nei quali si rivendicavano diritti dell'una o dell'altra parte in lite, si descrivevano eventi di scontro tra i due *partiti* o si ricostruivano più o meno fantasiose "catene d'invenzioni" (Cabibbo 2000) dal valore manipolatorio e rivendicativo. Del resto, molte delle carte dei due archivi sono state oggetto di contesa tra i due cleri nel corso dei secoli. Dopo la chiusura della parrocchia di Santa Maria nel 1788, per decenni i parroci di San Nicola rivendicano, con scarsi risultati, il diritto di avere le carte contenute negli archivi della chiesa rivale: stati delle anime, registri battesimali, tutte le carte relative a fondazioni, cappellanie e rendite varie sono essi stessi oggetti e strumenti della dura contesa giurisdizionale (Scalisi 2001: 115). Nel 1910, come abbiamo visto, un Vescovo calatino in visita pastorale viene aggredito, picchiato e tenuto sotto assedio per quasi due giorni da una folla inferocita, che teme voglia portar via gli ori della statua del Santissimo Salvatore; la folla, però, è guidata dagli stessi sacerdoti del clero *nicolino*, che conoscono l'intenzione del prelado di far portare le carte della curia vicariale nella parrocchia di Santa Maria nella quale si è da

poco insediato il primo parroco dopo la riapertura del 1874. In un simile scenario non è affatto strano che ancora oggi l'accesso alle carte dei due archivi parrocchiali (e in parte minore anche di quello comunale), oltre ad essere consentito solo ad alcune persone legate all'una o all'altra parrocchia, vada sempre contrattato (anche da parte di un estraneo) con membri autorevoli delle due parti. Così come non è affatto casuale che chi lavora negli archivi locali sia sempre sorvegliato, osservato e che il suo operato, le sue "scoperte", vengano sempre commentati da parte dei membri dell'una o dell'altro *partito*.

### Ritualizzazione e memoria

Quando spostiamo il *focus* dell'analisi dal *frame giurisdizionale* al processo di ritualizzazione, ai suoi rapporti con la "storia" e alle *poetiche dello spazio/tempo* (ossia ai modi culturalmente costruiti e socialmente esibiti di praticare, raccontare, vivere i rapporti con il passato: Boyarin 1994) di concreti attori sociali nel contesto indagato, la constatazione che Tempo (e Spazio) possano acquisire valenze giurisdizionali ci mette nella condizione di comprendere che, in mondi come quello di Militello, ci si trova di fronte ad un "regime di storicità" (Hartog 2003) esso stesso ritualizzato. Possiamo provare a mostrare cosa questo significhi separando analiticamente due livelli che, di fatto, nei modi concreti di praticare la lotta giurisdizionale, la narrazione del luogo, della sua storia e il rituale festivo paiono comunque strettamente intrecciati. Su un primo piano, quello dei modi in cui il passato è raccontato ed esperito dai diversi attori sociali, la ritualizzazione della "storia" implica una focalizzazione sullo spazio locale, una polarizzazione esclusiva, esplicita a volte, implicita altre, sulle vicende della lotta tra le due parrocchie rivali, un continuo mescolamento e un costante supporto reciproco tra narrazione scritta e narrazione orale, e, infine, l'automatica assunzione di un preciso stile argomentativo-narrativo. Quando si è in una situazione (la visione di uno spettacolo pirotecnico, una riunione di un Comitato festa, o una discussione tra maschi adulti appartenenti all'una o all'altra parrocchia-*partito*) o in un momento (durante il periodo festivo compreso tra agosto e settembre) nei quali può scattare la focalizzazione giurisdizionale, il riferimento al passato diviene in qualche misura obbligato. Nel passato, infatti, e attraverso il passato e le sue tracce si ancorano (e quindi, in maniera opposta e complementare, si contestano) i fondamenti dei diritti e delle prerogative dell'una e dell'altra parte in lotta.

Ritrovare, ad esempio, murata in un ripostiglio di una chiesa della giurisdizione *nicolese* una statua di Madonna (di Monserrato) di fattezze quasi identiche a quelle della Madonna della Stella apre un acceso dibattito

tra membri dei due *partiti* sulla reale antichità (seicentesca o addirittura cinquecentesca) di quest'ultima – che i *marianesi* ritengono comunque sopravvissuta al terremoto del 1693 – e produce, da parte *nicolina*, un intensificarsi delle ricerche tra le carte d'archivio e tra i diversi scritti sul mondo locale per cercare di scoprire le ragioni della somiglianza e, quindi, mostrare che è l'attuale statua della Madonna della Stella – scolpita dopo quel terremoto – ad essere stata modellata a partire da quella di Monserrato, usata per un ristretto numero di anni come sostituto processionale dell'altra. O ancora, per una “guida turistica” (del territorio) *marianese* esibire con evidente orgoglio i capitelli e i fregi di finestra in stile normanno della chiesa di Santa Maria la Vetere (sopravvissuta al terremoto del 1693) è un modo per dichiarare la priorità cronologica, e quindi la matricità e la “maggiore dignità” della propria chiesa; mentre per un'analogia figura *nicolese* è la chiesa rupestre dello Spirito Santo, posta nelle vicinanze di quella della Vetere e sistematicamente ignorata dall'altra guida, il luogo topico dello spazio sacro locale, in quanto testimone della continuità del culto cristiano (basiliano) anche nel corso della dominazione musulmana, e, quindi, della priorità della propria chiesa, immaginata di rito greco, rispetto alla sia pur normanna chiesa di Santa Maria.

Come mostrano questi esempi, il passato chiamato in causa è fortemente selettivo, essendo tutto centrato sulle vicende della contrapposizione tra San Nicola e Santa Maria, continuamente rievocate e utilizzate per rendere conto di accadimenti, situazioni e tensioni del presente e, nello stesso tempo, per riprodurli. È quindi un passato ritualizzato, essendo insieme parte costitutiva del processo di ritualizzazione e contenuto del suo operare. Si tratta di un passato emblematico e paradigmatico, nel quale e attraverso il quale fondare (o smontare la pretesa di) prerogative, e nello stesso tempo performato, “citato” (Bloch 2005), manipolato secondo precise poetiche dello spazio/tempo. Inoltre, per quanto composto da materiali “storiografici” attinti attraverso una pratica continua e “indisciplinata” degli scritti e delle carte d'archivio, il racconto del passato ritualizzato non si adegua al tempo lineare delle serie storiografiche. Piuttosto – incorniciati nel *frame giurisdizionale* che ne fissa, attraverso una serie di dicotomie spazio/temporali (precedenza/successione, centralità/marginalità, vicinanza/lontananza, precedenza/posteriorità, continuità/discontinuità) le coordinate concettuali – i modi di dire e di “performare” il passato a Militello seguono una poetica di tipo metalessico, centrata sulla continua manipolazione e sulla sovversione delle – per noi normali – coordinate spazio-temporali.

Nelle sequenze narrative di un contastorie locale, di parte *nicolina*, i protagonisti di molte delle vicende raccontate sono, ad esempio, i “gre-

ci-ellenici-bizantini”. Così sono chiamate le famiglie che, in epoca greca classica giungono nel territorio di Militello per popolarlo; quelle che si nascondono dai soldati romani del console Claudio Marcello, anche loro giunti per occupare il territorio e che poi riappaiono solo dopo che i Romani hanno trovato un accordo sul nome da dare al paese; ed anche quelle che, sempre sopravvivendo in grotta alla presenza musulmana, sono presenti a Militello al momento dell’arrivo dei normanni e, quindi, continuano il culto cristiano in paese. O ancora i personaggi che popolano le diverse riproduzioni in LEGO del castello locale fatte da un anziano artigiano, *marianese*, sono tra di loro intercambiabili: un principe di inizi Seicento, presente in un castello, si trasforma, in un altro, in un barone ottocentesco, un omicidio del 1869 diventa un uxoricidio del 1400. Esempi, questi, di una poetica del tempo che manipola a suo piacimento gli assi cronologici, conservando, però, una precisa coerenza argomentativa, legata, ancora una volta, al posizionamento (*marianese* o *nicolino*) dell’enunciatore nella scena rituale: così come, nei racconti del contastorie, al di là delle diverse epoche storiche implicate, i “greci-ellenici-bizantini” sono uno strumento retorico che consente di ribadire la priorità cronologica e la continuità nel tempo/spazio della fazione *nicolina*, allo stesso modo, nei castelli del *bricoleur*-artigiano, tutti i personaggi rappresentati hanno a che vedere, in chiave negativa o positiva, con le vicende storiche della chiesa di Santa Maria della Stella.

Una simile poetica metalessica dello spazio/tempo può essere guardata anche attraverso un’analogia con la lettura dei rapporti tra struttura e dialettica (struttura, evento e storia) avanzata agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso da Lévi-Strauss. In questo modo si riesce forse a mettere a fuoco anche il secondo piano di senso legato all’affermare il carattere ritualizzato del regime storiografico locale, ossia la complessa dialettica esistente tra eventi “storici” e processi di ritualizzazione, e quindi tra memoria, rito e “storia”. Anche i *bricoleurs catalfaresi*, come quelli levistraussiani, manipolano, infatti, serie ristrette (se non proprio finite) di “tratti” (eventi, personaggi, luoghi, oggetti della storia locale) a partire da un’attenzione quasi parossistica a loro concreti dettagli, producendo così testi iconici ridondanti di senso e comunque organizzati da una precisa poetica (o, se si vuole, in termini levistraussiani, da una determinata strutturazione) della storia. Diversamente da coloro che, secondo Lévi-Strauss, partecipa(va)no di una cultura orale e pre-neolitica – e che quindi classificavano le relazioni del mondo sociale (la “serie derivata”) attraverso una riorganizzazione creativa e strutturalmente regolata di qualità concrete di un mondo naturale a sua volta organizzato in classificazioni (la “serie originale”: Lévi-Strauss 1979: 253) – il costruttore di castelli e il contastorie operano su e attraverso materiali



tutti iscritti nella sfera della cultura: *le loro sono manipolazioni poetiche di materiali "storiografici"*. Con queste persone ci troviamo nel cuore di una di quelle società centrate sulla storia, che Lévi-Strauss (*ibid.*: 253) considerava irrimediabilmente lontane da forme strutturali di ancoramento creativo-classificatorio alla natura, nella quale però i concreti attori sociali manipolano la "storia" in maniera simile ai modi in cui il *pensiero selvaggio* manipola la "natura". Anche in questo caso, infatti, l'operazione di articolazione/riarticolazione categoriale delle coordinate spazio/temporali ha carattere insieme simbolico e concreto. In maniera diversa dall'operare del *pensiero selvaggio*, le poetiche di manipolazione delle sequenze storiche non appaiono, però, centrate sulla metafora e/o la metonimia, ma su un continuo, costante mescolamento *metalessico* delle due figure e di ogni altra figura retorica. Nel modello del maestro francese, inoltre, il rito, tessendo e ritessendo quelle trame simboliche che il mito e la sua logica del concreto organizzano intellettualmente, le renderebbe operative e concretamente efficaci.

Posta in questi termini la questione della ritualizzazione del tempo passato e dell'intero regime di storicità locale ci appare immediatamente connessa ad un nucleo tematico stratificato, intorno al quale si addensano problemi che sono stati centrali nell'antropologia del rituale e della storia per oltre un decennio (1985-fine anni Novanta). La maniera insieme ritualizzata, paradigmatica e manipolatoria di trattare materiali "storiografici" propria del nostro caso siciliano rinvia, infatti, al tema affrontato da Marshall Sahlins in *Islands of History* (1985), dei rapporti tra struttura ed eventi e, più in generale alle numerose etnografie che hanno sviluppato l'iniziale riflessione levi Straussiana circa il carattere "dialettico" di ogni organizzazione "strutturale" della storia, e la natura "strutturale" di ogni dialettica storica. Da una diversa prospettiva, il regime di storicità ritualizzata appena descritto spinge poi ad interrogarsi sui rapporti tra pratica rituale e storia, tra ripetizione e innovazione, tra ciò che permane nel tempo e ciò, che nei riti, scompare, temi tra di loro connessi che sono stati affrontati, da prospettive teoriche diverse, tra gli altri, da Maurice Bloch (1986) nella sua analisi del rituale del battesimo regale dei Merina del Madagascar, da Jean Comaroff (1985) nello studio delle trasformazioni subite da alcune pratiche rituali femminili tra gli Tswana e da Francesco Remotti (1993), in Italia, nelle sue riflessioni su ciò che permane e ciò che scompare nei rituali regali di alcuni regni bantu interlacustri. Infine, la continua citazione di eventi di un passato ritualizzato nella narrazione "storiografica" locale e il costituirsi di catene d'eventi-segno, manipolabili lungo l'asse spazio-temporale, capaci di riprodurre analoghi eventi e emozioni simili, rinvia al problema dell'esistenza di una memoria rituale, affrontato da Carlo Severi in alcuni importanti lavori (1993; 2004).



Non posso qui seguire con la necessaria precisione analitica tutti i diversi percorsi interpretativi che si sedimentano intorno ad un tale snodo concettuale. Per quel che concerne la memoria, nel caso dei rituali festivi di Militello ci si trova in presenza di una precisa ritualizzazione della memoria individuale e condivisa (Palumbo 2004; 2009). Questa, però, diversamente da quanto mostrato da Severi per le tradizioni sciamaniche Cuna e, in generale amerindiane, non avviene in un contesto dominato dall'oralità, attraverso il supporto di tecniche comunicative pittografiche e visuali, ma in uno scenario in cui narrazione orale, trattamento poetico-metalessico di testi scritti (fonti d'archivio e scritture "locali") e tradizioni iconografiche operano in continua, reciproca interazione. La memoria ritualizzata, nel nostro caso, non è solo la memoria di specifici elementi del passato (il dominio dei bianchi, la trasformazione dell'indiano, nei casi studiati da Severi) che vengono iscritti nel rituale attraverso particolari modalità di comunicazione ed enunciazione. A Militello è la "storia" stessa ad essere ritualizzata, attraverso una continua opera di focalizzazione-selezione, metamorfizzazione, manipolazione. Questa memoria storico-rituale, inoltre, grazie al suo potersi (ancora) inscrivere in un più generale *frame giurisdizionale*, può essere continuamente riattualizzata, alimentando nel tempo la produzione e la riproduzione di (altri) eventi storico-conflittuali. Nel caso dei rituali festivi a Militello, quindi, è certo possibile dire, con Sahlins, che gli "eventi" sono tali solo in relazione a precise condizioni strutturali, ma diversamente da quanto avviene – almeno nella ricostruzione che ne fa lo studioso statunitense – nella vicenda del capitano Cook, non ci troviamo né in presenza di una coscienza storica (quella britannica) pienamente aperta alla dialettica e all'evenemenzialità, né tantomeno di fronte ad un pensiero mitico-strutturale che sussume l'evento all'interno delle proprie coordinate, tentando di annullarne gli effetti destrutturanti. Gli eventi, come abbiamo visto e come vedremo meglio, entrano nella pratica e nella "memoria rituale" conservando a pieno il loro carattere storico: sono cose che accadono, che le fonti, scritte, orali e iconografiche, testimoniano e che hanno effetti diversi su piani molteplici. Solo che per entrare nel rituale festivo gli accadimenti "storici" devono essere essi stessi prodotti all'interno di un *frame* ritualizzato (quello della contrapposizione giurisdizionale tra le due parrocchie), o comunque su di essi deve potersi applicare la focalizzazione giurisdizionale. Una volta che questo accade quegli eventi, sottoposti ad un processo di metamorfizzazione, polarizzazione e formalizzazione, diventano a loro volta eventi-segno all'interno di una storia ritualizzata (ossia di una peculiare ritualizzazione del tempo e dello spazio).

## L'“orologio rituale”

Rendendo possibile una tale, peculiare, modulazione di accadimenti “esterni”, i rituali festivi ammettono dunque continui cambiamenti al loro interno. Alcuni esempi, sia pur schematizzati, potranno aiutarci a meglio comprendere una tale dialettica. Ho fatto cenno nelle pagine precedenti alla vicenda della *balata* del 1957. Si tratta di un *affaire* assai complesso che ho analizzato con attenzione in altre occasioni (Palumbo 1997; 2009). Qui basta ricordare che tutto origina dall'apposizione, la sera del 7 settembre 1957, di una lastra di marmo all'ingresso della chiesa di San Nicola, lastra nella quale si ribadiva il titolo di Chiesa Madre della parrocchia di San Nicolò-Santissimo Salvatore. Il giorno dopo la statua della Madonna della Stella, uscita dalla sua chiesa e portata a spalle dai devoti del partito *marianese*, sarebbe dovuta entrare in quella chiesa, ricambiando la visita che, come ogni anno, la statua del Santissimo Salvatore aveva reso alla Madonna il 18 di Agosto. L'intenzione dei *nicolesi* era quella di scoprire la *balata* in segno di sfida verso gli avversari proprio al momento dell'ingresso in chiesa della statua della Madonna. Quelli di Santa Maria, però, scoperte le intenzioni dei *nicolesi*, decisero di “non cchianare (salire) a Santa Nicola” e di tirare dritto lungo il corso. Questa loro scelta – accompagnata da quella di compattare il maggior numero di persone possibile sotto e intorno la propria statua – causò la reazione del popolo di San Nicola, in attesa lungo le scale della loro chiesa e al suo interno, o affacciata ai balconi delle case adiacenti. Dopo una prima serie di scaramucce, posata la statua nella chiesa neutrale di San Benedetto, i *marianesi* ritornarono nella piazza principale, adiacente la chiesa di San Nicola, dove iniziarono gli scontri e le violenze reciproche che portarono alla distruzione del palco. Il fatto che più ci interessa qui è che da quel momento e fino ad oggi – salvo in alcune specifiche occasioni e mai comunque nelle date e nei momenti festivi consueti prima del 1957 – nessuna delle due statue e i due gruppi di devoti, l'8 settembre e il 18 di agosto ha più fatto visita alla chiesa rivale. Cogliamo qui il carattere bidirezionale del processo di ritualizzazione: attivatosi e dunque fissato un *frame* per l'azione di tipo giurisdizionale, il meccanismo rituale determina stati emotivi, azioni, provocazioni e reazioni che, spingendo determinate persone ad agire in un certo modo, produce una serie di eventi conflittuali. Questi, a loro volta, diventano parte del rituale festivo e ne determinano importanti cambiamenti che ad un primo sguardo sembrano permanere nel tempo (per oltre cinquanta anni). Il rituale festivo ha conservato e conserva traccia di altri analoghi eventi. L'8 settembre 1869, giorno della festa della Madonna della Stella, anche qui all'interno di uno scenario politico-rituale locale, regionale e nazio-

nale particolarmente intricato, una serie di scontri tra membri dei due *partiti* sconvolge il paese. Nel corso della mattina i portatori della statua della Madonna riescono a forzare un blocco tentato da dipendenti armati del barone a capo della fazione *nicolina* che intendevano far fermare la statua sotto il balcone di casa del barone per rendergli omaggio come si faceva da almeno trent'anni. Superato di corsa l'ostacolo, la statua della Madonna della Stella rientra nella sua chiesa, mentre i capi del partito marianese, posti non lontano dal balcone dove il barone è affacciato in attesa dell'omaggio, gli rivolgono gesti di scherno. Il pomeriggio gli uomini delle due fazioni si incontrano di nuovo, questa volta nella piazza del paese e negli scontri che ne nascono viene ucciso il ventitreenne figlio adottivo e figlioccio di uno degli uomini di spicco del *partito mariano*. Anche in questo caso il rituale produce una serie di eventi che vengono poi inglobati nel rituale stesso. Per oltre un secolo (1869-1977), ogni 8 di settembre i portatori della statua della Madonna hanno infatti percorso di corsa il tratto di strada che passa sotto il balcone del palazzo di proprietà della famiglia del barone. Questa volta, però, un'innovazione, entrata nel *frame* rituale in un preciso momento, esce dal rito: quando la famiglia del barone *nicolese* vende il palazzo e, quindi, l'appartamento corrispondente al balcone viene occupato da una famiglia *marianese*, la statua della Madonna della Stella riprende il suo procedere lento.

Se la dinamica che si innesca in questi casi appare sufficientemente chiara (il determinarsi di un contesto per l'azione di tipo giurisdizionale produce "eventi" rituali che, a loro volta, entrano nel, ed escono dal *frame* rituale), più difficile sembra cogliere regolarità interne alla dialettica tra formalizzazione e innovazione, tra replica ed evento, tra citazione e azione. Solo alcuni tra gli innumerevoli accadimenti prodotti dal rituale si re-inscrivono in esso, divenendo così "eventi" che si sedimentano nello spazio-tempo di una "memoria rituale". Alcuni di questi, poi, entrano solo nella trama di narrazioni orali e scritte che avvolge la pratica rituale, mentre altri possono anche entrare a far parte della stessa azione rituale festiva divenendo momenti emblematici che occorre perpetuare e replicare. Infine, tra gli eventi dei quali i protagonisti dell'agire rituale decidono di "performare" il ricordo, alcuni si fissano per lunghi periodi, altri invece hanno un carattere più episodico. Se restiamo sul piano dei contenuti (sociali, culturali, politici) degli eventi e delle contingenze diventa a mio parere difficile, e forse non molto utile, cercare di cogliere delle regolarità in processi tanto complessi. Solo un'attenta analisi contestuale, etnografica e storica potrà aiutarci a comprendere come avvenga, di volta in volta, il modificarsi nel tempo di aspetti della pratica rituale e, quindi, come e perché un accadimento si trasformi in

un evento e questo in una serie di successive repliche e citazioni formalizzate. Se invece spostiamo l'attenzione su piani formali più generali, si può sostenere con una certa ragionevolezza che per poter entrare e, quindi, permanere all'interno di una memoria rituale, un certo evento, una certa pratica, un certo gesto devono suscitare (o aver suscitato) nelle menti e nei corpi delle persone coinvolte emozioni pubbliche molto forti. Questo, però, non basta, visto che quelle pratiche riescono a suscitare emozioni e passioni negli attori sociali e, quindi a fissarsi nella sequenza rituale, solo quando a loro volta si inscrivono in un contesto performativo e operativo (un "contesto per l'azione") di tipo giurisdizionale, ossia, nel nostro caso, quando hanno direttamente a che vedere con la contrapposizione tra i due *partiti*-parrocchie. È dunque al rapporto tra ritualizzazione e *frame giurisdizionale* che occorre ritornare, in conclusione, per tentare di comprendere meglio la dialettica tra sedimentazione e variazione all'interno dell'agire rituale.

### Ritualizzazione e giurisdizione

Nel suo ultimo libro Angelo Torre, dopo averne sottolineato la centralità nel volume del 1995, torna a porre questo stesso problema quando affronta l'analisi di una serie di pratiche connesse con il taglio di diverse tipologie di rami di albero in boschi di proprietà signorile da parte di aggregazioni giovanili maschili in un centro dell'astigiano tra la metà del XVII e quella del XVIII secolo (Torre 2011: 253-81). Si tratta di pratiche rituali, che si svolgevano le notti dell'Ascensione e del Corpus Domini (ivi: 253-62), che coinvolgevano gruppi di maschi giovani organizzati in compagnie al comando di un *Abbà* e che, a seconda dell'occasione, implicavano il taglio di tipologie diverse di rami e un loro diverso utilizzo. Con la sua raffinata analisi Torre mostra come queste pratiche rituali, con le loro articolazioni e i loro specifici dettagli operativi, avessero in realtà precise valenze giurisdizionali e, quindi, come ciascuno di questi dettagli implicasse modi di agire (pratiche) attraverso i quali contrattare/costruire/rivendicare/contestare una trama densa e intricata di diritti di possesso che coinvolgeva la comunità locale, la parrocchia, i signori feudali e lo Stato sabauda. Torre (ivi: 273-5) ritiene, inoltre, che il rituale, al di là del possedere valenze giurisdizionali, fosse esso stesso un atto giuridico, situazionale, dialogico e che, in quanto tale, producesse la stessa serie documentaria che gli consente di descrivercelo. Soprattutto in questi passaggi la lettura di Torre mi sembra illuminante, capace di far dialogare analisi storiografica e sguardo etnografico e in grado di aprire nuovi e molteplici punti di contatto con gli studi antropologici di processi simili<sup>14</sup>. Quello che invece trovo meno condivisibile – dal punto di vista sia di

una riflessione antropologica intorno ai processi di ritualizzazione, sia di un'etnografia della pratica rituale – è invece l'esito conclusivo nel quale l'analisi di Torre sembra sfociare. Nel chiudere il capitolo su “possesso e fiscalità”, infatti, lo studioso descrive come, intorno agli anni Trenta del Settecento, il rituale della “Rama” venga preso all'interno del processo di separazione e autonomizzazione di sfere (mercato e tradizione, luogo e giurisdizione, proprietà e possesso) che lo Stato sabaudo sta cercando di imporre ai diversi protagonisti delle scene locali, allo scopo di costruire spazi e luoghi amministrativamente omogenei. In questo processo di costruzione di una modernità (anche) territorializzata, il rituale che fino a quel momento era stato insieme di pratiche dialogiche, contrattuali e situazionali dotate (solo?) di una consustanziale capacità giuridica, in quel preciso passaggio storico *«viene irrigidito e staccato dalla pratica e dal diritto: in altri termini viene folklorizzato»* (ivi: 279, corsivo mio). Le mie perplessità su questo passaggio non nascono certo dal constatare che l'intervento di un progetto politico statale e moderno riesca a scardinare l'intreccio di giurisdizioni, interessi, diritti e la trama di relazioni loro connessa, producendo una ristrutturazione/costruzione profonda degli spazi, e che quindi, in questo modo, il rituale possa perdere la propria connotazione giurisdizionale. Il problema sta piuttosto nel ritenere che il rituale, privato del *frame giurisdizionale*, diventi *automaticamente* qualcosa che è possibile chiamare “folklore”. Comprendo l'esigenza per così dire “genealogica” che guida in questo passaggio la tesi di Torre: egli ha bisogno di mostrare come l'insieme di significati che sul rituale – su quello specifico rituale, come su altri – si sarebbero poi agglutinati nel corso dell'Ottocento e del Novecento grazie anche all'azione di studiosi locali, folkloristi e anche antropologi costituisca uno strato “oggettivato” e recente che si sovrappone, impedendoci di coglierle nella loro complessità, ad un insieme di pratiche dotate di altre valenze e altri significati. E certamente concordo con l'idea (cfr. Palumbo 2009) che un'analisi genealogica della costruzione Otto-Novecentesca del “folklore” costituisca un passaggio necessario se si vogliono comprendere, in contesti europei, i valori che gli attori sociali attribuiscono alle proprie pratiche festive e rituali. Detto questo, però, a partire da quanto abbiamo visto emergere dal caso etnografico qui presentato e da quanto sappiamo sui processi di ritualizzazione, i rapporti tra diritto, rituale, memoria e processualità storica appaiono molto più complessi di quanto non possa lasciar immaginare la contrapposizione funzionale, concettuale e cronologica tra “rituale-diritto” e “rituale-folklore” cui il testo di Torre sembra fare riferimento. Immaginare da un lato un rituale pieno, fatto di pratiche dotate di efficacia giuridica e dall'altro un rituale oggettivato, schematizzato, e vuoto, riempibile con significati “folklorici” introdurrebbe nella complessità dei

processi che abbiamo osservato nelle pagine precedenti una dicotomia analiticamente insostenibile. Il processo di ritualizzazione, come sappiamo, può applicarsi su qualsiasi tipo di azione e implicare qualsiasi dimensione di senso: quella giuridico-normativa è indubbiamente una sfera di pratiche la cui analisi è decisiva per comprendere il rituale in contesti cristiani, europei o anche coloniali, sia di epoca moderna, sia anche – direi – nella contemporaneità. Ma non è certo l'unica: la metamorfizzazione delle pratiche e la polarizzazione dei loro significati – dimensioni proprie della formalizzazione rituale – non sempre e non ovunque si concentrano (solo) su aspetti giuridico-rivendicativi delle pratiche umane. Insomma il processo di ritualizzazione ha una propria autonomia ed una propria specificità rispetto alla sfera del diritto: il rituale può essere identificato seccamente con il diritto solo al prezzo di lasciarsi sfuggire la specificità dei processi che trasformano una qualsiasi pratica in una pratica ritualizzata. Inoltre, per quanto negli ultimi capitoli del suo libro Torre provi a seguire, in maniera dichiaratamente sperimentale e per l'area da lui studiata, l'estendersi nel tempo di quello che qui ho chiamato *frame giurisdizionale*, dall'insieme dei suoi lavori sembra potersi ricavare l'idea che, nella lunga durata storica, la destrutturazione della società corporativa propria dell'*Ancien Régime* abbia – in tempi e modalità diverse per ogni realtà storica – portato al collasso del quadro giurisdizionale, non più capace di fondare/questionare diritti, *status*, prerogative e, quindi, di rappresentare/costruire il mondo, i mondi sociali. Si comprende allora, in una simile prospettiva, come e perché il rituale, identificato con il diritto, sia destinato a perdere la propria centralità performativa e contrattuale, folklorizzandosi, da un lato, e secolarizzandosi dall'altro.

Il percorso da me seguito, in linea con una tendenza centrale nell'antropologia contemporanea (Asad 2003) segue, in questo, una diversa idea, meno linearmente weberiana della costruzione e dei significati della modernità. Abbiamo visto come in un centro siciliano, ma anche in un'area più ampia del nostro stato nazionale, del tutto partecipe dei processi della contemporaneità, quello che ho chiamato *frame giurisdizionale* operi come spazio di continua mediazione tra istanze sociali, politiche, economiche, identitarie molteplici e composite, fissando “contesti per azioni” che assumono con una certa facilità un carattere rituale. Il rituale festivo, quando si connette con tale quadro, può assumere (anche) precise valenze giuridiche (attribuisce diritti, contesta prerogative, rivendica e costruisce possesso), senza però mai ridursi ad esse. Perché questo possa avvenire occorre che siano messe in atto particolari poetiche dello spazio-tempo, che si diano specifiche modalità di *agency*, che si mettano in campo peculiari modi di costruzione del “sé”. Tutto questo, evidentemente, pone problemi ad una concezione disincantata della modernità/modernizzazione

e pone esplicitamente il problema, decisivo per un'antropologia politica della contemporaneità, di cosa si debba intendere per "modernità" e di come la si possa leggere.

Il problema del rituale, e più in generale della religione, continua dunque ad essere uno snodo concettuale decisivo in tutto questo. Sia il *frame giurisdizionale*, sia i rituali festivi che grazie ad esso possono avere valenza di diritto sono infatti totalmente interni ad una religiosità cristiana e cattolica. L'istituzione ecclesiale, attraverso il *frame giurisdizionale* fornisce un linguaggio di carattere "universale", normativo e dottrinale, attraverso il quale i diversi attori sociali possono contrattare, costituire, rivendicare e negare *status* e diritti. Linguaggio che è difeso con vigore e abilità dalla Chiesa e che si affianca, a volte, si sostituisce, altre, venendo spesso ricalcato da, diverse forme "laiche" di costruzione/rappresentazione dello spazio pubblico. Questo peculiare modo di dire e di fare lo spazio pubblico, le sue articolazioni e le sue asimmetrie, che certamente è connesso nella lunga durata alla cultura giurisdizionale e al cattolicesimo municipalista così finemente descritti dagli storici dell'epoca moderna, attraverso il complesso "orologio rituale" (Gruau 1999) proprio della liturgia e della teologia cattolica riesce, a sua volta, a sincronizzare una grammatica "universale" della società (gerarchia/eguaglianza, supremazia/subordinazione, aggregazione/scissione, solidarietà/confitto, precedenza/successione, precedenza/posteriorità) con concrete pratiche rituali capaci, in ogni singolo specifico contesto, di polarizzare (ossia condensare il senso) e metamorfizzare (e cioè esprimendo attraverso specifiche modalità della pratica) quelle stesse relazioni sociali.

### **Modi "dottrinali" e modi "immagινistici" di religiosità**

In una serie di lavori che nel corso dell'ultimo decennio hanno suscitato notevole interesse nell'antropologia del rituale, Harvey Whitehouse (2000; 2007; Whitehouse, Laidlaw 2004) propone una teoria che, in linea con una tendenza oramai consolidata, intende interrogarsi sui meccanismi cognitivi di base che sono a fondamento del processo di ritualizzazione<sup>15</sup>. Partendo da un'esperienza di terreno in Melanesia e ragionando a partire da un'ampia base comparativa, etnografica e storiografica, lo studioso britannico individua due differenti (divergenti) "modi di religiosità", caratterizzati da tipi diversi di rituali, da forme differenti di autorità, di solidarietà sociale e da modi divergenti di trasmissione. Da un lato avremmo una religiosità di "tipo immagινistico", propria di piccole comunità a solidarietà intensa, difficile da trasmettersi nel tempo e nello spazio, fondata su esperienze rituali molto forti, spesso drammatiche e violente, e per questo soggettivamente rielaborate, con scarsa presenza



di gerarchie e autorità. Dall'altro si troverebbe una religiosità di "tipo dottrinale", propria di società a solidarietà diffusa, gerarchizzate e con forme stabili di autorità religiosa, legate a pratiche rituali ripetitive e altamente standardizzate, poco coinvolgenti sul piano emotivo, ma facili da trasmettere all'interno di una continua ricerca di proselitismo. Whitehouse lega questi due modelli ideal-tipici a due diverse forme di memoria, proprie della mente umana, e quindi a specifici modi di trasmissione dei contenuti religiosi. Se, infatti, una religiosità di tipo immaginistico è resa operativa da rituali che attivano una memoria episodica difficile da trasmettersi al di fuori della specifica esperienza individuale, quella di tipo dottrinale attiverebbe e pescherebbe, al contrario, su una memoria semantica, più facilmente condivisibile e trasmettibile.

Non è questo il luogo nel quale affrontare con la necessaria attenzione critica la proposta teorica di Whitehouse che, come altre teorie antropologiche di carattere intermedio, ha il merito, e insieme il limite, di fornire versioni decisamente schematiche dei processi da comprendere e comparare. Qui può essere interessante sottolinearne solo alcune implicazioni utili per articolare ulteriormente la riflessione intorno ai rapporti tra rituale e giurisdizione. Whitehouse, che è certo consapevole del carattere arbitrario della polarizzazione e, quindi del fatto che molte tradizioni religiose mescolano dimensione "immagistica" e dimensione "dottrinale" (Whitehouse 2000: 11-2; 2007: 272-3), radicalizza l'opposizione allo scopo di cogliere quei tratti di base (comunicativi, cognitivi e sociali) che connoterebbero ognuno dei due modi. A questo scopo, dopo l'iniziale proposta del modello teorico, lo studioso britannico ha impostato un programma di lavoro esplicitamente comparativo, generalizzante, aperto al confronto con prospettive di ricerca storiografiche, archeologiche, oltre che, ovviamente, psicologiche e cognitive (Whitehouse 2007; Whitehouse, Laidlaw 2004; Whitehouse, Martin 2004). Osservando le proposte teorico-comparative di Whitehouse dal particolare posizionamento etnografico e storico della mia ricerca, colpisce, allora, l'assenza dal pur vasto spettro di casi presi in considerazione proprio della religiosità cattolica originatasi dalla Controriforma, con la sua ritualità universalista, dottrinale, quindi giurisdizionale, e nello stesso tempo teatrale, localizzata e dotata di forte carica emotiva. La possibilità di mettere in relazione questo tipo di scenario religioso, decisamente ben studiato da storici e antropologi, con il modello teorico proposto da Whitehouse sembrerebbe, invece, piuttosto interessante. L'idea che alcuni rituali attivino una memoria di tipo episodico, viva ed emotivamente coinvolgente, mentre altri mettono in moto una memoria semantica, più abitudinaria ed emotivamente meno accesa, può, a mio parere, essere utile per comprendere da un punto di vista meno usuale le pratiche festive tipiche del cattolicesimo post tridentino nelle quali sem-



bra realizzarsi un peculiare equilibrio tra i due diversi “modi di religiosità” immaginati da Whitehouse (2000). Se da un lato, infatti, la ritualità cattolica riesce a sincronizzare quelli che, seguendo il punto di vista “nativo” di Gruau (1999: 117), possiamo chiamare il ciclo “temporale” (la sequenza, insieme lineare e ciclica della liturgia) e quello “santoriale” (il susseguirsi, nel corso di un anno liturgico, di giorni dedicati ciascuno al culto di un santo), dall’altro è evidente che la forza emotiva dei rituali festivi pubblici (tanto in contesti “alti”, quanto in specifiche realtà locali) sia ben più ampia della capacità di presa emozionale di riti (una singola messa, un battesimo) e/o di periodi liturgici saturi di rituali (la Quaresima con la celebrazione del Quarantore, ad esempio) propri della liturgia cattolica. Al di là della compresenza di una dimensione “dottrinale” e di una “immaginicistica” – del resto ben chiara agli storici, agli storici dell’arte e agli antropologi della cristianità, interessati a comprendere su vari livelli i complessi rapporti tra immagini, devozioni, riflessione teologica e liturgia<sup>16</sup> – l’aspetto della ritualità cattolica che più mi sembra interrogare il modello proposto da Whitehouse è piuttosto quello legato al tipo di memoria implicato nei processi di trasmissione/attivazione delle pratiche rituali. Abbiamo infatti visto che in un paese della Sicilia il processo di ritualizzazione festiva produce passioni violente e forti emozioni. Si tratta, però, di una ritualizzazione che, lungi dall’essere episodica, segue ritmi temporali fissati da un ciclo (il ciclo *santoriale*, appunto), a cadenza annuale, a sua volta sincronizzato (Gruau 1999) con un calendario liturgico ripetitivo, parte di un quadro strutturato di credenze religiose e idee dottrinali. Sul ciclo *santoriale* e sulle concrete pratiche rituali le gerarchie ecclesiastiche hanno esercitato, ed esercitano tutt’oggi, un costante controllo, giocando esse stesse un ruolo centrale nella messa in atto di ogni singolo specifico evento rituale. Nello stesso tempo, però, la tensione e la costante dialettica tra azione delle strutture ufficiali della Chiesa Cattolica e pratiche rituali manipolatorie messe in atto dal mondo dei laici costituiscono un aspetto altrettanto decisivo della storia e dell’attualità della ritualità festiva. Il culto dei santi, come quello del Cristo e della Madonna, dal canto loro, si inscrivono in una memoria storica di lunga durata, distinta, ma non facilmente separabile, dall’azione istituzionale e dottrinale della Chiesa Cattolica. Nello stesso tempo questi culti hanno l’evidente capacità di costruire senso specifico ed emozioni peculiari in singoli specifici spazi sociali (dagli altari di giuspatronato fino al culto dei santi patroni nazionali), dando vita, tra le altre cose, a quelle che sono state correttamente indicate come forme di “religione locale” (Christian 1981). Questo continuo mescolamento di dimensioni “dottrinali” e “immaginicistiche”, liturgiche ed emozionali, universalistiche e locali, “semantiche” ed “episodiche” sembra connotare lo spazio rituale festivo e pubblico cattolico. Nel

caso qui considerato la possibilità che singoli specifici accadimenti diventino eventi ritualizzati, suscitando emozioni e passioni “religiose” e “politiche”, è inestricabilmente connessa al loro venire inseriti in un “contesto per l’azione”, in uno spazio di memoria sedimentata, istituzionalizzata, controllata dalla Chiesa e dotato di precise valenze liturgiche, normative, giuridiche e politiche. Le emozioni, le inquietudini politiche e rituali, che ciascun singolo episodio “immaginario” riesce a suscitare sono sempre parte di un *frame* più ampio, costruitosi nel tempo, istituzionalizzato e sostanziato da una densa sedimentazione di narrazioni, scritture, immagini, azioni. La reazione della parte *marianese* alla posa della *balata* del ’57, come quella dei membri del comitato festa *nicolese* del 1996 alla presenza del palco sotto le scale della propria chiesa, in quanto eventi ritualizzati interni al contesto festivo sono capaci di produrre emozioni forti e conseguenti posture violente. Questi episodi dotati, secondo il modello proposto da Whitehouse, di una qualità “immaginario”, possono, però, divenire eventi ritualizzati solo nella misura in cui si inseriscono in quello che ho chiamato il *frame giurisdizionale*. In questo modo essi assumono il carattere di “citazione” di altri eventi analoghi, di altre reazioni susseguitesi nel tempo, la cui memoria, come abbiamo visto, è ben lungi dall’essere “episodica”. In quest’ottica il *frame giurisdizionale*, costituito da un insieme di pratiche inscritte nella lunga durata, i cui significati possono essere poco evidenti agli attori sociali, può allora essere letto come un discorso, formalizzato e condiviso, che rende possibile articolare *routine* ed emozione, tradizione “dottrinale” e tradizione “immaginario”, memoria semantica e memoria episodica. Canalizzando la focalizzazione di alcune pratiche e delle emozioni da esse scatenate lungo determinati assi concettuali (asserzione, rivendicazione, contestazione di *status* e diritti) e la loro metamorfizzazione secondo determinati stili d’azione (aggressività, sfida, manipolazione, falsificazione), questo *frame* consente che le pratiche rituali si inscrivano in una trama, anch’essa ritualizzata, di narrazioni, di scritti, di memorie che sostanzia la vicenda conflittuale locale, rilanciandola e riproducendola nel tempo. In questo modo essa opera come supporto tecnico-mnemonico attraverso il quale prolungare nel tempo e diffondere nello spazio sociale determinate emozioni rituali. Agisce come una sorta di diapason in grado di prolungare, e in parte amplificare, la nota emozionale che, prodotta dall’azione rituale, a sua volta riproduce l’efficacia del rito. Il *frame giurisdizionale*, in altri termini, media tra la dimensione dottrinale e quella immaginario della religiosità nata dalla Controriforma, controllando la seconda attraverso la sua iscrizione in uno spazio pubblico organizzato e dicibile, e rivitalizzando continuamente la prima grazie alla forza emotiva dell’esperienza rituale. Esso ingloba le pratiche rituali festive facendo in modo che anche

i più minuti frammenti di azione rituale, quelli le cui valenze giuridiche, rivendicative e polemologiche sembrano sopite per sempre, non venendo espulsi dalla cornice, ma trattiene al suo interno, evocati, ricordati, citati, manipolati, possano ad un certo punto, in determinate circostanze, riacquisire una propria forza coinvolgente.

### Il vessillo conteso

Chi si recasse il prossimo 8 settembre a Militello per assistere alla giornata principale della festa della Madonna della Stella potrebbe notare il tricolore sventolare sul pennone del campanile della chiesa. Assente prima dell'1, giorno di apertura della festa, la bandiera verrà tolta la mattina del 17 di settembre, giorno immediatamente successivo alla chiusura della stessa. Negli anni in cui ho vissuto in paese, invece, il tricolore non sventolava sul campanile della chiesa di San Niccolò-Santissimo Salvatore. Il tricolore è, dunque, un elemento del rito e farlo sventolare una pratica rituale. Se chiediamo perché esso sia messo lì, le interpretazioni fornite saranno diverse: segnala che c'è la festa, si è sempre fatto così, ricorda che la Madonna è la patrona ufficiale del paese, o al contrario, da un punto di vista *nicolino*, è una delle "solite pretese mariane". In realtà la prima attestazione che abbiamo di una simile pratica risale al 1848. In occasione della rivoluzione siciliana, infatti, un *partito*, legato alla chiesa di Santa Maria e al cui interno agivano persone legate alla Carboneria e alla Massoneria, scende in piazza e approfittando della contingenza storica prende per qualche tempo il controllo del paese<sup>7</sup>. Tra i primi atti compiuti – e dopo poco tempo fatti ratificare dal vescovo di Caltagirone e dal governo rivoluzionario – la riattivazione delle funzioni parrocchiali della chiesa di Santa Maria, soppresse nel 1788 da un editto regio.

Con gran giubilo festoso delle campane e di spari di mascoloni a furore di popolo fu preso e portato in una gran sedia a braccioli il capitano D. Gaetano Majorana Cocuzzella fu Benedetto nella chiesa di Santa Maria della Stella affinché da autorità governativa e Amministrativa aprisse il fonte battesimale e la parrocchia. Il sacro crisma venne fatto venire da Scordia e vennero battezzati molti bambini e amministrata la Santissima Eucarestia in forma di solenne viatico, qualche persona passò a miglior vita [...]. Sul campanile venne issato il vessillo della rivoluzione.

Così, in un manoscritto di quasi cinquanta anni dopo gli eventi, un frate vicino alla chiesa di Santa Maria (Mariano Bonamico 1901) descriveva gli eventi del 1848. Radicalmente diverso il tono adoperato da altri ecclesiastici, membri di una Comunità creata nella chiesa Madre, che rivolgono una supplica al vescovo di Caltagirone quasi un anno dopo gli eventi del febbraio 1848, anche se ancora all'interno della parentesi rivoluzionaria:

I qui sottoscritti Beneficiali componenti la Comunità dell'Insigne unica Parrocchiale Madre del Santissimo Salvatore della Città di Militello Val di Noto [...] divotamente espongono che profittando taluni Preti partitanti della Chiesa della Concezione del momento in cui capovolgeva la popolazione della cennata Città l'antico ordine di cose per aderire alla causa Siciliana nel 10 Febbrajo dell'anno corrente 1848, è divenuta perciò inefficace la pubblica forza, in ogni eccesso di violenza spinsero una fazione del Popolo a dare esercizio di Parrocchialità alla enunciata Chiesa della Concezione, che per ben sessant'anni era per varie disposizioni di legge privata di tale carattere, e resa filiale della Maggiore Chiesa. I Buoni, e notabili del Comune, ad impedire in circostanze tanto critiche il minacciato eccidio furono anche sotto la forza delle armi astretti a supplicare V. E. Rma per degnarsi permettere il mantenimento dell'usurato esercizio, e l'E. V. Rma, compresa da' sensi di vera filantropia dovette nell'urgenza, a riparare ulteriori mali, secondarne le istanze con lettera sciolta in modo economico. Tornava pertanto l'ordine a rimettersi a precipua cura dei Supplicanti non solo, e degli stessi Notabili quella si era di protestare, con supplica a V. E. Rma diretta, l'illegalità e la nullità del preteso esercizio Parrocchiale, e di tutti gli atti che in assunto si consumarono, ed erano consumati, perché strappati con la forza, e nei momenti in cui signoreggiava l'anarchia. Presenti queste ragioni ai cessati Comitati creati dal Popolo, lungi di riportarne autorizzazione alcuna, diedero motivo al Comitato di Giustizia e Culto di questa città, fra gli altri di richiedere l'elezione d'un Vice Parroco, giacché il Popolo gridava che l'attuale Arciprete era fautore dei Partitanti della Filiale, e V. E. Rma, interessata dal Governo nazionale, l'istanza ne accoglieva, ed a Vice Parroco eliggeva il Beneficiale D.re Don Francesco Caltabiano. Si attivava il Collegio elettorale di questo municipio e per la elezione del Deputato al Parlamento, e per la organizzazione del Civico Consiglio, e scelta del magistrato Municipale, ed i suffragi degli Elettori si raccoglievano sotto l'unica Parrocchiale Madre, né i faziosi Partitanti venuti a votare sotto la pretesa loro Parrocchia, riconoscendo nella stabilità dell'ordine l'unicità Parrocchiale della Madre del Santissimo Salvatore. Ricorrea pertanto la solennità della nascita della gran Vergine Maria, solita festeggiarsi in detta filiale Chiesa con quelle restrizioni prescritte dal concordato approvato dal Governo nel 1811, e malgrado le preventive istanze degli oratori, e le forti disposizioni impartite dalla giustizia di V. E. Rma, lo ultimo de' Rettori di quella Filiale Chiesa Sac.e Don Ercole Falcone, sprezzando gli ordini [...] solennizza la festa come in assoluta Parrocchia, e con minacce allontana l'intervento del Vice Parroco allora esercente. Si tralasciano di esporre tutti gli atti arbitrarj commessi in detta Chiesa, come l'erezione d'una croce distinta nei Tornei, e in tutte le funzioni [...] (Archivio Parrocchiale San Nicola, Volume lite 1785-1982, f. 38 r/v).

Pur con le cautele imposte dal perdurare del governo rivoluzionario, i sacerdoti della Comunità del Santissimo Salvatore chiedono al vescovo di annullare la riapertura della parrocchia di Santa Maria, dallo stesso concessa quasi un anno prima in seguito alla supplica sottoscritta da buona parte della popolazione di Militello e, a loro dire, strappata con la forza delle armi dai rivoluzionari legati al *partito marianese*. Non si parla, qui, del tricolore, ma si fa un cenno al fatto che, al momento

dell'elezione del deputato da inviare al Parlamento e dei nuovi amministratori, il voto si svolgesse separatamente, con i votanti divisi tra la Chiesa Madre e quella della Madonna della Stella. Più dettagliate paiono le informazioni fornite a riguardo da alcuni anonimi difensori dei diritti della Chiesa Madre in un documento a stampa che prepara il processo canonico del 1874 nel quale verrà decretata la riapertura della parrocchia di Santa Maria:

[...] si avvicinava l'epoca fatale del 1848, in cui il politico sconvolgimento lascia impresse dappertutto le legrimevoli sue traccie: un Comitato rivoluzionario appariva in Militello, retto e composto a dir vero dei primi funzionari dell'ordine amministrativo e giudiziario, e quindi nulla temer potevano la pubblica quiete, poiché la massa divezzata ancor non si era dal riconoscere il pubblico potere in coloro, che legittimamente goduto lo avevano prima dell'universale trambusto. Divulgati però i successi anarchici di Palermo e Catania, coloro che per naturale timidezza sino allora accovacciati si stavano nei loro cupi pensieri, spargendo piuttosto massime di moderazione, per meglio sedurre i semplici, deposto ogni ritegno, si fecero apertamente a chiedere dal Comitato provvisorio che si rifondesse nella sua organizzazione, e secondo lo spirito dei tempi, alla cui forza bisognava ciascuno cedere, interpellando dal Popolo la vera elezione del Preside. [...] Addentrarono quindi gli ambiziosi le loro mire nella fervente invidia dei pochi partitanti della soppressa Parrocchia, e promettendone la riapertura per decreto del novello Comitato [...] ne chiesero un concorso. Fu bastevole questa scintilla a far divampare in quei cuori tutte le malnate passioni, e concitare gli odii ed i rancori personali, e mettere in vera combustione dieci mila anime. Prezzolati perciò pochi servi di pena, che usciti dal tirocinio delle prigioni, di cui non eravi in quei tempi ovunque penuria, nel pomeriggio del 10 febbraio 1848 la fazione Mariana diè di piglio al vessillo tricolore, che sventolava dal Campanile della Matrice e con armi di ogni sorta, da poche soffocate voci si proclama a Preside l'autore di questo slancio, come colui che ridonava le funzioni parrocchiali a Santa Maria, e disgravava tutti dal Macino; morte si minacciava, e sterminio a chi opposto si avrebbe; al grido di *Viva Maria* accorso il popolo, si va in cerca di un seggiolone per adagiarvi il nuovo Preside, che attendeva in casa a venirne tratto fuori e per meglio spargere spavento e terrore il cupo rimbombo in insolito modo della campana di Santa Maria, annunciava lo scopo della parte, che quei partitanti preso vi avevano. Qui fu che a conservare la tranquillità pubblica, momentaneamente afferrato il desiderio dei concitati, si fanno innanzi i prevosti del primo Comitato, e da ben altri facinorosi affrontata la forza colla forza, vien ritolto quel vessillo, il cui possesso annunciava la Presidenza, proclamava i vincitori e la riapertura della Parrocchia; a siffatto annunzio i concitati voltano l'aspetto al primo Comitato, e se ne rendono partigiani, e sul seggiolone adagiato il Preside lo trasportano per le strade, finché tutti radunansi nella Maggior chiesa, ove si annunziano come voluti dal popolo nuovi membri del Comitato, che assenti se ne stavano da quella tumultuosa adunanza. Rimbomba pertanto coi suoi cupi tocchi quella campana che dato aveva il segno al tumulto, e chiama nella sua chiesa l'acclamato Presidente, per pronunziarvi la promessa riapertura della parrocchia, si va in cerca di neonati e di moribondi, per farvi amministrare ai primi il battesimo ed agli altri gli estremi conforti di nostra

ortodossia in segno di possesso; inanimiti da questo successo i concitati di Santa Maria domandano senz'altra forma una deliberazione del Comitato per autenticare ciò, che col *fatto* ottenuto avevano (Anonimo 1873: 23-5).

Veniamo a sapere, dunque, che, adottando una strategia attestata in altri contesti siciliani e replicata a Militello nel 1860, l'*élite* locale cercò di costruire una "temporanea concordia" (Barone 1998: 244) tra le fazioni in lotta, adeguandosi allo stato di fatto rivoluzionario. L'equilibrio, però, non resse a lungo se, a meno di un mese dallo scoppio dei moti a Palermo e Catania (12 gennaio-10 febbraio 1848), uno dei *partiti* in lotta (definito nel testo del 1873 "la fazione Mariana") occupa con la forza lo spazio pubblico, chiedendo una radicale revisione della composizione del Comitato rivoluzionario e facendo eleggere un proprio rappresentante a preside. A questa iniziativa violenta sembra aver fatto seguito la risposta, anch'essa armata, della fazione al potere (*nicolese*?) che, bloccando la nomina del nuovo preside, parrebbero riuscire a far rientrare nella carica quello da loro precedentemente eletto. Anche secondo la fonte *marianese*, è costui (appartenente alla famiglia Majorana Cocuzzella, i cui membri, fortemente legati tanto alla Chiesa Madre, quanto alla dinastia borbonica, controllano il potere locale dal 1833 al 1869) che, portato su una sedia per le strade del paese, viene comunque costretto a decretare la riapertura della chiesa di Santa Maria. Nel frattempo, al suono delle campane della chiesa della Stella – festoso, per il frate Bonamico, "cupò" e "insolito" nell'opposta percezione dichiarata dalle fonti *nicolesi* – i sacerdoti e il "popolo" della chiesa della Madonna della Stella, al grido – ancora oggi pronunciato in occasione della festa della patrona – di "Viva Maria" vanno alla ricerca di bambini da battezzare («con gli armi alle mani strappano i bambini da ribattezzarsi in quella Chiesa», precisa un'altra fonte di poco successiva alla restaurazione borbonica del settembre 1849) e di "moribondi" cui somministrare l'estrema unzione<sup>18</sup>. Segni, questi ultimi, dell'esercizio della giurisdizione parrocchiale, sui quali si soffermano sia la versione *marianese* (che si fissa come un'istantanea su una singola sequenza degli avvenimenti), sia quelle *nicolesi* (più attente a fornire una ricostruzione, sia pur di parte, delle diverse sequenze). All'interno di tali rappresentazioni, vediamo comparire il tricolore. Nella diapositiva *marianese* lo vediamo issato sul campanile della Chiesa di Maria Santissima della Stella. Nella sequenza ricostruita dal testo *nicolese* lo vediamo invece sventolare sul campanile della chiesa Madre del Santissimo Salvatore, da dove gli uomini del partito rivoluzionario lo strappano per issarlo sul proprio campanile<sup>19</sup>. Da qui, però, «vien ritolto quel vessillo, il cui possesso annunziava la presidenza, proclamava i vincitori e la riapertura della Parrocchia» e riportato, presumibilmente, sul campanile della chiesa Madre. Gli spostamenti forzati del tricolore sembrano quindi seguire una logica che, come tutto lo

scenario descritto dalle fonti, ci appare insieme e inestricabilmente “politica”, “religiosa”, giurisdizionale e rituale. Il possesso del vessillo e la sua esposizione definiscono, infatti, il luogo del legittimo potere politico (la presidenza) e, quasi sicuramente, il luogo presso il quale effettuare le operazioni di voto. Quel luogo, però, è il campanile di una delle due chiese (nel momento di massima tensione probabilmente di entrambe) e la sua esibizione significa contemporaneamente la legittimità dell’esercizio delle funzioni parrocchiali. Le azioni che vediamo compiersi, comprese quelle legate al vessillo della rivoluzione, sono dotate di valenze rivendicative che operano su piani inestricabilmente connessi: riaprire un fonte battesimale, ri-battezzare neonati, impartire l’estrema unzione, far percorrere “processionalmente” le strade del paese ad un preside fatto salire su una sedia-scanno, al suono ininterrotto delle campane delle chiese<sup>20</sup>, compiere operazioni di voto, contestare con la forza l’esito di elezioni, imporre a mano armata una sottoscrizione volta a far riaprire una parrocchia, sono pratiche che definiscono uno spazio giurisdizionale, rituale e politico insieme. Al di là dell’espedito retorico adottato dagli ecclesiastici autori dei documenti che abbiamo letto, volto a tenere separati gli interessi “politici” di pochi dalle facilmente infiammabili passioni devozionali del “popolo”, rivoluzione e devozione, tricolore e croce eretta negli spazi rituali, presa del potere politico ed esercizio giurisdizionale non sono separabili. E del resto, solo diciotto giorni prima del 10 febbraio 1848, un sacerdote, don Luigi Reforgiato, membro della famiglia che costituiva il vertice del partito rivoluzionario, fedelissimo della chiesa *mariana*, al cui interno la sua famiglia aveva un altare privato dedicato a San Gaetano, e legato da rapporti di parentela con personaggi importanti del liberalismo catanese, nell’ultima pagina di una copia a stampa del Concordato del 1811 (cui fanno riferimento i comunisti del Santissimo Salvatore) annota in calce le seguenti, minacciose, parole:

In Militello li 23 Gennaro 1848. Epoca felicissima per la nostra insigne Parrocchiale Chiesa di Maria Santissima della Stella, nostra Principale Patrona, eletta secondo il rito della Chiesa Romana.

Dico epoca felicissima per essere stato ragionevolmente espulso l’infame re Ferdinando Borbone, e surrogato dal galantuomo Vittorio Emanuele. Queste pagine fra non quari, a Dio piacendo, e alla Vergine purissima saranno lacerate con disprezzo dai prodi mariani e degl’avanzi delle stesse se ne serviranno per (~~can-~~  
~~cellato~~) a dispetto degli autori di questo orribilissimo scartafascio – Sac.te Don Luigi Reforgiato.

Con il ritorno dei Borbone la situazione sarebbe tornata alla “normalità” e la chiesa di Santa Maria sarebbe stata nuovamente chiusa. Le vicende del gennaio 1848, però, avrebbero continuato a restare nella memoria, o meglio all’interno del *frame giurisdizionale* locale. La manipolazione grafica



di un documento pubblicato a stampa nel 1846 e relativo ad un Concordato del 1811 che un sacerdote di Santa Maria realizza pochi giorni prima degli eventi rivoluzionari, preannunciandoli, oltre che emblematico delle poetiche ritualizzate della storia che muovono le passioni locali, è forse la prima di una serie di altre manipolazioni narrative cui quegli eventi andranno incontro nel corso del tempo. Nel 1856 muore l'arciprete della Chiesa Madre Giacinto Baldanza che la supplica dei sacerdoti *nicolini* indicava come "fautore dei Partitanti" della chiesa rivale di Santa Maria. Secondo una pratica molto diffusa, in occasione delle esequie fu recitato in chiesa un elogio funebre (poi pubblicato) nel quale si tessevano i meriti del Baldanza nella conduzione della Chiesa del Santissimo Salvatore<sup>21</sup>. All'elogio, però, seguì immediatamente una replica a stampa di un anonimo autore *nicolese* (in realtà il sacerdote Vitale Vitali, uno dei comunisti della Chiesa Madre) nel quale, tra le altre cose, si alludeva proprio alle vicende di otto anni prima e al ruolo non imparziale svolto durante la rivoluzione da colui che avrebbe invece dovuto difendere le prerogative della Matrice (Anonimo 1856). Dodici anni più tardi, una volta assorbita la fase immediatamente successiva all'Unità, nel 1868, facendo seguito ad un turno elettorale amministrativo che aveva ribaltato gli equilibri politici a favore del partito *marianese* dopo quasi quarant'anni di controllo *nicolese*, una nuova petizione, a nome di sole famiglie *mariane*, torna sulla riapertura della chiesa di Santa Maria, ricordando, questa volta come nota di merito, proprio la parentesi rivoluzionaria. Nel processo del 1874, infine, e negli incartamenti presenti nei due archivi parrocchiali che lo hanno a lungo preparato, i tumulti del 1848 sono accuratamente riportati, insieme ad una lunga concatenazione di eventi conflittuali succedutisi nel corso dei secoli. Se nel 1848 l'esposizione del tricolore fu un atto politico, rituale e giurisdizionale insieme e se tale continua ad essere nella produzione documentaria e nella memoria di vari attori sociali ancora molti anni dopo, oggi il ricordo di quegli eventi sembra essersi perso nella maggior parte delle persone e la pratica di issare il vessillo tricolore in occasione della festa della Madonna – pratica che, in ogni caso, i *nicolesi* non vedono di buon occhio – non ha un'esplicita forza coinvolgente ed emotiva, né una evidente valenza rivendicativa e/o commemorativa. Come per numerosi altri "concreta" intrappolati e conservati nella formalizzazione rituale non mi sentirei però di affermare, con Torre, che quella pratica – esporre il tricolore – si sia "folklorizzata". Essa rimane lì, tra le maglie del rituale, come una cellula giurisdizionale silente. Il *frame giurisdizionale* potrebbe, prima o poi, risvegliarla.

P.S.

Sono oramai alcuni anni che non torno a Militello per le feste. Mentre scrivevo questo testo, guardando in rete un video della festa del Santissi-



mo Salvatore del 2010 prodotto da un devoto, mi accorgo che una bandiera tricolore sventola su un angolo della balconata in ferro che chiude il piccolo piazzale antistante la prima rampa di scale della Chiesa Madre. Non saprei oggi ricostruire la trama che ha portato alcuni devoti *nicolesi* ad esporre lì il vessillo, ma certo è che negli anni della mia ricerca quella bandiera non c'era.

## Note

1. Per una visione di insieme, attenta alle poste teoriche in gioco in questo importante passaggio della recente storia dell'antropologia, si vedano Ortner 1984; Comaroff 1984; Roseberry 1988; 1989; Ohnuki-Tierney 1990; Kretch 1991; Faubion 1993; Herzfeld 2001, cap. 3. Per un'analisi sistematica e di più lunga durata dei rapporti tra storia e antropologia si veda Viazzo 2000 che, adottando un punto di vista fortemente spostato sul versante "britannico" della disciplina, sceglie comunque di fermare la sua analisi sulla soglia dei primi anni Ottanta. Tra gli scritti che a partire da quegli anni hanno contribuito a definire nuovi spazi di lavoro comune tra storici e antropologi, si vedano, ad esempio, Perrot 1982; Comaroff, Comaroff 1991; 1992; 1997; McCaskie 1995; Terray 1995; Fabian 1996 per il continente africano; Taussig 1980; 1987; Friedrich 1986; Gruzinski 1994; 1996; Abercrombie 1998; Wachtel 1990 per l'America; Kilani 1992; Bahalul 1992; Shryock 1997 per il Medio Oriente; Sahlins 1983; 1985; 1992; 1995; Obeyesekere 1992; Merle, Naepels 2003 per l'Oceania; Rosaldo 1980; Ortner 1989; Ohnuki-Tierney 1987; 1995; 2002, per l'Asia; Hastrup 1985, 1990; Behar 1986; Ginzburg 1989; Rebel 1989a; 1989b; Albert 1990; Albert, Albert Llorca 1995; Herzfeld 1991; Charuty 1995; 1997; 2001; Lison Tolosana 1991; Delille 1997; 2003; Ago, Palazzi, Pomata 1994; Kertzer 1998 per l'Europa.

2. Per una sia pur parziale ricostruzione di tale dibattito e di alcuni suoi esiti, si veda Palumbo 1992, in particolare pp. 120-30. Si vedano, anche, Faubion 1993, Naepels 2010 e, soprattutto per quel che riguarda la polemica Sahlins vs Obeyesekere, le pagine conclusive del volume di Viazzo (2000: 164-76). Per una più diretta percezione di tali dibattiti e delle poste teoriche in gioco, si vedano almeno Appadurai 1986; Asad 1987; Friedman 1988; Hastrup 1992; Kretch 1991; Mintz, Wolf 1989; Moore 1987; Ohnuki-Tierney 1990; Rebel 1989a, 1989b; Reddy 1992; Roseberry 1988; Sahlins 1988; Taussig 1989; Webster 1989; O'Brian e Roseberry 1991; Palumbo 1992.

3. Anche in questo caso rinvio a Viazzo 2000 (in particolare ai capitoli 4 e 5) per un'attenta ricostruzione dei rapporti tra antropologia e storia intorno ai problemi della stregoneria, della magia e del rituale. Si vedano inoltre Douglas 1980 (ed. ing. 1970); Kelly, Kaplan 1990; Kertzer 1989 e, da una prospettiva storiografica, Ginzburg 1972; Burke 1978; Monter 1987 (ed. ing. 1983); Muir 2000 (ed. ing. 1997). Ovviamente centrali, nella prospettiva di una storia culturale, restano i lavori di Carlo Ginzburg 1966; 1976; 1989, e Keith Thomas 1971.

4. Per il mondo e la corte di Bisanzio il fondamentale lavoro di Dargon 1996. Per alcune analisi storiografiche di forme di cerimonialità pubblica nell'Italia contemporanea, lontane da una cultura di tipo giurisdizionale e legate all'agire dello stato nazionale, Porciani 1997; Luzzatto 1998; Cavazza 2003. Per un'analisi etnografica del rapporto tra ritualità cattolica e ritualità laica, si veda il classico lavoro di Kertzer (1981) sul quartiere delle Lame a Bologna.

5. Si vedano Torre 1995; 2011; Fiume 2000; Scalisi 2001; Benigno 2008.

6. Al di là di un iniziale momento di collaborazione (Benigno 1996), sul versante sto-

riografico si vedano Scalisi 1996; 2001; Foti, Gallo, Scalisi 2003; Benigno 2008. Sul versante antropologico, Palumbo 1997; 2000a; 2000b; 2000c; 2000d; 2001a; 2001b; 2002; 2003; 2004; 2009. Per una presentazione, dal punto di vista di chi scrive, delle ragioni tattico-politiche che hanno portato alla separazione delle sfere d'azione tra storici e antropologi presenti nel campo militellesse, si veda Palumbo 2003.

7. Per la Sicilia: dal punto di vista demologico Pitré 1978 (1 ed. 1900); in una prospettiva storiografica, Bresc 1986; Barone 1998; Gallo 1999; Santuccio 1999; Cabibbo 2000; Scalisi 2001; Foti, Gallo, Scalisi 2003; Benigno 2008. Indicazioni, non sviluppate, sull'esistenza di conflitti giurisdizionali sono presenti anche nelle classiche monografie antropologiche di Blok 1974 e Schneider, Schneider 1989 (ed. ing. 1976). Per altri casi italiani: Hertz 1994 (ed. fr. 1913); Hauschild 1992; Lortart-Jacob 1996; Tak 2000. Per Malta l'ancora importante lavoro di Boissevain 1969; 1984.

8. Lo slittamento dell'attenzione analitica dal rito (con i suoi contenuti) ai processi e alle condizioni di ritualizzazione costituisce uno degli snodi decisivi di un complesso percorso teorico che non posso qui ripercorrere. Per una presentazione di questo percorso, si veda Palumbo 2009: 50-3. Si vedano comunque quantomeno Bloch 1975; 1986; 2005, Fabre 1989; de Certeau 1990 (ed. fr. 1980); Bell 1992; 1997; Humphrey, Laidlaw 1994; Houseman, Severi 1994; Gruau 1998.

9. I *nicolesi*, pur difendendo i diritti del commerciante, dichiaravano di non aver nulla a che fare con quella vicenda, mentre l'Assessore arrivava addirittura a ipotizzare che fossero stati proprio alcuni elementi del Comitato *marianese* a spingere quel commerciante, a loro molto vicino, ad avanzare la richiesta, allo scopo di alzare il tono emozionale della festa.

10. Si veda a riguardo l'incartamento relativo alla morte di Mastro Giovanni Bartolo, catanese, il 5 settembre 1776, avvenuta durante la fiera nel piano della Chiesa di Santa Maria (Archivio Parrocchiale di Santa Maria, vol. 2, ff. 239-300).

11. Per un'analisi storiografica particolareggiata del passaggio dal mondo d'Antico Regime a una società borghese in un contesto siciliano diviso da forti e antiche tensioni fazionali, si veda il volume di Barone (1998) su Scicli, in particolare i capitoli 6, 7, 8. Più in generale, ma sempre per la Sicilia, Iachello, Signorelli 1987, Benigno, Torrisi 1995 e, soprattutto, Signorelli 1999. Su Catania Giarrizzo 1986.

12. Palazzolo 1975; Giarrizzo 1986, in particolare il capitolo 3; Signorelli 1999, in particolare il capitolo 6; Iachello 2000: 92-6; Moe 2004. Per una lettura più marcatamente antropologica del processo di costruzione di un discorso pubblico ufficiale sulla cerimonialità e la devozione in Sicilia tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento, mi sia consentito rinviare a Palumbo 2009.

13. Sono ben consapevole dei problemi storiografici, storico-politici e antropologici che una simile affermazione comporta per la comprensione delle forme che lo Stato nazionale, lo "spazio pubblico" e la "società civile" assumono nelle realtà del Sud Italia contemporaneo e per la definizione stessa di queste nozioni e della loro vicenda storica in simili contesti. Per un tentativo di analizzare simili questioni si veda Palumbo 2009.

14. Ad esempio, se ammettiamo che è il rituale stesso a produrre la documentazione che ce lo "descrive" e che questa documentazione è essa stessa di natura rivendicativa e giurisdizionale, allora non siamo molto lontani dal dire che, oltre ad una giurisdizionalizzazione del rituale, si ha a che fare con una ritualizzazione del diritto e della stessa "storia".

15. Per una presentazione di tale dibattito, aggiornata al 2006, si veda Pyysiäinen 2006.

16. Senza alcuna pretesa di rappresentatività, si possono vedere, da un punto di vista storico-artistico Freedberg 1989; Belting 2007. In una prospettiva storiografica, sui problemi dell'immagine nella cultura religiosa cattolica in età moderna, Gruzinski 1994; Collareta 1994; Ginzburg 1998; Burke 2002; sulla cultura del Barocco Maravall 1985 e sul ruolo delle

immagini nel processo di disciplinamento delle masse rurali d'epoca moderna Orlandi 1994; Prosperi 1994, 1996; Majorana 2002. In una prospettiva antropologica Niola 1995; Albert Llorca 2002; Faeta 2011.

17. La presenza di persone affiliate alla carboneria è attestata nel calatino e nel catanese fin dai primi decenni del XIX secolo (De Francesco 1992). A Militello la loro presenza appare da subito legata a individui appartenenti a famiglie *marianesi*. Tra queste persone un ruolo centrale occupa Vincenzo Natale, personaggio importante del primo risorgimento siciliano (Majorana 1919; Rota 1992).

18. Archivio Privato Abbotto, *Brevi notizie dell'abolizione delle due Chiese...*, manoscritto anonimo, 1850 ca. Negli atti del processo del 1874 che sancirà la riapertura di Santa Maria sono riportate le fedeli di battesimo di alcune bambine cui viene somministrato il sacramento nel periodo rivoluzionario. Interessante notare che tutte le bimbe ricevono il nome "Mariastella", diffusissimo in paese ancora oggi, soprattutto nella parte marianese della popolazione.

19. Non conosciamo il nome di colui che viene nominato preside dalla "fazione mariana", anche se è possibile immaginare si trattasse di un qualche membro della famiglia Reforgiato. Non va dimenticato, inoltre, che sia Vincenzo Natale, già segretario del Parlamento siciliano tra il 1812 e il 1814, eletto deputato alla Camera dei Comuni del 1848 in rappresentanza di Aci Sant'Antonio – Catena, sia un giovane Salvatore Majorana Calatabiano, attivo nei moti rivoluzionari tra Catania e Militello e destinato, dopo il 1874, ad un'importante carriera politica ed accademica nazionale, avevano stretti legami personali e familiari con la chiesa di Santa Maria della Stella.

20. Sul suono delle campane nelle campagne francesi del XIX secolo, si veda Corbin 1994.

21. Autore del testo fu Salvatore Majorana Calatabiano.

## Bibliografia

- Abercrombie, T. A. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Ago, R., Palazzi, M. & G. Pomata (a cura di) 1994. Costruire la parentela. Donne e uomini nella definizione dei legami parentali. *Quaderni Storici*, XXIX, 86, 2.
- Albert, J. P. 1990. *Odeur de sainteté. La mythologie chretienne des aromate*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Albert, J. P. & M. Albert 1995. Mahomet, la Vierge et la frontière. *Annales ESC*, 50, 4: 855-86.
- Albert Llorca, M. 2002. *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. Paris: Gallimard.
- Appadurai, A. 1986. Theory in Anthropology. Center and Pheriphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28, c2: 356-61.
- Asad, T. 1987. Are There Histories of Peoples Without Europe?. A Review Article. *Comparative Studies in Society and History*, 29, 3: 594-607.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Aymard, M. & G. Giarrizzo (a cura di) 1987. *Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia*. Torino: Einaudi.

- Bahalul, J. 1992. *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Paris: Métailié.
- Barone, G. 1998. *L'oro di Busacca. Potere, ricchezza e povertà a Scicli (secoli XVI-XX)*. Palermo: Sellerio.
- Behar, R. 1986. *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa María del Monte*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Belting, H. 2007. *La vera immagine di Cristo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benigno, F. (a cura di) 1996. *Tra memoria e storia. Ricerche su di una comunità siciliana: Militello in Val di Catania*. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Benigno, F. 2008. Leggere il cerimoniale nella Sicilia spagnola. *Mediterranea. Ricerche Storiche*, V, 12: 133-48.
- Benigno, F. & C. Torrìsi 1995. *Élites e potere in Sicilia dal medioevo ad oggi*. Roma: Donzelli.
- Bloch, M. 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press.
- Bloch, M. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge-London: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1989. *Ritual, History and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1995. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, 2: 59-76.
- Bloch, M. 2005. *Essays on Cultural Transmission*. London: Berg.
- Blok, A. 1974. *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960*. Oxford: Basil Blackwell.
- Boissevain, J. 1969. *Saints and Fireworks. Religion and politics in Rural Malta*. London: Athlone Press.
- Boissevain, J. 1984. "Ritual exaltation in Malta", in *Religion, Power and Protest in Local Communities*, a cura di E. Wolf, pp. 163-83. New York: Mouton.
- Boyarín, J. (a cura di) 1994. *Remapping memory: The Politics of Timespace*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- Bresc, H. 1986. *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile. 1300-1450*. voll. 2. Palermo-Roma: École française de Rome.
- Burke, P. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York, New York: University Press.
- Burke, P. 2000. *Sogni, gesti, beffe. Saggi di storia culturale*. Bologna: il Mulino.
- Burke, P. 2002. *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*. Roma: Carocci.
- Cabibbo, S. 2000. "Catene d'inventioni. Cittadine sante a Palermo tra XVI e XVII secolo", in *Il Santo Patrono e la città*, a cura di G. Fiume, pp. 199-216. Venezia: Marsilio.
- Cavazza, S. 2003. *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*. Bologna: il Mulino.

- Charuty, G. (a cura di) 1995. *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*. Napoli: Liguori.
- Charuty, G. 1997. *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris: Éditions du Seuil.
- Charuty, G. 2001. "Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes", in *L'anthropologie de la Méditerranée – The Anthropology of the Mediterranean, Actes du Colloque International, Aix-en-Provence, 14-17 mai 1997*, a cura di Albera, D., Blok, A. & C. Bromberger, pp. 359-86. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Christian, W. A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Collareta, A. 1994. "La Chiesa cattolica e l'arte in Età Moderna. Un itinerario", in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 167-88. Roma-Bari: Laterza.
- Comaroff, Jh. 1984. The Closed Society and its Critics: Historical Transformations in African Ethnography. *American Ethnologist*, 11, 3: 571-83.
- Comaroff, Je. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution. 1. Chritianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boudler: Westview Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1997. *Of Revelation and Revolution. 2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Corbin, A. 1994. *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Flammarion.
- Dargon, G. 1996. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard.
- De Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- De Francesco, A. 1992. *La guerra di Sicilia. Il distretto di Caltagirone nella rivoluzione del 1820-1821*. Acireale: Bonanno.
- Delille, G. 1997. *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli (secc. XV-XIX)*. Torino: Einaudi.
- Delille, G. 2003. *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Rome-Paris: École française de Rome-Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Douglas, M. (a cura di) 1980. *La stregoneria – Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*. Torino: Einaudi.
- Fabian, J. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Fabre, D. 1986. L'ethnologue et ses sources. *Terrain*, 7: 3-13.
- Fabre, D. 1989. "Le symbolisme en questions", in *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, a cura di M. Segalen, pp. 61-79. Paris: Presses du Centre nationale de la recherche scientifique.

- Faeta, F. 2011. *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri
- Faubion, J. 1993. History in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 22: 35-54.
- Faubion, J. 1995. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Fine, A. 1994. *Parrains, Marraines, La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard.
- Fiume, G. (a cura di) 2000. *Il santo patrono e la città*. Venezia: Marsilio.
- Foti, L. R., Gallo, F. & L. Scalisi 2003. "Guerre di Santi" nella Provincia di Catania. Catania: Biblioteca della Provincia Regionale di Catania.
- Freedberg, D. 1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Friedman, J. 1988. No History is an Island. *Critique of Anthropology*, VIII, 3: 7-39.
- Friedrich, P. 1986. *The Princes of Naranja. An Essay in Anthrohistorical Method*. Austin (TX): University of Texas Press.
- Gallo, F. 1999. "Guerra di santi, guerra di uomini. Conflitti socio-politici e religiosi a Vizzini (Sicilia) (1693-1820)", in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, T. III, 2: 883-932.
- Geertz, C. 1973a. "Ritual and Social Change: a Javanese Example", in *The Interpretation of Cultures*, pp. 142-69. New York: Basic Books.
- Giarrizzo, G. 1986. *Catania*. Roma-Bari: Laterza.
- Giesey, R. E. 1987. *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Armand Colin.
- Ginzburg, C. 1966. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1972. "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia. I. I Caratteri originali*, pp. 601-71. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1976. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1998. *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milano: Feltrinelli.
- Grendi, E. 1995. Ripensare la microstoria?. *Quaderni storici*, 86: 539-49.
- Gruau, M. 1999. *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*. Paris: Métaille.
- Gruzinski, S. 1991. *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*. Milano: Sugarco.
- Gruzinski, S. 1994. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Torino: Einaudi.
- Gruzinski, S. 1996. "La Fête-Dieu à Mexico au temps de la Nouvelle-Espagne", in *Le Corps de Dieu en Fêtes*, a cura di A. Molinié, pp. 137-57. Paris: Editions du Cerf.
- Handelman, D. & L. Shamgar Handelman 1990. "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel", in *Culture Through Time. Anthropological*



- Approaches*, a cura di E. Ohnuki-Tierney, pp. 193-226. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Hartog, F. 2003. *Des régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hastrup, K. 1985. *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K. 1990. *Nature and Policy in Iceland 1400-1800: An Anthropological Analysis of History and Mentality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K. (a cura di) 1992. *Other Histories*. New York-London: Routledge.
- Hauschild, T. 1992. "Making history in southern Italy", in *Other Histories*, a cura di K. Hastrup, pp. 29-44. New York-London: Routledge.
- Hertz, R. 1994. "San Besso. Studio di un culto alpestre", in *La preminenza della destra, e altri saggi*, pp. 165-216. Torino: Einaudi.
- Herzfeld, M. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York-London: Routledge.
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: Wiley Blackwell.
- Houseman, M. & C. Severi 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994. *The Archetipal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.
- Iachello, E. 2000. *Immagini della città. Idee della città. Città nella Sicilia (XVIII-XIX secolo)*. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Iachello, E. & A. Signorelli 1987. "Borghesie urbane dell'Ottocento", in *Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia*, a cura di Aymard, M. & G. Giarrizzo, pp. 87-155. Torino: Einaudi.
- Kantorowicz, E. H. 1989. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi.
- Kelly, J. D. & M. Kaplan 1990. History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 19: 119-50.
- Kertzer, D. 1981. *Comunisti e cattolici*. Milano: Franco Angeli.
- Kertzer, D. 1989. *Riti e simboli del potere*. Roma-Bari: Laterza.
- Kertzer, D. 1998. *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Kretch, S. 1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology*, 20: 345-75.
- Kilani, M. 1992. *La costruzione de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'Oasis d'El Kasar*. Labor et Fides: Genève.
- La Bruna, A. (a cura di) 2007. *Salvatore Majorana Calatabiano. Economista Politico*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- Laidlaw, J. 2007. "A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the Cognitive Science of Religion", in *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, a cura di Harvey Whitehouse, H. & J. Laidlaw, pp. 211-46. Durham (NC): Caroline Academic Press.

- Levi, G. 1990. Il piccolo, il grande e il piccolo. *Meridiana*, 10: 211-34.
- Lévi-Strauss, C. 1979. *Il pensiero selvaggio*. Milano: il Saggiatore.
- Lincoln, B. 1989. *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Lison Tolosana, C. 1991. *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lortart-Jacob, B. 1996. *Canti di Passione*. Lucca: Libreria Musicale Italiana.
- Luzzatto, S. 1998. *Il corpo del duce*. Torino, Einaudi.
- Majorana, G. 1919. *Vincenzo Natale e i suoi tempi*. Catania: Officine Grafiche Giannotta.
- Majorana, B. 2002. Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 2: 297-320.
- Maravall, J. A. 1985. *La cultura del barocco*. Bologna: il Mulino.
- Martin, L. H. 2004. "Towards a scientific history of religion", in *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, ed. by Whitehouse, H. & L. H. Martin, pp. 7-14. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- McCaskie, T. 1995. *State and Society in Pre-Colonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merle, I. & M. Naepels (eds.) 2003. *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris: L'Harmattan.
- Mintz, S. W. & E. R. Wolf 1989. Reply to Michael Taussig. *Critique of Anthropology*, IX, 1: 25-31.
- Moe, N. 2004. *Un paradiso abitato da diavoli. Identità meridionale e immagini del Mezzogiorno*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo.
- Molinié, A. (s.d.d.) 1996. *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Editions du Cerf.
- Monter, W. 1987. *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Moore, F. S. 1987. Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, 14, 4: 727-36.
- Muir, E. 1984. *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*. Roma: Il Veltro Editrice.
- Muir, E. 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Firenze: La Nuova Italia.
- Naepels, M. 2010. Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 65, 4: 873-84.
- Niola, M. 1995. *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*. Roma: Meltemi.
- Obeyesekere, G. 1992. *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton (NJ)-Honolulu (HI): Princeton University Press-Bishop Museum Press.
- O'Brien, J. & W. Roseberry 1991. *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Oxford-Berkeley-London: University of California Press.
- Ohnuki-Tierney, E. 1987. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Ohnuki-Tierney, E. (ed.) 1990. *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford (CA): Stanford University Press.



- Ohnuki-Tierney, E. 1995. Structure, Event and Historical Metaphor. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30, 2: 1-27.
- Ohnuki-Tierney, E. 2002. *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Orlandi, G. 1994. "La missione popolare in età moderna", in *Storia dell'Italia religiosa*. 2. *L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 419-52. Roma-Bari: Laterza.
- Ortner, S. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1: 126-66.
- Ortner, S. 1989. *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Ortner, S. 1990. "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions", in *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, ed. by Ohnuki-Tierney, pp. 57-93. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Palazzolo, A. M. 2003. *I Majorana: un'ipotesi di ricerca*. Catania: Prova d'Autore.
- Palazzolo, M. I. 1975. *Intellettuali e giornalismo nella Sicilia preunitaria*. Catania: Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale.
- Palumbo, B. 1992. Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea. *Meridiana*, 15: 109-40.
- Palumbo, B. 1996. "Prima del dialogo", in *Tra memoria e storia. Ricerche su una comunità siciliana*, a cura di F. Benigno, pp. 17-29. Catania: Maimone.
- Palumbo, B. 1997. Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia. *Meridiana* 30: 135-68.
- Palumbo, B. 2000a. "Fuoco di devozione e politiche inquietudini'. Cerimonialità, potere e politica in un centro della Sicilia orientale", in *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare. Atti del Convegno "La forza dei simboli", Palermo 16-17 ottobre 1999*, a cura di Buttitta, I. E. & R. Perricone, pp. 237-81. Palermo: Folkstudio.
- Palumbo, B. 2000b. Religione, politica e poetiche dello spazio-tempo in una città della Sicilia orientale. *Archivio di Etnografia*, 11, 2: 5-34.
- Palumbo, B. 2000c. "Castelli, baroni e altre storie. Etnografia della storia in un centro della Sicilia orientale", in *Antropologia delle tradizioni intellettuali: La Francia e l'Italia*, a cura di Izard, M. & F. Viti, pp. 146-71. Roma: CISU.
- Palumbo, B. 2000d. "Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale", in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, éd. par D. Fabre, pp. 33-54. Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- Palumbo, B. 2001a. Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Catalfaro, Sicile orientale. *Terrain*, 36: 97-112.
- Palumbo, B. 2001b. The Social Life of Local Museums. *Journal of Modern Italian Studies* 6, 1: 19-37.
- Palumbo, B. 2002. "Questa Madonna ha la memoria lunga. Poetiche e politiche dello spazio/tempo rituale in una comunità siciliana", in *Tempo sacro, tempo*

- profano*, a cura di Di Salvo, L. & A. Sindoni, pp. 197-221. Rubbettino: Soveria Mannelli.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2004. The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town. *Comparative Studies in Society and History*, 46, 1: 4-34.
- Palumbo, B. 2006. "Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia", in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. Revel, pp. 251-300. Roma: Viella.
- Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.
- Petrarca, V. 1988. *Di Santa Rosalia, vergine palermitana*. Palermo: Sellerio.
- Perrot, C-H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*. Paris-Abidjan: Publications de la Sorbonne Publications CEDA.
- Pitrè, G. 1978 (1900). *Feste patronali in Sicilia*. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, XXI (ristampa anastatica). Palermo: Il Vespro.
- Porciani, I. 1997. *La festa della nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali nell'Italia unita*. Bologna: il Mulino.
- Prosperi, A. 1994. "Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale", in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 3-48. Roma-Bari: Laterza.
- Prosperi, A. 1996. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Pyysiäinen, I. 2006. Memories: Religion and Cultural Transmission. *Anthropological Quarterly*, 79, 2: 341-53.
- Rebel, H. 1989a. Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches. 1. *American Ethnologist*, 16, 1: 117-36.
- Rebel, H. 1989b. Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches. 2. *American Ethnologist*, 16, 2: 350-65.
- Reddy, W. M. 1992. Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography. *Cultural Anthropology*, 7, 2: 135-68.
- Remotti, F. 1993. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Renda, F. 1984. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. I. I caratteri originari e gli anni dell'unificazione italiana*. Palermo: Sellerio.
- Renda, F. 1987. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. II. Dalla caduta della Destra al fascismo*. Palermo: Sellerio.
- Renda, F. 1987. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. III. Dall'occupazione militare alleata al centrosinistra*. Palermo: Sellerio.
- Romeo, R. 1970. *Il Risorgimento in Sicilia*. Bari: Laterza.
- Rosaldo, R. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Roseberry, W. 1988. Political Economy. *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-85.

- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick-London: Rutgers University Press.
- Rota, G. 1992. "Emanuele Rossi e Vincenzo Natale. Nuovi documenti", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, LXXXVIII, I-III: 195-214.
- Sahlins, M. 1983. Other Times, Other Customs: The Anthropology of History. *American Anthropologist*, 85, 3: 517-44.
- Sahlins, M. 1985. *Island of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. 1988. No History is an Island. Reply to Friedman. *Critique of Anthropology*, VIII, 3: 41-51.
- Sahlins, M. 1990. "The Political Economy of Grandeur in Hawaii from 1810 to 1850", in *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, ed. by E. Ohnuki-Tierney, pp. 26-56. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Sahlins, M. 1992. *Storie d'altri*. Napoli: Guida.
- Sahlins, M. 1995. *How "Natives" think: About Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sallmann, J. M. 1994. *Naples et ses saints à l'âge baroque: 1540-1750*. Paris: PUF.
- Santuccio, S. 1999. *Conflitti giurisdizionali e potere locale a Siracusa*. Palermo-Siracusa: Arnaldo Lombardi Editore.
- Scalisi, L. 1996. "I numeri di una storia", in *Tra memoria e storia. Ricerche su di una comunità siciliana: Militello in Val di Catania*, a cura di F. Benigno, pp. 31-72. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Scalisi, L. 2001. *Ai piedi dell'altare. Politica e conflitto religioso nella Sicilia d'età moderna*. Roma: Donzelli.
- Schneider, J. & P. Schneider 1989. *Classi sociali, economia e politica in Sicilia*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Severi, C. 1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. Firenze: La Nuova Italia.
- Severi, C. 2002. Memory, reflexivity and belief. Reflection on the ritual use of language. *Social Anthropology*, 10, 1-2: 23-40.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Shryock, A. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley (CA)-Los Angeles: University of California Press.
- Signorelli, A. 1999. *Tra ceto e censo. Studi sulle élites urbane nella Sicilia dell'Ottocento*. Milano: Franco Angeli.
- Tak, H. 2000. *South Italian Festival. A Local History of Ritual and Change*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Taussig, M. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M. 1989. History as Commodity. In *Some Recent American (Anthropological) Literature. Critique of Anthropology*, IX, 1: 7-23.
- Terray, E. 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman des origines à la conquête coloniale*. Paris: Karthala.

- Thomas, K. 1971. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Torre, A. 1995. *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*. Venezia: Marsilio.
- Torre, A. 2011. *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Trexler, R. C. 1991. *Public Life in Renaissance Florence*. Ithaca (NY)-London: Cornell University Press.
- Viazzo, P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Visceglia, M. A. 2002. *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.
- Visceglia, M. A. & C. Brice (éds.) 1997. *Cérémoniel et rituel à Rome (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Rome: École française de Rome.
- Vovelle, M. 1976. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Aubier-Flammarion.
- Wachtel, N. 1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.
- Webster, S. 1989. Some History of Social Theory in Sahlins's Structuralis Cultural History. *Critique of Anthropology*, IX, 3: 31-58.
- Whitehouse, H. 2000. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: University of Oxford Press.
- Whitehouse, H. 2007. "Towards an Integration of Ethnography, History and the Cognitive Science of Religion", in *Religion, anthropology, and cognitive science*, ed. by Whitehouse, H. & J. Laidlaw, pp. 247-80. Durham (NC): Caroline Academic Press.
- Whitehouse, H. & J. Laidlaw (eds.) 2004. *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Whitehouse, H. & L. H. Martin (eds.) 2004. *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Wolf, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley (CA): University of California Press.

### **Fonti a stampa e manoscritte (in ordine cronologico)**

- 1811 Rejna, C. *Memoria Storica sulle scandalose questioni intese nell'epoca del divieto della festività di Maria SS. sotto il titolo della Stella nella chiesa della Concezione*. Biblioteca Comunale di Militello, Fondo Antico, Manoscritto.
- 1846 Anonimo. *Concordato tra la Madrice chiesa unica parrocchiale del Santissimo Salvatore Padrono e la Chiesa di Maria Santissima dell'Immacolata Concezione di Militello Val di Noto nel 1811*. Catania: Stamperia di Francesco Pastore.
- 1848 Vitali, V. et al. *Abusi di Santa Maria nell'anno della Rivoluzione del 1848*. Archivio privato Abboto, Memoriale manoscritto.
- 1850 ca. Anonimo. *Brevi notizie dell'abolizione delle due Chiese...* Archivio privato Abboto, Manoscritto.

- 1856 Majorana Calatabiano, S. *Elogio funebre del Parroco Giacinto Baldanza di Militello*. Palermo: Stamperia Pagano e Piola.
- 1856 Anonimo (Dr. don Vitale Vitali). *L'Orator bugiardo*. Catania: Tipografia dell'Ospizio di Beneficenza.
- 1859 Anonimo. *Documenti in giustificazione d'uno scritto pel fu Parroco Baldanza di Militello*. Catania: Stamperia di Pietro Giuntini.
- 1873 Anonimo. *La quistione religiosa in Militello Val di Catania*. Catania: Diocesi di Caltagirone-Tipografia di Eugenio Coco.
1874. *Sacra Congregatione Concilii sive R.P.D. Giannelli Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro RR.DD. Stellario Jatrini et alii*. Roma: Typis Fratrum Pallotta.
1875. *Sacra Congregatione Concilii sive R.P.D. Jacobo Cattani Archiep. Anycran. Secretario. Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro Matrice Ecclesia SS.mi Salvatoris*. Roma: Tipografia Battisti.
- 1901 Bonamico, M. Archivio privato Abboto, Manoscritto.
- 1910 De Bono, Damaso Pio. *Una data dolorosa. Ringraziamenti e moniti. Lettera Pastorale*. Caltagirone: Tipografia Giuseppe Sciuto.
- 1957 Anonimo. *Cronistoria dei fatti avvenuti a Catalfaro l'8 settembre 1957 per la festa della Madonna della Stella*, Archivio personale dell'autore, dattiloscritto. Archivio parrocchiale San Nicola, volume lite (1785-1982). Archivio parrocchiale di Santa Maria, volume 2.



# Riti, segni, siti

*Angelo Torre*

*Università del Piemonte Orientale*

L'analisi del rituale ha rappresentato una conquista della ricerca storica della seconda metà del xx secolo, e ha aperto nuove fasi nello studio delle forme culturali ed espressive delle società del passato. Nonostante la molteplicità degli approcci suggeriti dalla discussione antropologica sul rituale, gli storici si sono limitati a praticare, salvo rarissime eccezioni, un “consumo di antropologia”, utilizzando cioè le proposte elaborate nel vicino ambito disciplinare<sup>1</sup>. Così, ad esempio, seguendo gli echi di discussioni antropologiche, gli storici hanno imboccato direzioni di ricerca che vanno soprattutto nel senso della decontestualizzazione della dimensione rituale. Cercherò invece di mostrare come le importanti svolte della storiografia giuridica che hanno caratterizzato l'ultimo quindicennio del Novecento consentano di arricchire in modo concreto le prospettive metodologiche di analisi del rituale.

Gli storici hanno adottato di volta in volta i diversi approcci al rituale elaborati dagli antropologi, un po' seguendo le regole del mercato accademico, un po' usando la teoria che sembrava adattarsi meglio ai propri casi di studio. Ne è un esempio il rispolvero di Van Gennep – a partire dalla fine degli anni Sessanta – per lo studio della cristianità tradizionale in termini di cultura popolare (Van Gennep 1969; Belmont 1978; Foster & Ranum 1982; Muir 1981, 1997). Ma è il caso anche del ricorso, di poco successivo, all'interpretazione teatrale e a quella strategica del rituale: questi due approcci segnano autori quali Natalie Zemon Davis (1975) e Richard C. Trexler (1980), che hanno senza alcun dubbio esercitato un'influenza grandissima sullo studio storico dei rituali, sia pure con ruoli diversi. La prima è responsabile di una interpretazione sociale libera da meccanicismi di ogni sorta: i protagonisti del rituale sono corpi sociali documentati che danno espressione a forme di strati-

ficazione sociale inedite e specifiche (diversamente dall'interpretazione del rituale in termini di socialità che caratterizza la lettura economico-sociale di Maurice Agulhon 1968). Richard Trexler (1980), invece, è stato lentamente dimenticato dal mercato accademico, ma è l'autore della più ambiziosa utilizzazione del rituale come categoria interpretativa centrale di una formazione sociale e politica, una valenza di fatto rifiutata dagli storici e severamente giudicata dall'antropologia sociale e culturale coeva. La svolta interpretativa ha poi accreditato una lettura del rituale in termini puramente simbolici, e ha avuto una larga eco soprattutto nella cosiddetta scuola neocerimonialista nordamericana, che si è dedicata all'analisi delle istituzioni monarchiche, in particolare, anche se non esclusivamente, francesi (Ginsey 1987; Ruiz 1985, 2012; Hanley 1983; Bertelli & Grifo 1985).

La microstoria italiana, da parte sua, ha utilizzato altri due approcci: quello transazionale, soprattutto nei lavori più vicini alla storia sociale (Levi 1985a), e quello strutturalista, in quelli più vicini alla storia culturale. Un approccio morfologico al rituale, adottato sia da Grendi negli anni Sessanta e Ottanta (1965, 1982), sia da Ginzburg negli anni Ottanta (2008) (non è chiaro se dietro l'influenza del Geertz di *Forms and Variations*), non ha finora suscitato le riflessioni che meriterebbe. Inoltre è finora mancata una attenzione analitica per le interpretazioni sociali e giuridiche del rituale, quale ad esempio quella proposta da Edward P. Thompson negli anni Settanta (Bushaway 1982; Torre 2011).

Più in generale, tuttavia, e in un'accezione forse meno sensibile alla discussione teoretica, la dimensione rituale è oggi un oggetto molto praticato dagli studi storici, sia pure con prospettive molto diverse tra loro. Si va dallo studio dell'organizzazione della corte papale, sulla nobiltà romana e in particolare sul ruolo dei riti e delle cerimonie in questo contesto, all'approccio comparativo a livello europeo (Visceglia 2002), allo studio delle stratificazione temporale del rituale carnevalesco (Ciappelli 1997), a quello, più consueto, del rituale come rappresentazione del potere (Casini 1996), in particolare di quello delle corti e dei principi nelle società tardo medievali e rinascimentali, oppure come rapporto ambito per cogliere le relazioni fra cultura popolare e cultura delle *élites* (Muchembled 1978; Cabantous 2002). Infine, le discussioni riverberatesi dalla storiografia delle idee politiche, o della filosofia politica, hanno proposto di leggere le manifestazioni collettive attraverso la prospettiva dello spazio pubblico, che accentua – non so quanto consapevolmente – la dimensione di potere dei cosiddetti “rituali secolari” (Boucheron, Offenstadt 2011; Van Damme 2011; Falk Moore, Myerhoff 1977).

Prevale insomma la lettura del rituale come “rappresentazione” dei poteri e del potere (Controriforma, principe, re, corte ecc.). Resta invece as-



sente, a quanto ne so, la lettura del rituale basata sulla sua relazione con un contesto di azione dal basso e dall'alto, o meglio come ambito circostanziato – locale? – su cui si giocano le dinamiche dei poteri, locali e non.

La svolta interpretativista di Clifford Geertz (Torre 1987), espressa in *Deep Play* (1973), ma anche e forse soprattutto in *Blurred Genres* (1980), ha segnato una netta svolta teorica e metodologica che ha lasciato tracce profonde nella lettura del rituale: mentre da un lato ha aperto una discussione, viva ancora oggi, sul concetto di nativo, di esperienza sul terreno e sul relativismo delle culture (Naepels 2010), dall'altro ha imposto un uso metaforico del contesto<sup>2</sup>.

In tal modo l'antropologia interpretativa pare aver esercitato un'influenza molto forte, e sarei tentato di metterla in relazione con la tendenza a un uso sempre più metaforico del contesto da parte degli storici. Esso è molto evidente nella crescente propensione della storiografia italiana per un approccio culturalista – evidente tanto nella politologia storica che si ispira a Schiera (1994), quanto nelle correnti legate alla storiografia religiosa e politico-religiosa legata a P. Prodi e A. Prosperi.

Cerco di chiarire il senso in cui definisco metaforica questa dimensione. Il contesto che gli storici immaginano come sfondo per i rituali è una qualche sorta di comunità. Ora, si tratta nella maggior parte dei casi di una categoria data per scontata, che non ci si perita di verificare sul terreno – archivistico, ma anche osservazionale. La comunità è una categoria delle scienze sociali che implica diversi gradi di solidarietà e coerenza funzionale – e ovviamente del loro contrario, il conflitto. Se diamo per scontato che una comunità esista, il rituale è una dimensione che, per quanto la possiamo dinamizzare analiticamente, non fa che esprimere in qualche modo una realtà che esiste già di per sé. È una ridondanza (Bagnasco 1999).

Così, ad esempio, da un lato, la tentazione di far coincidere la comunità con una dimensione semplicemente amministrativa è forte: il prelievo fiscale, le forme di partecipazione politica, gli stessi archivi locali sembrano strutturati intorno a una dimensione molto chiara. Ma è sufficiente incrociare fonti diverse, ad esempio prodotte da istituzioni diverse, come potrebbero essere le istituzioni laiche e quelle ecclesiastiche, per avere una restituzione contrastante di universi sociali difformi, in ogni caso non coincidenti. Parrocchia e comune non coincidono, ma, soprattutto, ciascuno di essi deve fronteggiare la competizione di altri enti – organizzazioni periferiche del rituale la prima, aree di immunità oppure di possesso multiplo il secondo. Se si accetta questo dato di fatto – verificabile nella stragrande maggioranza dei casi – ci si accorge che la comunità è un insieme segmentato, frammentato, in ogni caso plurale, e che esistono tecniche – rituali, giuridiche, discorsive ecc. – per tenerla unita, così come per segmentarla ulteriormente (Torre 2011).

Queste tecniche connotano la vita quotidiana e festiva delle località e possono essere interpretate come tecniche di costruzione di comunità locali, o, per usare una felice espressione di Arjun Appadurai (1996), come tecniche di produzione di località.

Questa prospettiva di analisi appare particolarmente suggestiva e promettente. Appadurai invita a “rileggere l’archivio etnografico”, cioè a ricollocare il rituale e le sue descrizioni etnografiche sette, otto e novecentesche nei processi di produzione di località, nei quali paiono aver giocato il ruolo di legittimazione, giurisdizione e genesi di spazi a statuto specifico. Questo approccio, in particolare, invita a riconsiderare la nozione di contesto e a qualificarla non come un modello – o come un insieme di modelli – di relazioni sociali, ma come azioni che generano un contesto capace di legittimare l’azione (Torre 2011). Si tratta, evidentemente, di un approccio non immune da rischi di tautologia: l’azione osservata in chiave di legittimazione costituisce un elemento di legittimazione anche per l’osservatore. Una riflessione avviata in questa direzione dall’Association of Social Anthropologists negli anni Novanta non mi pare aver inciso sulla cultura storiografica (Strathern 1995). D’altro canto, le riflessioni di James Clifford (1983) sull’autorità etnografica sono state poco recepite nelle loro implicazioni metodologiche in favore di un uso non strumentale del contesto da parte delle scienze umane in generale.

Gli storici hanno prestato poca attenzione alle discussioni teoriche sul rituale dell’antropologia della seconda metà del Novecento (Goody 1977; Gluckman 1975; Firth 1977). L’attenzione all’approccio interpretativista sembra un’eccezione (riferimenti in Torre 1987), al punto di aver un po’ oscurato sviluppi in direzioni differenti.

Negli ultimi decenni l’analisi del rituale si è spostata dalla drammaturgia alla ermeneutica e alla comunicazione. Ancora negli anni Settanta Victor Turner insisteva sul fatto che il rituale mostrava la drammatizzazione, o rappresentazione di entità concettuali preesistenti (ruoli ecc.) (Turner 1969; Paul 1974)<sup>3</sup>. Egli si esponeva alla critica di sostanzialismo da parte di Clifford Geertz, secondo il quale la prospettiva di analisi si sarebbe dovuta centrare sulla decifrazione o interpretazione di ciò che viene detto (o fatto) (Geertz 1980: 19-35)<sup>4</sup>. Una terza direzione di analisi insisteva invece negli stessi anni sulla natura comunicativa del rituale che emerge dalla sua dimensione “performativa”: cioè come insieme interpretativo e pragmatico (Tambiah 1979).

Queste nuove interpretazioni del rituale sono assai controverse per i loro legami con il “cultural turn” degli anni Settanta-Ottanta del Novecento (Michaels *et al.* 2010). Dopo una fase dominata dalla critica di matrice decostruzionistica del rituale, essa sembra rivolgersi oggi verso le sue componenti pragmatiche. In questo quadro teorico, alcune riflessioni

condotte in ambito sociologico, storico e storico-giuridico offrono a mio giudizio spunti di notevole rilievo analitico.

Mi riferisco alle discussioni avviate da Tambiah sulla dimensione performativa del rituale (1979), le implicazioni dell'analisi decostruzionista di Derrida per un approccio al rituale in quanto azione dotata di potere, e soprattutto le riflessioni di Bourdieu (1972) sulla pratica. Nel loro insieme, queste indicazioni sembrano disegnare un "ritorno all'azione" capace a sua volta di influenzare gli studi storici sul rituale (Ortner 1984).

La riflessione sulla teoria dell'azione ha poi consentito di precisare la specificità del rituale. Si è in particolare tentato di identificare una specifica "azione rituale": questa possiede aspetti dell'azione intenzionale, ma non chiama in causa la capacità e la volontà strategica dell'individuo, poiché si esplica in una dimensione collettiva e normativa. Si è perciò definita tale azione come "committed" cioè dedicata: un'accezione che ha il merito di coglierne la valenza precisa, sintetizzata di solito nella formula: "how to get it right" (Humphrey, Laidlaw 1994).

La nostra conoscenza della natura pragmatica del rituale si è poi arricchita grazie all'adozione di una lettura del potere come dimensione non separabile, in generale, da quella delle azioni (Foucault 1980). Tale lettura ha condotto alla formulazione del concetto di ritualizzazione come strategia di costituzione delle relazioni di potere (Bell 1992: 197-224). La ritualizzazione è osservabile attraverso la differenziazione di una serie di azioni (attraverso la specificità di spazi, periodicità, codici di comunicazione, personale, oggetti, etc. in cui si sviluppano), e attraverso il privilegiamento di particolari attività. Si definiscono così dei "modi di fare" che implicano dinamiche del corpo sociale e attribuiscono potere agli attori. Questo approccio consente di cogliere la duplicità del rituale: esso esprime allo stesso tempo dominazione e consenso. Le dimensioni della partecipazione, dell'oggettivazione (uso) e della personificazione sono negoziabili. La ritualizzazione dà potere a chi controlla il rito, ma allo stesso tempo gli pone limiti e vincoli; domina i partecipanti ma in forme che prevedono la negoziazione della partecipazione stessa e, al limite, la resistenza.

Si è in tal modo riconosciuta alla dimensione rituale una capacità dinamica di natura endogena, che le tradizioni intellettuali precedenti identificavano invece, come abbiamo visto, e con la parziale eccezione di Victor Turner, al suo esterno, tanto nella società quanto nei modelli culturali. Questo tentativo diventa evidente se si considerano gli sforzi compiuti per definire il rituale come "azione significativa", sia nel senso di un'azione dotata di significato, sia in quello di linguaggio che agisce con operazioni specifiche (soprattutto, attraverso la mediazione del corpo). Essenziale in questo approccio è la caratteristica del rituale di essere "iterabile", cioè uguale e diverso allo stesso tempo. Ciò significa che il rituale è sì svolge in

un contesto, ma è capace a sua volta di creare contesti: una caratteristica costitutiva della dimensione performativa è infatti quella di “costituire” una realtà.

Sulla base di questa elaborazione si è rovesciata la rilevanza della dimensione del significato e del contesto nel rituale. La separazione e la specializzazione delle pratiche che la ritualizzazione esige, generano relazioni e soggetti (Hollywood 2002). Il rituale è composto di azioni che generano significati in contesti specifici di altre azioni e altri discorsi; le azioni “generano” gli esecutori, poiché li legittimano, e la ripetizione (iteratività) del rituale genera soggettività e relazioni reciproche. L'importanza del rituale sta nel farlo (Torre 2007): le pratiche e i rituali corporei costruiscono l'*habitus*. In tal modo rendono possibile una ripetizione che è in realtà basata sull'improvvisazione, cioè su interpretazioni del contesto che rendono possibili sia la dominazione che la resistenza. Si potrebbe forse dire che si tratta di una duplicità in cui si traduce la natura contestuale della sua generalità<sup>5</sup>.

Queste considerazioni sono particolarmente importanti per lo studio dei rituali come strumenti di potere e consenso. Esse comportano una critica esplicita ai tentativi di leggere la pratica attraverso la ripetizione e di allocare l'*habitus* in una sfera autorevole esterna all'azione stessa, che hanno dominato l'ultimo quarto del secolo scorso (Bourdieu 1991: 190; Hollywood 2002: 98-9). Tali critiche insistono così sui contenuti legittimanti dell'azione: questi andrebbero perciò accostati alla sua natura significativa e comunicativa. Grazie alla nozione di giustificazione, Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) sono riusciti a riconoscere azioni – diffuse e puntiformi – di certificazione da parte degli attori sociali della legittimità della loro condotta individuale. L'azione di legittimazione del potere avviene in tutti gli attori e a tutti i livelli, e si fonda sul nesso che si viene a creare tra legittimità e rivendicazione: l'azione giustificativa, in particolare in situazioni di incertezza, in momenti di messa in discussione e di critica, funge da dispositivo che consente ai soggetti di “crescere in generalità” e, in tal modo, di costruire la propria legittimità (Boltanski, Thévenot 1991).

L'esistenza di questo dispositivo legittimante consente di capire le profonde e persistenti valenze giuridiche possedute dal rituale, e ad esso attribuite. Si tratta di indicazioni particolarmente importanti per l'analisi storica. La storia del diritto, in particolare del diritto comune, riconosce ormai diffusamente come le azioni rappresentino i segni di particolari disposizioni da parte degli attori: sono riproduzioni viventi delle regole del gioco. Le pratiche possono perciò essere considerate come rivelatrici di un quadro giuridico e culturale impregnato di contenuti fattuali: il diritto scaturisce dalla natura delle cose. A ben guardare, tuttavia, si può soste-

nera che il quadro giuridico delle società tradizionali riservi piuttosto alle pratiche una funzione fondante della norma (Cottureau 1987; Cerutti 1995; Torre 1995b). In questa prospettiva, la dimensione cerimoniale acquista un valore dinamico, fondativo e creativo, impossibile da cogliere con una lettura meramente semiologica della cultura. Nello stesso tempo, la dimensione formale dell'analisi diventa tutt'una con quella dei contenuti: i momenti delle cerimonie sono momenti speciali, in cui si certificano dei diritti, sia nel senso che vi si ribadiscono diritti acquisiti, sia soprattutto nel senso che vi si affermano capacità giuridiche anche nuove e le si attribuiscono a protagonisti specifici. Questa funzione del cerimoniale come momento di certificazione dei diritti dei suoi diversi protagonisti, nutre relazioni profonde con il mondo della pratica. Ce ne rendiamo conto non appena accettiamo di rileggere le fonti relative alla sfera cerimoniale senza estrapolarle, come purtroppo hanno fatto molta antropologia storica e molta storia sociale, dalla "serie documentaria" all'interno della quale le attestazioni si inseriscono (Raggio 2001: 862). L'attenzione al contesto documentario fa vedere come la nostra conoscenza delle pratiche e dei rituali dipenda dalla contestazione delle pratiche stesse e da conflitti di giurisdizione che la contestazione innesca. Queste contestazioni e questi conflitti illustrano in modo concreto il processo in base al quale le pratiche generano diritti, e, conseguentemente, creano le fonti.

Uno sguardo concreto alle fonti, tuttavia, sposta ancora più in là il senso di queste considerazioni. Le fonti giurisdizionali sul rituale, forse per il fatto che si occupano soprattutto di contestazioni, vertono intorno ad azioni e oggetti: una processione ruota intorno a una serie ben precisa di oggetti, su cui qualcuno vanta dei diritti. Così, un complesso di testimonianze che ci fa conoscere un miracolo eucaristico, oggetto di un mio precedente lavoro, illustra in realtà le caratteristiche fisiche di un calice, di un liquido rossastro e di una cappella. Allo stesso modo, un rituale di integrazione nella società locale, gestito da associazioni territoriali come le *confrarie* dello Spirito Santo, ruota intorno all'esistenza di case pubbliche, riconoscibili per le loro decorazioni specifiche dedicate alla Trinità triandrica. Oppure ancora, la creazione di una nuova confraternita nella città cinquecentesca di Chieri (TO) si articola intorno al possesso di una cappella, uno stendardo, la statua di un angelo, e altri oggetti più difficili da identificare (Torre 2011). Ci troviamo qui di fronte ad una dimensione non metaforica del contesto, che gli storici e gli altri scienziati sociali hanno quasi sempre ignorato, preferendogli dimensioni più "generali" (nel senso di astratte), come appunto la comunità.

È evidente altresì che solo uno sguardo non metaforico al contesto – uno sguardo che definirei di "terreno" – può permettere di elaborare un correttivo al rischio di autoreferenzialità delle letture a cui abbiamo fatto

riferimento. Ed è proprio su questo piano – la discussione sull’esperienza del terreno, cioè l’esperienza del contesto e delle possibilità analitiche che esso offre – che lo scambio tra le due discipline è stato meno intenso.

Mi chiedo in altri termini se la discussione sulla natura del contesto, sull’operazione di lettura della situazione in cui lo storico e l’antropologo operano, sia pure con modalità e tecniche diverse, non possa costituire un terreno comune di confronto: non di consumo delle acquisizioni in campo altrui, ma di elaborazione congiunta, o quantomeno sincronica, di consapevolezze metodologiche.

Tanto più che esistono terreni, molto concreti, in cui tale confronto mi pare possibile: quello che mi pare più prossimo a entrambe le discipline è quello dell’archeologia, e su questo aspetto vorrei sviluppare alcune brevi considerazioni.

Ciò a cui penso non è tanto l’interlocutore tradizionale dell’antropologo, in particolare statunitense, legato allo studio dei nativi nordamericani; e neppure l’altrettanto tradizionale interlocutore nel campo degli approcci evoluzionistici della disciplina antropologica.

Piuttosto, è la sempre più chiara dimensione di “scienza di sito” che l’archeologia, tutte le archeologie, hanno assunto con l’esaurirsi dell’approccio processuale che ha dominato l’ultimo terzo del Novecento. L’archeologia post-processuale è sempre più una “scienza di sito” (Trigger 1984).

Accanto a questa inflessione contestualista, l’archeologia ha conosciuto negli ultimi due decenni sviluppi degni di rilievo e direttamente connessi al dialogo tra le scienze della società e della cultura. Ne elenco alcuni, senza alcuna pretesa di esaustività.

Intanto, e soprattutto in Europa, l’archeologia ha conosciuto dinamiche di espansione per così dire esogene, dovute alla nascita e allo sviluppo delle cosiddette “archeologie preventive”. Si tratta di un’espansione sottovalutata dagli storici, ma di cui recenti esempi francesi mostrano invece la portata innovativa. È bastato che uno dei suoi praticanti più autorevoli, Jean-Pierre Demoule, pubblicasse un bilancio di quindici anni di scavi, per suscitare – almeno tra gli storici – una discussione e un interesse altissimi intorno alle conclusioni innovative sul piano del “brassage” etnico nella Francia del neolitico, sulla reale presenza delle istituzioni sociali e politiche dell’impero romano ecc. (Demoule 2012 a e b).

Inoltre si è avuta una estensione delle scienze di sito a un passato sempre più prossimo: l’archeologia post-medievale (“Archeologia post-medievale”) sta tentando di costruire un proprio spazio di analisi, mentre l’archeologia industriale sta cercando di costruire un approccio che non ne riduca lo studio alla pura storia dell’edificato industriale, ma vi ricomprenda lo studio delle produzioni, in tutta la loro complessità tecnologica e territoriale. Entrambe queste nuove accezioni dell’archeologia rappre-

sentano ormai acquisizioni della disciplina che la avvicinano sempre di più alla storia.

Ancora, il crescente interesse per la cultura materiale manifestato dalla ricerca storica è finora andato nella direzione di una analisi “culturale” degli oggetti (Orlin 2000). È possibile invece rileggere l’operato e le acquisizioni dovute allo studio archeologico, rilevabile ad esempio in istituzioni come l’ISCUM di Genova, che rappresentano oggi punti avanzati per lo studio della cultura materiale (Mannoni, Giannichedda 1996) in campi cruciali quali la storia delle pratiche e delle tecnologie (sull’archeologia del testo come approccio storico-tecnologico si veda Moreland 2006) e della stessa storia del consumo (Ragusa, E. & A. Torre 2003).

Si è assistito anche alla nascita di nuove archeologie, quali ad esempio l’archeologia della vegetazione – o ecologia storica – che, associando sito, cartografia storica e studio delle pratiche tradizionali di gestione del bosco, si è dimostrata capace di rinnovare lo studio delle produzioni locali. Soprattutto, grazie alle intuizioni di Oliver Rackham, ha dato un solido impulso in direzione di uno studio della “natura come manufatto” che mi pare in grado di cambiare radicalmente opposizioni tradizionali tanto in storia quanto in antropologia (Torre 2008).

Infine, mi pare di cogliere segni recenti di una ripresa di dialogo tra archeologi e antropologi, sia per quanto riguarda la discussione teorica e metodologica (Schiffer 2011), sia per quanto riguarda il rapporto tra ricercatore e comunità e la sua crucialità per i processi di identificazione del patrimonio materiale degli oggetti (*ibid.*), sia per quanto riguarda i risultati della ricerca sul terreno (si veda soprattutto la *Annual Review of Anthropology*).

In altri termini, la nozione di sito dell’archeologia muta radicalmente la nozione di contesto: esso può essere inteso come un processo di attivazione – contestuale e circoscritta – di risorse, che leggiamo attraverso gli oggetti e le pratiche che riusciamo a identificare effettivamente in loco (e a comparare con esempi già noti).

Un ultimo aspetto, mi pare di capitale importanza: la nozione di sito è essenziale se si vogliono qualificare le risorse in gioco. Un acquedotto rurale e le sue regole di utilizzazione sono comprensibili solo nella misura in cui e quando, con un approccio archeologico, si ricostruiscono nel dettaglio la sua forma, il suo funzionamento, la sua destinazione concreta (Stagno, Tigrino 2012). In questo senso l’approccio archeologico costituisce un importante correttivo alla lettura condotta in termini puramente organizzativi delle risorse sociali e naturali, classicamente proposta da Elinor Ostrom.

Una comunaglia non è semplicemente un insieme di proprietà a vario titolo godute da una collettività. È una specifica risorsa, attivabile a condizioni definibili in termini analitici.



Dunque, l'archeologia di sito rielabora la nozione di contesto: i contesti vengono intesi come attivazioni di risorse locali – ad esempio da parte di associazioni rituali mal conosciute quali le *confrarie* dello Spirito Santo – (Torre 2007; 2011), lontano dal determinismo degli studi sociali del rituale comunitario.

In conclusione, i siti dei rituali sono degli insiemi di oggetti, edifici attraverso i quali si possono ricostruire tecniche di costruzione dell'oggetto comunità (villaggio, quartiere, città): nelle parole di Lyndsay Jones, spiegare un'architettura sacra equivale a spiegare il rituale che vi si svolge (Bell 1992). In altri termini, il sito qualifica le risorse intorno alle quali il rituale organizza e legittima l'azione e la cultura.

### Note

1. Esiste naturalmente un consumo di storia da parte degli antropologi, che sembra andare oggi, oltre che nelle direzioni che indica Viazzo in questo volume, anche verso una discussione sulla storia, sull'uso del passato e sulla costruzione dell'archivio (Naepels 2009).

2. Levi 1985b, a proposito del libro di Darnton (1984), ma anche, da un altro punto di vista, James Clifford 1983, sull'autorità etnografica.

3. Qualche anno prima Mitchell (1956) aveva proposto di chiamare “ritualizzazione” i processi di distacco dell'azione rituale dai protagonisti legittimi, od originari, nel suo caso i minatori africani inurbati nella Copperbelt.

4. Si è poi sottolineato come sia spesso il corpo a fungere da *medium* di questo processo.

5. Derrida (1982) insiste sul fatto che la generalità del segno richiede un contesto, e che conseguentemente le realtà sociali sono costituite dall'azione rituale. Si veda anche Hollywood 2002: 107.

### Bibliografia

- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Agulhon, M. 1968. *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*. Paris: Fayard.
- Bagnasco, A. 1999. *Tracce di comunità*. Bologna: il Mulino.
- Bell, C. M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Belmont, N. 1978. La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 650-5.
- Bertelli, S. & G. Crifo (a cura di) 1985. *Rituale, cerimoniale, etichetta*. Milano: Bompiani.
- Boltanski, L. & L. Thévenot 1991. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boucheron, P. & N. Offenstadt 2011. *L'espace public au Moyen Age. Débats autour de Jürgen Habermas*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.



- Bourdieu, P. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Burguière, A. 1978. Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 636-49.
- Bushaway, B. 1982. *By Rite. Custom, Ceremony and Community in England 1700-1880*. London: Junction Books.
- Cabantous, A. 2002. *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard.
- Canazza, D. & M. T. Caprile 2003. *La villa genovese nella Bormida astigiana: il palazzo Di Negro Pallavicini a Mombaruzzo*, in *Tra Belbo e Bormida. Luoghi e itinerari di un patrimonio culturale*, a cura di Ragusa, E. & A. Torre, pp. 149-63. Asti: Provincia di Asti.
- Casini, M. 1996. *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*. Venezia: Marsilio.
- Cerutti, S. 1995. Giustizia e località a Torino in età moderna. *Quaderni storici*, xxx, 89, 2: 445-86.
- Ciappelli, G. 1997. *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Clifford, J. 1983. On ethnographic authority. *Representation*, 1, 2: 118-46.
- Cottureau, A. 1987. Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail, d'après les audiences prud'homales, 1806-1866. *Les prud'hommes*, XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup>, numero speciale di *Mouvement social*, octobre-décembre 1987: 25-61.
- Demoule, J.-P. 2012a. *La France racontée par les archéologues*. Paris: Laffont.
- Demoule, J.-P. 2012b. *On a retrouvé l'histoire de France*. Paris: Laffont.
- Darnton, R. 1984. *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- Derrida, J. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. 1982. "Signature, Event, Context", in Id., *Margins of Philosophy*, pp. 307-30. Chicago: University of Chicago Press.
- Falk Moore, S. & B. G. Myerhoff (eds.) 1977. *Secular Ritual*. Assen-Amsterdam: Van Gorcum.
- Firth, R. 1977. *I simboli e le mode*. Roma-Bari: Laterza.
- Foster R. & O. Ranum 1982. *Ritual, Religion and the Sacred*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Foucault, M. (ed.) 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. by C. Gordon, pp. 187-201. New York: Pantheon.
- Geertz, C. 1959. Form and Variation in Balinese Village Structure. *American Anthropologist*, 61, 6: 991-1012;
- Geertz, C. & J. Clifford 1973. "Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight", in *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-54. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1980. Blurred Genres: the Refiguration of Social Thought, *American Scholar*, 29; ora in Id., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. pp. 19-35. New York: Basic Books, 1983.
- Giesey, R. 1987. *Cérémonial et puissance souveraine*. Paris: Colin (II ed.).
- Ginzburg, 1989. *Storia notturna: una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.

- Gluckman, M. 1975. *Il rituale nei rapporti sociali*. Roma: Officina.
- Goody, J. 1961. Religion and Ritual. The Definitional Problem. *British Journal Sociology*, 12: 142-64.
- Goody, J. 1977. "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic", in *Secular Ritual*, ed. by Moore, S. & B. Myerhoff. Assen: Van Gorcum.
- Grendi, E. 1965. "Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII", in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, LXXIX: 241-311.
- Grendi, E. 1982. "Le confraternite liguri in età moderna", in *La Liguria delle casacce. Devozione, arte, storia delle confraternite liguri*, pp. 19-42. Genova: Comune di Genova.
- Hanley, S. 1983. *The Lit de Justice of the Kings of France: Constitutional Ideology in Legend, Ritual and Discourse*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Hollywood, A. 2002. Performativity, Citationality, Ritualization. *History of Religions*, 42: 112.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Levi, G. 1985a. *L'eredità immateriale*. Torino: Einaudi.
- Levi, G. 1985b. I pericoli del geertzismo. *Quaderni storici*, 58: 269-78.
- Mannoni, T. & E. Giannichedda 1996. *Archeologia della produzione*. Torino: Einaudi.
- Michaels, A. et al. (eds.) 2010. *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, voll. 5. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Milanese, M. et al. (a cura di) 1997. *Archeologia postmedievale*. Firenze: All'insegna del Giglio.
- Mitchell, J. C. 1956. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Moore, S. & B. Myerhoff 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.
- Moreland, J. 2006. Archaeology and Texts: Subservience or Enlightenment. *Annual Review of Anthropology*, 35: 135-51.
- Muchembled, R. 1978. *Culture populaire et culture des élites*. Paris: Flammarion.
- Muir, E. 1981. *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Muir, E. 1997. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naepels, 2010. Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire. *Annales. Histoire Sciences Sociales*, LXV: 873-84.
- Ortner, S. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, xxvi: 126-66.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, K. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

- Prodi, P. (a cura di) 1994. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Prosperi, A. 1996. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Prosperi, A., Pastore, S. & N. Terpstra 2008. *Brotherhood and Boundaries*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Rackham, O. 2003. *Ancient Woodland: Its History, Vegetation and Uses in England* (1975). Castlepoint: Dalbeattie, Kirkcudbrightshire.
- Raggio, O. 2001. Immagini e verità. Pratiche sociali, fatti giuridici e tecniche cartografiche. *Quaderni storici*, 108: 843-77.
- Ragusa, E. & A. Torre (a cura di) 2003. *Tra Belbo e Bormida. Luoghi e itinerari di un patrimonio culturale*. Asti: Provincia di Asti.
- Ruiz, T. 1985. "Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages", in *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*, ed. by S. Wilentz, pp. 109-44. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.
- Ruiz, T. 2012. *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*. Princeton (NJ)-Oxford: Princeton University Press.
- Schiera, P. 1994. "Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno", in *Origini dello Stato, Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di Chittolini G., Molho A. & P. Schiera. Bologna: il Mulino.
- Schiffer, M. 2011. Archaeology as Anthropology. Where did we go wrong?. *SAI Archaeological Report*, 11, 4: 22-8.
- Stagno, A. M. & V. Tigrino 2012. Beni comuni, proprietà privata e istituzioni: un caso di studio dall'Appennino ligure (XVIII-XIX secolo). *Annali di studi sulla proprietà collettiva*, 1: 261-302.
- Strathern, M. (a cura di) 1995. *ASA Decennial Conference Series. The Uses of Knowledge: Global and Local Relations*. London-New York: Routledge.
- Tambiah, S. 1979. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-69.
- Torre, A. 1987. *Antropologia sociale e ricerca storica*, in *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*. Milano: il Saggiatore.
- Torre, A. 1995a. *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nella campagne dell'Ancien Régime*. Venezia: Marsilio.
- Torre, A. 1995b. Percorsi della pratica, 1966-1995. *Quaderni storici*, 90: 799-829.
- Torre, A. 2007. Faire Communauté. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 1: 101-35.
- Torre, A. 2008. Un "tournant spatial" en histoire? Paysages, regards, ressources. *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 5: 1127-44.
- Torre, A. 2011. *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Trexler, R. C. 1980. *Public Life in Renaissance Florence*. New York: Academic Press.
- Trigger, B. 1984. Archaeology at the Crossroads: What's new?. *Annual Review of Anthropology*, 13: 275-300.

- Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Van Damme, S. 2011. “‘Farewell Habermas’? Deux décennies d’études sur l’espace public”, in *L’espace public au Moyen Age. Débats autour de Jürgen Habermas*, éd. par Boucheron, P. & N. Offenstadt, pp. 43-61. Paris: PUF.
- Van Gennep, A. 1969. *Les Rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement*. Paris-La Haye: Mouton.
- Van Gennep, A. 1984. *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Visceglia, M. A. 2002. *La città rituale: Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.
- Wilentz, S. 1985. *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.
- Zemon Davis, N. 1975. *Society and Culture in XVI Century France*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Zonabend, F. 1978. La parenté baptismale à Minot (Côte d’Or). *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 656-76.

# Costruire *kronoscapes*. Temporalità ibride nei musei del brigantaggio

Vincenzo Padiglione  
*Sapienza Università di Roma*

In un convegno torinese di qualche anno fa, intitolato “Musei e Memoriali dal monumentale al digitale” (Torino, maggio 2008), Georges Bensoussan, storico e responsabile editoriale del Mémorial de la Shoah, ha affermato che i musei costituiscono un “pieno” di senso rispetto ad un “vuoto civico”, elaborano il distacco tra le generazioni, identificano «il luogo del sacro nelle società sconsacrate, il luogo della messa in scena di un rituale in società prive di ritualità».

Bensoussan si inserisce in un'autorevole tradizione – *in primis* Krzysztof Pomian (1987-1989) – che segnala il posizionarsi in differenza del museo rispetto alla società della quale è pur partecipe. Descrive un'istituzione che, proprio per i tempi di radicale disincanto, sarebbe riuscita a mantenere – non sempre in modo meritato, par di capire – l'idealizzazione che le fu donata nell'Ottocento e che oggi la verrebbe a configurare come un *luogo antropologico* che si alimenta, si magnifica grazie al contrasto con i non luoghi del quotidiano, con i flussi indecifrabili della storia.

Benché risulti forzata la metafora della visita al museo come un pellegrinaggio alle fonti del sacro, benché si riveli eccessiva la divaricazione tra il *pieno* museale e il *vuoto* di senso della società, e benché tardivo appaia l'omaggio al gioco di opposizioni semantiche caro ad una saggistica semiotico antropologica degli anni Settanta, mi convince l'immagine del museo come un luogo *sui generis* del contemporaneo, come un'istituzione centrale per la mediazione eroica che gli 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.

Ora il museo, sin dai suoi esordi, dalle finte partenze come da quelle praticate con successo, ha rappresentato concrezioni temporali innovative e ibride, mettendo in scena una sorta di teatro dell'esistente e del possibile, grazie al quale visualizzare o semplicemente immaginare il senso e le direzioni del mutamento.

Tre veloci immagini per segnalare questa delega culturale: il *museion*, le Camere delle meraviglie e le Grandi esposizioni.

Assmann (1997) attribuisce al *museion* l'idea di *classicità*: un'originale pratica di rapportarsi al passato, una nuova coscienza temporale che «guarda alla tradizione come un complesso di opere appartenenti ad un passato giunto al suo termine, non proseguibile» (Assmann 1997: 232). In un'epoca che vide sopravanzare la cultura del libro e della lettura sulla cultura della recitazione rapsodica, la memoria culturale dei greci si riorganizza ad Alessandria nei palazzi dei Tolomei. L'esperienza di una frattura storica alimenta uno sguardo retrospettivo verso la Grecia classica.

«È la dialettica dell'innovazione – scrive Jan Assmann – che istituisce l'antichità: non la prosecuzione ma la frattura eleva l'antico sul piedistallo della perfezione irraggiungibile. [...] Affinché possa nascere la classicità [...] deve esserci un atto di identificazione che passi sopra tale frattura, riconoscendo come proprio il passato trascorso e ravvisando negli antichi i maestri *tout court*» (Assmann 1997: 233).

Il *museion* è la fucina dove si costruisce pezzo dopo pezzo la continuità culturale codificando il ricordo, fissando i canoni del classico, «delimitando, salvaguardando e consolidando la tradizione». Il primo "museo" dà forma ad un sentimento complesso verso la temporalità destinato al successo. Rende ad un tempo visibile il presente e il passato, l'innovazione e l'eredità culturale, lo spirito del tempo e la coscienza dell'affinità che, intorno alla classicità greca, la cultura ellenica andava sviluppando.

Tra il xv e il xvi secolo nascono in Europa, nei palazzi dei principi e in case borghesi, le Camere delle meraviglie: studioli con annessa collezione ed enciclopedia personale, microcosmi dove dilettarsi in riflessioni di cosmologia, teatri del mondo dove con sensibilità anche ludica raccogliere e far rivivere reliquie dell'antico e reperti di viaggi e di missioni. Lo sguardo antiquario che prevarrà nella museografia dei secoli successivi non trova centralità nel museo kircheriano al Collegio romano che, come in molti gabinetti della curiosità del suo tempo, metteva in mostra insieme ad oggetti antichi ed esotici, opere d'arte e strumenti raffinati allora in uso, come macchine di recente invenzione. Anche i miracoli della scienza e

della tecnologia potevano a buon diritto essere mostrati a gloria di Dio. «Tutto l'insieme tendeva ad ispirare meraviglia e stupore, predisponendo l'animo del visitatore alla credenza nel soprannaturale» (Lo Sardo 2001: 16). Bredekamp è dell'idea che

le *Kunstkammer*, portando diversi oggetti da collezione in uno scambio visivo, accentuavano la potenza metamorfica della materia e proprio nella mescolanza di oggetti della natura con opere d'arte e della tecnica veniva mediata la storicità delle sostanze (Bredekamp 1996: 132).

Come dire che, per un esito non intenzionale, all'interno della camera delle meraviglie venivano accostati oggetti mostrando di fatto delle forze evolutive che solo secoli dopo saranno riconosciute e teorizzate. Il campo visivo infatti costruisce nessi, il *figurale* – ce lo ricorda Lyotard (1981) – fa viaggiare il senso e l'immaginazione oltre gli angusti sentieri della cognizione, oltre l'immediatezza contestuale dei discorsi, prefigura relazioni che la significazione testuale fatica a seguire, che il libro con comodo sistematizza, articola e sviluppa<sup>1</sup>.

E sarà sempre all'interno del campo museale, in senso più ampio, che secondo Tony Bennet, viene popolarizzata ed esperita in modo diffuso la nozione di *evoluzione culturale*. Siamo ormai in pieno Ottocento e ogni grande nazione nel suo museo rende visibili i possedimenti spirituali di un'identità potente, mette in mostra glorie recenti e antichità nazionali (il genio dei romantici), raccoglie i frutti dell'industrializzazione incipiente e del nascente colonialismo. Insomma istituisce soprattutto per la borghesia riti di distinzione e di cittadinanza intorno alla nuova sacralità civile. La nuova tensione visualista prevede che si partecipi a quello che Bennett ha definito uno slargato *complesso espositivo* articolato in musei, esposizioni universali, fiere. In questo circuito è messo in scena il potere nella sua abilità di dare ordine alle cose eterogenee, vecchie e nuove, occidentali e altre, e di «offrire al pubblico narrazioni evoluzionistiche realizzate spazialmente nella forma di percorsi che il visitatore era previsto che completasse» (Bennett 1988: 179). Camminare lungo l'area espositiva significava intramare in uno stesso racconto differenti concrezioni temporali: il selvaggio e il civile, l'antico e il nuovo, la memoria delle tradizioni e l'immaginario del possibile tecnologico. L'evoluzione culturale era costruita dal pubblico nel tempo della visita: passeggiando e osservando il visitatore si ritrovava ad essere accolto in contesti ridefiniti come evolutivi, veniva a fissare tappe, fratture e continuità, a immaginarsi con stupore beneficiato per essere collocato al centro del mondo, agente passivo e attivo della storia.

La modernità inaugura una frammentazione ed una provvisorietà dell'esperienza temporale che impegna chi vi si trova coinvolto in un'ope-



ra continua di coordinamento e contestualizzazione. Si rende allora più efficace la categoria di *temporalization* grazie alla quale possiamo configurare con Nancy Munn il tempo «as symbolic process continually being produced in everyday practices» (Munn 1992: 116)<sup>2</sup>. Questa visione costruzionista dell'esperienza temporale ben si presta a fornire lo strumento interpretativo della grande varietà delle temporalizzazioni classiche ed ibride prodotte dai musei contemporanei nell'interazione dinamica con il pubblico. Specialmente sembrerebbe idonea a dar conto del mutamento avvenuto nel Novecento: i musei, pur alimentando per un verso l'immagine di custodi di cose morte e di vestigia del passato, si sono trasformati sempre più in modo esplicito e riflessivo, in "zone di contatto" (Clifford 1993) e di frizione (Karp, Kraz 2006) culturale e temporale. Le direzioni intraprese sarebbero innumerevoli e non mi è dato documentarle. Segnalo per la rilevanza assunta nella museologia la progressiva iscrizione dell'attualità culturale. Si tratta di un programma che, annunciato dalla critica futurista e dalla pratica dada (primi decenni del Novecento) – ma confinato a lungo nella sfera artistica – viene a scuotere la gente dei musei solo negli anni Settanta quando Cameron contrappone con successo al *Museo Tempio* il *Museo Forum*, luogo per definizione del contemporaneo, spazio di riflessione sul processo di messa in valore dell'opera e del documento da esporre.

Dobbiamo ancora attendere gli anni Ottanta per cogliere ormai convergenti e consolidate tre differenti direzioni di iscrizione museale del presente:

- a) l'acquisizione di uno slargato patrimonio recente di testimonianze del processo artistico e del progresso scientifico in corso (Musei d'Arte Contemporanea e Musei della Scienza);
- b) l'esercizio di una ormai esperta mediazione nell'allestimento tra il presente del visitatore e il passato incorporato nell'oggetto (Didattica museale e interattività diffusa);
- c) la tematizzazione espositiva di problemi sociali contemporanei (Musei Comunitari, Musei della Società, Musei tematici/interpretativi).

Queste tendenze ormai andate a regime dalla seconda metà del Novecento, proprio perché incrociano l'esperienza temporale del pubblico, hanno reso più democratico l'accesso al linguaggio museale da parte di gruppi sociali e culturali fino ad allora esclusi dalla stessa fruizione. La moltiplicazione dei piccoli etnografici musei ha introdotto temporalità più vicine alla contemporaneità, ridefinendo missioni, temi, fonti e autorità legittimate ad essere incontrate nel museo. Sebbene nella loro gran parte questi musei locali mostrino di restare organici ad uno sguardo antiquario, imperturbabili portatori di una rappresentazione oggettiva del passato, a studiare da vicino le loro poetiche si scopre che vi inscri-



vono punti di vista inediti, tonalità emotive spesso aspre (nostalgia) e modalità scabrose (cordoglio rituale) nel presente culturale. Soprattutto risulta in modo esplicito o implicito contestata la pretesa di corrispondere a quelle istanze universali, temporali (il progresso, la scienza, la storia, la bellezza ecc.) che, nella retorica ufficiale, sarebbero le uniche ad avere cittadinanza all'interno dei musei. Questi piccoli etnografici musei raccontano di una memoria sociale e locale che vive e si alimenta di tensione stabile con la Storia, sostituendo accadimenti nazionali con narrazioni prese dal quotidiano, buone maniere nei confronti della terra e dei cari, liriche esaltanti verso umili strumenti di lavoro e oggetti d'affezione.

Sono poetiche, le loro, della nostalgia per forme di socialità dismesse, per paesaggi anche umani perduti e ormai idealizzati; mi piace qui ricordare Alberto Mario Cirese che a lungo insegnò e che nei musei della civiltà contadina colse una nostalgia, non semplicemente come rimpianto del passato quanto piuttosto «coscienza dei prezzi pagati al progresso» per la «rottura della continuità tra vita domestica, vita lavorativa e vita associativa che, pur nella miseria, caratterizzava la condizione contadina scomparsa» (Cirese 1977: 34). Nostalgia di quegli aspetti che l'avanzamento tecnologico e sociale non ha migliorato, semmai espropriato; dicevo poetiche del riscatto, del risarcimento (Padiglione 2008) da parte di collettività che avvertono di aver subito dalla storia esclusione, sopraffazioni e dominio; sono laceranti estetiche del lutto e del risentimento di strati sociali invecchiati precocemente, depredati di parenti ed amici costretti ad emigrare, abbandonati in zone divenute marginali, impotenti all'interno di forme di vita tanto cambiate da risultare a loro sconosciute. Il loro grido – che è esso stesso documento storico culturale del crollo non elaborato di una civilizzazione di lunga durata – assume talvolta l'immagine sgraziata di un museo etnografico.

### **I musei del brigantaggio**

È all'interno di questo scenario – nel tentativo di aggiornarne le procedure conoscitive, di inserirvi linguaggi della contemporaneità e soprattutto di incrementarne le potenzialità riflessive – che situo la mia esperienza. Come antropologo negli ultimi venti anni mi sono impegnato nella trasposizione di etnografie in allestimenti. Ho curato la realizzazione di piccoli musei sparsi nella provincia italiana e non potendo contare su collezioni preesistenti ho costruito esposizioni e magazzino in virtù della ricerca svolta coinvolgendo le comunità come protagoniste. Ho seguito l'indicazione di Walter Benjamin (2001) di collocare la periferia al centro nella convinzione che questi piccoli musei etnografici potessero essere

nel loro movimento di espansione un incremento di democrazia culturale: potessero cioè offrire a quanti oggi soffrono, da marginali, la violenza del centralismo nazionale e della globalizzazione, argomenti, visioni e saperi critici per localizzarsi: uno spazio creativo di riconoscimento culturale per accrescere – come sottolinea Appadurai (2011) – la capacità di aspirare. Ciò significa favorire *empowerment*, lasciando immaginare spazi di resistenza e auto-sviluppo.

Se «lo storico è un profeta/visionario che guarda all'indietro» (Schlegel 1797-98) l'antropologo è un profeta/visionario che guarda alle zone d'ombra e di rimozione, ai margini, ai confini, alle alterità interne della forma di vita presente e dominante. La sua missione è dare voci alle presenze culturali non egemoni per forzare i limiti della conoscenza, per inscrivere nel contemporaneo inedite potenzialità.

Quando ho iniziato nel 2001 la progettazione del primo museo del brigantaggio, quello di Itri, avevo bene in mente due critiche, una storica e un'altra antropologica, alle ibride concrezioni temporali affermatesi in alcuni musei storici ed etnografici contemporanei. La prima, di Fredric Jameson (1989), segnalava nel 1983 nello "storicismo eclettico", inaugurato dal postmoderno, il segno di un declino della storicità e il rischio di subire una *colonizzazione estetica* che trova il suo perno nella *maniera nostalgica* diffusa in tanti film. Il riferimento implicito per i musei era al "Passato Ritualizzato"<sup>3</sup>, introdotto dai *Living Museums* statunitensi ("*Historic*" *Theme Parks*) e inglesi (*Heritage Centres*) – si vedano Sorensen (1989); Jordanova (1989); Belo, Phillips (1992) –, ripreso dai programmi didattici di *archeologia vivente* e divenuto matrice esperienziale di successo nella *pop history* e nelle rivisitazioni festivaliere di accadimenti, epoche e culture.

Dal versante antropologico, Francesco Remotti (2000) rivolgeva esplicitamente una critica alle pratiche di costituzioni di musei locali colpevoli di "spacciare" per patrimoni di identità appropriazioni disinvoltate di alterità culturali, rese dal tempo passato e del mutamento avvenuto irrimediabilmente lontane. Da entrambe le critiche ricevevo l'avvertimento a mantenere distanze, a non dissolvere nel presentismo la specificità culturale del passato, a non cannibalizzare irriducibili diversità con la scusa dell'amore della somiglianza verso la terra e gli antenati. Del resto ancora forte era la lezione di Cirese che invitava a diffidare della retorica del museo vivo, del passato da rivivere nella consapevolezza che il museo è un metacodice, altra cosa rispetto alla vita.

Da parte mia, maturavo però la convinzione ermeneutica che la distanza culturale si rende conoscibile se viene problematizzata all'interno di una relazione effettiva tra il passato del fenomeno e il presente culturale del ricercatore, delle comunità e del museo. Sono le tracce di questa

problematica *fusione di orizzonti* in atto che, adeguatamente analizzate, costituiscono l'impresa conoscitiva da mettere in valore in sede museale, non certo il fenomeno del brigantaggio in sé. Da qui un'antropologia riflessiva impegnata a riconoscere e problematizzare la relazione che noi contemporanei intratteniamo con personaggi e storie del passato che – come i briganti – presentano un ruolo di rilievo nell'immaginario costitutivo dei caratteri e delle lacerazioni della nostra comunità nazionale e locale.

Per fortuna in aiuto a questa impresa – assai ardua visto il tema – potevo contare su una concezione del patrimonio culturale che, ormai svincolata da valori atemporali, ne evidenziava il suo essere un «prodotto culturale contemporaneo, non una rappresentazione del passato» (Kirshenblatt 1998), espressione da parte di una collettività della sua “coscienza” attuale (Clemente 2003). Un artefatto, dunque, socialmente costruito anche da pratiche identitarie (ricercatori, enti locali, regioni ecc.), legittimato da criteri storici e convenzionali dove entrano intenzionalità e pratiche non solo di ordine scientifico, artistico ma anche politico ed economico (per esempio, il turismo). Ne deriva una visione processuale e contestuale del patrimonio che chiama ad una più stretta collaborazione antropologi e storici e che è antidoto ad una storiografia locale, ad una sociologia e antropologia mediatica spesso essenzialiste e generalizzate. Di questa concezione processuale vorrei fornire degli esempi tratti da tre istituzioni del tutto operative: il Museo demoetnoantropologico del brigantaggio di Itri (2003), il Museo del brigantaggio di Cellere (2007) curato insieme alla collega Fulvia Caruso, il Museo delle Terre di confine di Sonnino (2009), curato insieme al collega Vito Lattanzi. La prospettiva riflessiva che abbiamo inteso dispiegare ha consentito di perseguire e valorizzare alcune forme di patrimonializzazione tipicamente etnografiche: *collaborativa*, rivolta al riconoscimento culturale (nella accezione di Charles Taylor e di Arjun Appadurai); *polifonica*, in quanto usufruisce della ricerca per dar conto di interpretazioni in conflitto; *ironica*, intesa ad alleggerire polarità concettuali rendendo elaborabili e rivisitabili temi e problemi culturalmente vischiosi.

La museografia partecipata ha veicolato – nel mio caso come in altri – una patrimonializzazione di tipo slargato che, sostenibile a vari livelli e disseminata in aree marginali, ha ampliato la nozione di memoria sociale sino ad accogliere altri beni (per esempio, i beni intangibili), altre testimonianze. In sostanza, grazie all'etnografia si è giunti a riconoscere e valorizzare come autori soggetti locali non egemoni, dando visibilità e ascolto a chi ne era stato privato. È quanto chiamo “riconoscimento culturale”. Dalla forte scelta a favore dell'etnografia e della pratica diffusa e generalizzata di collaborazione anche in sedi di allestimento, discende

cioè una netta propensione verso la rappresentazione museografica del presente culturale: un collocarsi in sintonia con l'esperienza dei portatori di memorie e delle istanze di patrimonializzazione.

Nel procedere del progetto è subito apparso chiaro che il Museo del brigantaggio avrebbe dovuto prendersi carico di quelle pratiche di *social remembering*, di costruzione pubblica della memoria di cui esso stesso era espressione. Avrebbe assunto, nella sua missione, il compito di mettere in mostra il patrimonio nella sua accezione soprattutto immateriale e simbolica (il brigantaggio come storia aperta e controversa dalle variegate testimonianze scritte e orali, questione nazionale irrisolta, lacerazione di un popolo, "conoscenza avvelenata" che seguita a compromettere relazioni, ad impegnare biografie, a far immaginare scenari politici inquietanti).

Questa istanza partecipativa di riconoscimento culturale che discendeva dalla pratica etnografica ha comportato una ridefinizione del percorso espositivo come "ricostruire le spoglie disperse del brigante e dare loro sepoltura" e del museo anche come *Archivio e Memorial*.

### Il brigante di pietra

Prima di entrare nel museo di Itri qualcosa reclama attenzione. È un cumulo di pietra bianca locale che disegna sul pavimento una figura incerta. È un'immagine inquietante che rinvia ad una tragedia avvenuta. È un corpo sfigurato ed esanime che richiede sepoltura. È un segnale che invita a prendere sul serio la missione etica e riflessiva del Museo del brigantaggio.

In esergo, sul pannello, si racconta la storia di Giacinto Dragonetti ucciso il 15 febbraio del 1812. Il suo corpo, ritenuto indegno di sepoltura, fu gettato fuori delle mura della comunità di Monticelli, ora Monte San Biagio, e la sua testa esposta come monito per la popolazione. Quel cadavere ridotto a quarti, come una bestia, non avrebbe così più avuto speranza nella pietà divina. La resurrezione, come la memoria pacificata dei posteri, sarebbe stata preclusa. Nel pannello si legge che "Il visitatore avrà modo di comprendere, acuendo una sensibilità per le testimonianze, le scritture e i punti di vista situati, come sia contesa la verità sulle storie estreme dei briganti del Basso Lazio".

Al di là del conflitto di interpretazioni, che viene messo in mostra, si tenterà comunque di comunicare in modo evocativo un livello di senso ormai ampiamente condiviso ma tutt'altro che espresso compiutamente: la necessità di conoscere e conservare costituisce un impegno etico da noi contemporanei contratto nei confronti di quanti persero la vita, e spesso l'onore, nelle vicende del brigantaggio. Il

realizzare un luogo istituzionale di memoria acquista anche il senso di dare a questi nostri conterranei una degna “sepoltura”. Il Museo del brigantaggio di Itri intende presentarsi con una duplice identità: come *Museo/Archivio* – luogo di conoscenza, conservazione e valorizzazione del patrimonio documentario –, e come *Memorial* – luogo di dolore e di ricordi verso quanti nel passato, perché vinti, hanno subito la dannazione della memoria.

### **Diamo infine sepoltura al brigante**

Come a dar compimento ad una narrazione iniziata, ad un gesto annunciato, nella sala finale del museo, il percorso espositivo presenta un’installazione che evoca le *morre*, segni antichi di pietà, piccole piramidi di ciottoli con una croce conficcata in cima, assai frequenti nell’Ottocento lungo il ciglio delle strade della campagna romana e delle Terra di Lavoro. Quel mucchio di pietre avrebbe dovuto difendere da ulteriori strazi (intemperie, randagi, selvatici) un essere già sfortunato, un corpo già offeso da un malattia improvvisa o da un evento delittuoso. Nell’uso locale ogni passante, scorgendo il tumulo, si levava il cappello, si segnava e, prima di proseguire il cammino, gettava un sasso per contribuire a rendere più stabile e duraturo l’improvvisato monumento funebre. Noi, oggi, ci sentiamo impegnati nel mantenere questa tradizione. Concepiamo la storia e la sua ricerca di verità soprattutto come un buon rapporto nei confronti dei morti. Grazie al Museo del brigantaggio intendiamo rendere memoria a tutti i briganti offrendo alle loro spoglie finalmente un giaciglio, un riparo che quieti le loro e le nostre notti (si veda, in proposito, il catalogo del Museo del brigantaggio di Itri *Storie contese e ragioni culturali*: Padiglione 2006).

Lo stesso procedimento di riconoscimento culturale applicato al museo di Sonnino e a quello di Cellere ha consentito di individuare e mettere in valore differenti autorappresentazioni collettive, centrate questa volta sull’esperienza del confine, quale matrice di irrequietezze e illegalismi. La prospettiva antropologica del museo mette a problema le vicende storiche del territorio ed evidenzia quei momenti, quegli aspetti, quei personaggi che hanno contribuito a formare l’idea locale di patrimonio culturale.

Come dovrebbe essere evidente la patrimonializzazione collaborativa procede grazie ad un sintonizzarsi dell’antropologo museale sulla sensibilità locale contemporanea, ad un rilevare e documentare il punto di vista nativo per provocarne un riconoscimento culturale tale che si possa poi procedere, come ora vedremo, a fasi conoscitive più critiche e riflessive.

## Patrimonializzazione polifonica

È il caso della patrimonializzazione polifonica che, sempre grazie alle fonti storiche ed etnografiche, riflette sulla memoria divisa. Il museo accoglie la domanda legittima ma ingenua del locale e del visitatore, “Chi è il brigante?”, ma per ridefinirla nei modi storicamente e antropologicamente più adeguati: “Come è stato inventato il brigante?”, “Come è stato possibile omologare storie, vite e contesti tanto diversi nel corso di circa un secolo di pieno successo dell’etichetta brigante (fine XVIII-fine XIX)? La scelta riflessiva del museo si imponeva in quanto l’oggetto – il brigantaggio – si presentava apparentemente facile da ricondurre ad unità per la sua natura vaga e ambigua, arduo da delimitare per la sua deriva mitica (Alcantud 2001: 273), insidioso in quanto terreno privilegiato di versioni semplificate ed essenzialiste della storia nazionale e di quella locale. In tutti e tre i musei l’impegno è stato di mostrare il carattere costruito e ambiguo dell’etichetta di “brigante” e di accordare una rappresentazione articolata del conflitto di interpretazione che sul brigantaggio si è precocemente manifestato.

Al museo di Itri, il percorso espositivo mette in scena, le interpretazioni del brigantaggio: sia quelle che lo hanno istituito come fenomeno specifico sia quelle che ne hanno rivisitato e dilatato il senso, contrapposta la valenza. Ragioni della repressione come del fascino, dello sterminio come del recupero, vengono mostrate evocando la dinamica storica e la risonanza culturale, reinscrivendole cioè in pratiche militari di conquista, in tecnologie e strategie di comunicazione, in politiche locali di patrimonializzazione.

L’esposizione “Storie contese e ragioni culturali” ricostruisce le logiche interne ai principali contesti culturali che nei due secoli passati hanno inventato e alimentato il brigantaggio come fenomeno unitario. Il percorso si articola in tre sezioni (*Ragioni della Storia*, *Ragioni del Mito*, *Ragioni del Luogo*) che, pur mettendo in sequenza cronologica le fonti emerse sul tema del brigantaggio, si cura maggiormente di evidenziarne l’orizzonte culturale nel quale esse acquistano leggibilità e parzialità, di rispondere a tre domande cruciali.

1. *Ragioni della Storia*. Perché tanto e duro accanimento? Nella prima sezione vengono presentate le giustificazioni che per circa cento anni – dalla fine del XVIII secolo alla fine del secolo successivo – resero legittima la repressione dei briganti. Nei confronti di questi uomini e di queste donne e dei loro amici e familiari fu condotta una persecuzione spietata, spesso al di fuori della legge.

2. *Ragioni del Mito*. Perché tanto e prolungato fascino in Italia e all’estero? La seconda sezione mette in luce una ben diversa interpretazione del

brigantaggio. L'orizzonte culturale che l'alimenta è quello formato dalla comunità cosmopolita di artisti e dalla nascente opinione pubblica, ma anche dai ceti non egemoni. Sua espressione sono i fogli volanti e i racconti popolari, le opere liriche, i testi letterari e teatrali, le incisioni e i dipinti, sino alla più recente produzione cinematografica.

3. *Ragioni del Luogo*. Perché tanto attuale interesse locale? Nella terza sezione il visitatore incontra un'ulteriore interpretazione del brigantaggio. Lo scenario espositivo segnala la rilevante e crescente presenza di scritte e iniziative locali. Ci si accosta al brigante per riappropriarsi della sua vicenda in quanto risorsa culturale della zona, mediazione simbolica tra il luogo e la grande storia (Fabre 1982): per rivendicare, cioè, del brigante l'appartenenza comune, la lealtà mostrata ad una cultura locale, ad una terra. "Terra di Briganti": quella localizzazione, che agli inizi dell'Ottocento costituiva un marchio di infamia, diviene ormai, in uno scenario concettuale radicalmente mutato, un segno forte che la storia ha lasciato nella zona, una traccia della memoria da recuperare, un "bene culturale" da valorizzare per turisti e nuove generazioni. In tal modo, alla fine del percorso il museo stesso diviene parte ed esito riflessivo della dinamica storico culturale narrata.

Nel museo di Itri il visitatore percepisce la patrimonializzazione polifonica a vari livelli: *a)* nella fatale contro-storia che viene narrata rispetto al museo del Risorgimento italiano; *b)* nell'attrito che fanno tra di loro le tre sezioni quando ridefiniscono ogni volta l'immagine dei briganti; *c)* nel conflitto di interpretazioni in video tra narratori popolari e collezionisti, tra le voci degli storici locali (le loro passioni e concezioni della memoria) e la posizione del curatore.

### **Affinché una memoria non ne cancelli un'altra**

Un ultimo esempio di patrimonializzazione polifonica lo si può trovare nel museo di Cellere. Proprio dove ora sorge il museo, vi è stato per lungo tempo il mattatoio del paese. Gli anziani lo ricordano già attivo negli anni Trenta ed è sufficiente nominarlo che ne rievocano disposizione dello spazio, strumenti di lavoro, personaggi, storie, atmosfere ed emozioni. Nel rammentare, si vedono bambini e percepiscono che a cambiare non è stata solo la loro età ma anche la sensibilità di tutti. "Allora non ci faceva impressione questo luogo. Ci metteva di buon umore. Era uno spettacolo sbirciarlo dalla porta".

Una storia minore, questa, che rischia di essere oscurata, come spesso avviene nei processi di patrimonializzazione, assai propensi a valorizzare alcuni ricordi a danno di altri. Si è intesi allora collocare dentro il museo un memento dal titolo *Affinché una memoria non ne cancelli un'altra*. Per



ricordare che un museo dedicato a storie cruente nasce in un sito dove tanto sangue è stato sparso. Ibrida concrezione temporale, l'installazione dichiara ad un tempo l'omaggio ad un recente passato e la fedeltà alla sensibilità animalista del tutto contemporanea.

Ultima tra le forme di patrimonializzazione generabili per via etnografica, la messa in valore ironica, si avvale ancor di più di spiazzamenti temporali, volti ad allentare la propensione museale verso un passato oggettivato, una memoria pesante, un'identità culturale chiusa in se stessa e vischiosa. La patrimonializzazione ironica va intesa dunque nel senso postmoderno di alleggerimento della nozione di verità, di realtà storica, di patrimonio. Di fatto una rappresentazione sperimentale, esplorativa, consapevole della propria natura retorica, esplicitamente finzionale, in netto contrasto con la monumentalità patrimoniale. Vattimo chiama "liberazione del simbolico" quel voler continuare a *sognare pur sapendo di sognare* (indicato da Nietzsche nella *Gaia scienza*). Ebbene, si possono inserire all'interno del museo installazioni ironiche, che mostrano i limiti del gesto autoriale e patrimoniale, invitano politici, curatori e pubblico a non prendere troppo sul serio discorsi e autorità veicolati dal museo.

### Il tesoro del brigante

Un primo esempio è tratto dal Museo del Brigantaggio di Itri e riguarda l'installazione denominata "Il tesoro del brigante". Da un vecchio forziere escono biglietti di ristoranti, locandine di rappresentazioni teatrali, di mostre e musei, copertine di CD musicali, dépliant di convegni, fumetti, raccolte poetiche, prodotti alimentari, pagine di siti web. Tante tracce del continuo rifiorire di attività locali intorno alla figura del brigante. Nel pannello si dice che "Il "tesoro" da sempre favoleggiato, dunque, esiste veramente. Lo si scopre oggi nell'inesauribile fascino delle storie estreme e patetiche che diventano alimento di identità locale, richiamo di turisti". Così il museo offre uno sguardo irriverente e riflessivo considerandosi un prodotto tra gli altri del marketing territoriale. Se la museografia è etnografica deve essere in grado di comunicare un sapere contestuale, precario, vulnerabile che documenta ad un tempo l'oggetto e lo sguardo, la cultura esposta e quella in mostra, e che iscrive nell'allestimento analisi e commenti sulle poetiche e le politiche dei processi di patrimonializzazione di cui la stessa ricerca e il museo sono vettori. Altri due esempi – che traggo dal museo di Cellere – danno ancor più enfasi a spiazzamenti temporali in quanto l'allestimento mette in scena due ucronie.



FIGURA 1

Museo del Brigantaggio di Itri (LT), Il brigante di pietra



FIGURA 2

Museo del Brigantaggio di Itri (LT), particolare dell'allestimento



### **Treno che non è partito**

La prima colloca al centro dell'esposizione, in mezzo ad un bosco, un treno che non è mai partito. Proprio la vicenda del maggior brigante della zona, Domenico Tiburzi, suggerisce di dare evidenza ai modi in cui localmente si è invano attesa la modernità e alle risposte che la conseguente delusione ha espresso in termini di illegalismo. Nell'ultimo

quarto dell'Ottocento la modernità incombe: elettricità, cinematografo, automobili, rappresentano innovazioni tecnologiche percepite come prodigiose. Creano un clima culturale di favorevole disposizione verso le invenzioni. Con veri e propri vati che cantano le sorti meravigliose del progresso. Non sono però pochi quelli che, vivendo in aree marginali, lamentano le mancate realizzazioni di innovazioni pregresse. Ad esempio, il mancato completamento della rete ferroviaria sino in Alta Tuscia. Eppure i sindaci di paesi come Cellere avevano anticipato già in parte le loro quote. Il treno che non è partito è divenuta nel museo un'installazione che mostra ai visitatori quello che dal finestrino con foto di epoca si sarebbe potuto vedere se avesse realmente viaggiato e invita a riflettere su come sarebbe stata diversa la storia del territorio se la sua gente non fosse stata delusa da una modernità zoppa, come sarebbe andata diversamente anche la storia del brigantaggio maremmano, che di lì a poco esplose.

### **Tiburzi vivo**

Siamo sempre nel Museo del brigantaggio di Cellere e alla fine del percorso al visitatore si presenta, come video installazione, una diversa ucronia, non immediatamente riconoscibile come finzione narrativa: la fotografia di Tiburzi, il brigante locale che subisce una suggestiva metamorfosi. L'immagine, l'unica che possediamo del brigante di Cellere, lo ritrae nel 1896 da morto ma con la parvenza del vivo, come era convenzione assai in uso nella fotografia militare del bandito catturato. Noi abbiamo "giocato" sull'ambiguità e, mimando gli scatti e le impurità di una vecchia pellicola cinematografica, abbiamo restituito libertà al bandito. Il visitatore ci chiede spesso se è stato recuperato un documento di archivio e si interroga su cosa sarebbe successo se invece di essere stato ucciso il bandito Tiburzi fosse rimasto ancora alla macchia. L'ucronia provoca: strizza l'occhio con una certa ironia verso una sensibilità romantica che esalta il bandito eroe e lo immagina fatalmente libero. Dona visibilità ad un immaginario locale che in storie e leggende continuamente ri-raccontate fa di Tiburzi un contemporaneo. Alleggerisce la scena della morte, *focus* di tanta letteratura locale interessata a ricostruzioni più o meno fantastiche e cospirative. E soprattutto invita ad un esercizio istruttivo: impegnare l'immaginazione all'interno di un contesto storico e antropologico dato: smontare il reale per coglierne concezioni sottese, poteri attivi; liberare una vecchia storia da un finale scontato per donarle, per regalarci, una conclusione inattesa.

FIGURA 3  
Museo del Brigantaggio di Cellere (VT), “Tiburzi vivo”



### Sonnino 2049 Patrimonio Cantiere

L'ultimo esempio di patrimonializzazione ironica ce lo offre il Museo delle Terre di confine di Sonnino dove l'ultima sala, "Sonnino 2049 Patrimonio Cantiere", cambia radicalmente stile espositivo, si carica di un rosso allarmante, foderà le pareti di memorie digitali, colloca il visitatore in un lontano futuro dove sono in atto scavi archeologici, per invitarlo a prendere in considerazione non il passato, ma l'immaginario del presente culturale e del tempo di là da venire. Non più discorsi su briganti e modelle, feste popolari e prelati come nelle sale precedenti, ma cinquanta video testimonianze di giovani del paese che parlano di cosa porterebbero nel futuro. L'obiettivo di Lattanzi e mio era di alleggerire il peso della memoria collettiva, sottrarre rilievo alla fatalità incombente dell'eredità culturale. Un punto di domanda, uno spazio desaturato, lasciato aperto per le nuove generazioni, quelle diffidenti dei musei, quelle che hanno il futuro già occupato dalle memorie delle generazioni appena precedenti.

Credo che la patrimonializzazione collaborativa, polifonica e ironica vadano al di là della retorica dell'usare il passato per il futuro e tentino di sostituire la reificazione delle temporalità con una visione costruzionista e processuale del patrimonio<sup>4</sup>, presentando – rispetto allo “sguardo antiquario” – una storia non chiusa e non pacificata, una dinamica culturale ancora in atto. Come ci ha ricordato Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), la caratteristica del patrimonio è la relazione problematica dei suoi oggetti con gli

strumenti del loro mostrarsi (che li espongono, che li mediano). L'industria del patrimonio produce qualcosa di nuovo e la chiave di questo processo è negli strumenti della mediazione. Distribuendo *effetti cornice* – capaci cioè di rendere riconoscibile la mediazione patrimoniale operata – non si corre il rischio di colludere con lo storicismo eclettico, con la pratica mimetica contemporanea di cannibalizzare differenze culturali e temporali. Al tempo stesso, non si resta immobilizzati all'interno di una polarizzazione ormai stereotipata tra passato e presente. Contrapposizione ormai ai margini della pratiche di restauro urbano<sup>5</sup> e di quelle museali, dove la “provvisorietà permanente”, il linguaggio liquido delle mostre, tende a sostituire quello perentorio, definitivo, eternizzante del museo classico<sup>6</sup>.

In conclusione ci sono due nozioni che potrebbero al meglio indicare le potenzialità di un museo etnografico e storico che intendesse con rigore mettere in circolo esperienze culturali e temporali diverse, sollecitando il visitatore a pensare in modo riflessivo, a forzare i limiti del proprio orizzonte. La prima, *Eterotopia*, una categoria di grande fortuna teorica. Michel Foucault (1994) la applica in modo esplicito al museo. Come a coglierne quello sfasamento culturale, quel suo essere *sui generis* che si traduce in possibile non collusione con temi, logiche e ritmi dell'egemonia. La seconda nozione, *luogo profetico*, la ricavo da Walter Benjamin, che la applica a spazi antichi, abbandonati, degradati dove «è come se tutto ciò che propriamente deve accaderci fosse già passato» (Benjamin 2001: 87). Ebbene, è mia convinzione che proprio a saper interpretare non solo il passato ma anche il presente culturale, è legittimo attendersi – anche in tempi di cupa crisi – una rigenerazione.

## Note

1. Seppure da una diversa prospettiva, anche Hooper-Greenhill (2005: 103-5) riconosce in alcuni caratteri del Gabinetto delle curiosità un'anticipazione visiva della concezione – che Heidegger attribuisce al moderno – del soggetto come osservatore e del mondo come visione, come rappresentazione oggettivabile e dunque conoscibile e orientabile.

2. «People are “in” a sociocultural time of multiple dimensions (sequencing, timing, past-present-future relations, etc.) that are forming in their “projects”. In any given instance, particular temporal dimensions may be foci of attention or only tacitly known. Either way, these dimensions are lived or apprehended concretely via the various meanings connectivities among persons, objects, and space continually being made in and through the everyday world» (Munn 1992: 116).

3. L'offerta di esperienze di riattualizzazione del passato sono alquanto frequenti in ogni società e Durkheim presupponeva un loro uso intenso ai fini di coesione particolarmente nelle feste. Certo è che la vita sociale potrebbe essere analizzata come una trama di temporalizzazioni discontinue ovvero di presentificazioni che rinviano a tempi diversi. Ci fornisce un bell'esempio di ciò un brano tratto da *L'Age d'Home* di quell'etnologo surrealista che fu Michel Leiris: «Rien ne me paraît ressembler autant à un bordel qu'un musée. On y trouve le même côté louche et le même côté pétrifié. Dans l'un, les Vénus, les Judith, les Suzanne, Les Junon, les Lucrèce, les Salomé et autres héroïnes, en belles images figées;

dans l'autre, des femmes vivantes, vêtues de leurs parures traditionnelles, avec leur gestes, leurs locutions, leur usages tout à fait stéréotypés. Dans l'une et l'autre endroit on est, d'une certaine manière, sous le signe de l'archéologie, et si j'ai aimé longtemps le bordel c'est parce qu'il participe lui aussi de l'antiquité, en raison de son côté marché d'esclaves, prostitution rituelle» (Dagognet 1984: 159-60)

4. Pietro Clemente, a tal riguardo, su «AM – Antropologia Museale» ha tessuto un ironico elogio delle memorie a tempo, inscritte in oggetti e istituzioni culturali che si danno scadenze, limiti di uso e che dunque appaiono come un antidoto alla saturazione culturale del futuro, all'occupazione patrimoniale che sottrae spazi di crescita e creatività alle prossime generazioni. Memorie a tempo, dunque, come alternativa processuale alla «sindrome archeologica o storico artistica o legata all'estetica idealista dell'universalità-eternità-assolutezza dell'arte che fa pensare che musei e patrimoni sono “per sempre”, come i diamanti» (Clemente 2003: 68).

5. Mario Perniola segnala la presenza oggi di una visione neoantica. Per il restauro si chiede oggi non la fedeltà ad uno dei valori (storico, antico) di Riegl ma ad una loro compresenza. I musei e i centri storici sono divenuti *un solenne dispositivo temporale polivalente* nel quale i valori di antichità e novità non sono percepiti come contraddittori, ma come concordanti. Una prospettiva neoantica toglie all'antico il sapore della dissoluzione e al nuovo il marchio della volgarità.

6. «Nei luoghi dove si contemplan i risultati accumulati da una civiltà, ovvero i valori stabili ed eccellenti di una cultura, irrompe il temporaneo, la presenza delle esposizioni continuamente cangianti. Si apre, all'interno del *frame* museo, una tensione tra durevole ed effimero, definitivo e transitorio, assoluto e relativo, in cui molteplici sono gli esiti all'insegna del Provvisorio Permanente: il museo, minato dalla mostra, perde il carattere di veicolo di valori atemporali e viene riflessivamente definito “allestimento storico”; la mostra, dichiarando ogni sistemazione espositiva fatalmente effimera, conquista un posto stabile nei musei» (Padiglione 2008a: 56).

## Bibliografia

- Adorno, T. W. 1979. “Introduzione agli scritti di Benjamin”, in Id., *Note per la letteratura 1961-1968*, trad. di E. De Angelis, pp. 243-57. Torino: Einaudi.
- Alcantud, J. A. G. 2001. “Bandidos Mediterraneos: analogias etnografica entre los bandelanismos contemporaneos de Andalucia y el Tif-Yebala”, in *Antropologia: Horizontes comparativos*, ed. por C. Lison Tolosana, pp. 271-90. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Appadurai, A. 2011. *Le aspirazioni nutrono la democrazia*. Milano: et al. edizioni.
- Assmann, J. 1997. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi.
- Augé, M. 1993. *Nonluoghi*. Milano: Eleuthera.
- Bargna, I. 2011. Gli usi sociali e politici dell'arte contemporanea fra pratiche di partecipazione e di resistenza. *Antropologia*, XI, 13: 75-106.
- Benjamin, W. 2001. *Infanzia berlinese intorno al millenovecento. Ultima redazione (1938)*. Torino: Einaudi.
- Bennett, T. 1988. “Museum and ‘The People’”, in *The Museum Time Machine: Putting Cultures on Display*, ed. by R. Lumley, pp.63-85. London: Routledge.
- Bennett, T. 1995. *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. London: Routledge.

- Berlo, J. C. & R. B. Phillips 1992. Vitalizing the Things of the Past: Museum Representations of Native North American Art in the 1990s. *Museum Anthropology*, 16: 29-43.
- Brederkamp, H. 1996. *Nostalgia dell'antico e fascino della macchina*. Milano: il Saggiatore.
- Cirese, A. M. 1977. *Oggetti segni musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino: Einaudi.
- Clemente, P. 1989. Il centro in periferia [la conoscenza delle tradizioni tra passato e futuro]. *Amiata. Storia e Territorio*, 5: 57-67.
- Clemente, P. & E. Rossi (a cura di) 1999. *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci.
- Clemente, P., 2000. "Restare nella storia: paradossi di una memoria futura", in *Un futuro per il passato. Memoria e musei nel terzo millennio*, a cura di Valerio, F. & V. Paticchia, pp.1-21. Bologna: CLUEB.
- Clemente, P. 2003. Zoppicando, ma per andare dove? *AM – Antropologia Museale*, 3: 45-6.
- Clemente, P. & F. Dei 2005. *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*. Roma: Carocci.
- Clifford, J. 1993. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dagognet, F. 1994. *Le musée sans fin*. Champ Vallon: Seyssel.
- Duncan, C. 1995. *Civilizing Rituals inside Public Art Museums*. New York: Routledge.
- Fjellman, S. M. 1992. *Vinyl Leaves. Walt Disney World and America*. Boulder: Westview Press.
- Fabre, D. & D. Blanc 1982. *Le Brigand de Cavanac. Le fait divers, le roman, l'histoire*. Lagrasse: Verdier.
- Foucault, M. 1994. *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*. Milano: Mimesis.
- Gagnebin, J. M. 2012. "O que è a imagem dialética?", in *Labótorio de História e Arte. Imagem e memória*, Ramos Flores, M. B. & P. Peterle, pp. 21-34. Campinas: Mercado de Letras.
- Hooper-Greenhill, E. 2005. *I musei e la formazione del sapere*. Milano: il Saggiatore.
- Jameson, F. 1989. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*. Milano: Garzanti.
- Jordanova, L. 1989. "Object of Knowledge: A Historical perspective on Museums", in *The New Museology*, ed. by P. Vergo, pp. 22-40. London: Reaktion Book.
- Karp, I. & C. A. Kratz (eds.) 2006. *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*. Durham (NC): Duke University Press.
- Kishenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Lattanzi, V. & V. Padiglione 2012. *Storie estreme e storie future. Il museo delle Terre di Confine di Sonnino*. Roma: Artemide.
- Lo Sardo, E. 2001. *Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Macchine, esoterismo, arte*. Roma: De Luca.

- Lukes, T. W. 2002. *Museum Politics. Power Plays at the Exhibition*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- Lyotard, J.-F. 1981. *La condizione postmoderna*. Milano: Feltrinelli.
- Munn, N. D. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology*: 93-123.
- Nora, P. 1984. "Entre mémoire et histoire", in Id. (sous la dir. par), *Les lieux de mémoire. 1. La République*. Paris: Gallimard.
- Padiglione, V. 2006. *Storie contese e ragioni culturali. Catalogo del Museo del Brigantaggio*. Itri: Odisseo.
- Padiglione, V. 2008a. *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*. Imola: La Mandragora.
- Padiglione, V. 2008b. Museografia del contemporaneo. *AM – Antropologia Museale*, 5, 19: 6-8.
- Padiglione, V. 2010. Elaborare la tragedia. *Prima persona – percorsi autobiografici*, numero monografico "La strage e il suo ricordo", 23: 86-95.
- Padiglione, V. & F. Caruso 2011. *Tiburzi è vivo e lotta insieme a noi. Catalogo del Museo del Brigantaggio di Cellere*. Arcidosso: Edizioni Effigi.
- Padiglione, V. 2012. "Idiorami clementini", in *Il cannochiiale sulle retrovie. Pietro Clemente: il mestiere dell'antropologo*, a cura di A. Sobrero, pp. 131-8. Roma: CISU.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Pomian, K. 1987-1989. *Collezionisti, amatori e curiosi. Parigi-Venezia XVI-XVIII secolo*. Milano: il Saggiatore.
- Remotti, F. 2000. "Introduzione", in *Memoria, Terreni, Musei. Contributi di Antropologia, Archeologia, Geografia*, a cura di F. Remotti, pp. 1-XXX. Alessandria: Dell'Orso.
- Ricoeur, P. 2003. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Schlegel, F. 1797-1798. „Athenäums“-Fragmente (Frammenti, detti anche "Frammenti dell'Ateneo").
- Sobrero, A. 2000. *Antropologia della città*, Roma: Carocci.
- Sobrero, A. 2011. *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*. Roma: Carocci.
- Sorensen, C. 1989. "Theme Parks and Time Machines", in *The New Museology*, ed. by P. Vergo, pp. 60-73. London: Reaktion Book.
- Stocking, G. W. jr (ed.) 1985. *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Taussig, M. 2006. *Walter Benjamin's Grave*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vattimo, G. 1994. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche ed il problema della trasformazione*. Milano: Bompiani.
- Wieviorka, A. S. 1999. *L'era del testimone*. Milano: Raffaello Cortina Editore.





# Commenti



# Storia sociale, antropologia sociale, antropologia storica

Renata Ago

*Sapienza Università di Roma*

Jacques Revel ha chiuso il suo intervento sostenendo che la vera sfida che attualmente storia e antropologia si trovano a dover fronteggiare non sia quella di proporre un'impossibile e anche indesiderabile fusione tra le due discipline, ma quella 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. È proprio a partire da qui, da questa riflessione sui "modelli temporali pertinenti", che vorrei commentare i due contributi di Angelo Torre e Berardino Palumbo.

Per quel che riguarda la storia, sia gli storici di professione che gli amatori e i semplici consumatori di essa sono stati a lungo abituati a considerare il passato come l'origine del presente, quel presente che si iscriveva tra "un campo di esperienza e un orizzonte di attesa", come ha appunto detto Revel. Nel momento in cui la congiuntura nella quale ci siamo trovati a vivere ha portato con sé la frantumazione delle nostre certezze e ha messo in crisi tutte le visioni teleologiche della storia, fossero esse di matrice marxiana o crociana o weberiana, la storiografia ha perso gran parte del suo *appeal* e delle sue possibilità di partecipare al dibattito pubblico. Contemporaneamente è crollata la sua capacità di far presa su un pubblico di lettori non specialisti e quindi di partecipare alla costruzione di quello che potremmo definire il "senso comune" della nostra epoca. Cosa resta allora a noi storici? Cos'abbiamo da offrire ai nostri studenti? La cosa più importante, la nostra risorsa principale, a me sembra proprio quella che a prima vista parrebbe più inutile e più caduca, vale a dire quell'enorme patrimonio di "alterità" che è costituito dal passato, dalle sue società, le sue economie, le sue culture, le sue politiche: il passato è il nostro "altrove" ed è tanto più interessante studiarlo quanto più esso è al tempo stesso vicino e lontano dal presente.

È proprio a partire da questa nuova consapevolezza, d'altra parte, che le prime generazioni di storici si sono rivolte all'antropologia. Come scrive Marshall Sahlins, in un libro significativamente intitolato *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa* (2004),

if the past is a foreign country, then it is another culture [...]. And if it is another culture, then discovering it takes some anthropology – which is always to say, some cultural comparison (Sahlins 2004: 2).

Al tempo stesso, per gli antropologi, capire una cultura richiede “some history” (il *vice versa* del titolo). Per illustrare meglio le sue tesi, Sahlins mette infatti a confronto le guerre del Peloponneso narrate da Tuciddide con una guerra che nel XIX secolo contrappose il regno di Bau a quello di Rewa, nelle isole Fiji. In ambedue i casi, la narrazione della guerra è stata costruita a partire da una pretesa differenza atavica, originaria, tra i caratteri dei due contendenti – Atene e Sparta, in un caso, Bau e Rewa, nell'altro –, mentre in realtà essa era il prodotto di un'evoluzione avvenuta relativamente a ridosso dei fatti bellici, nei decenni precedenti.

Quella di respingere all'indietro, in un passato mitico, l'origine di differenze politiche o culturali, per reificarle in quelli che vengono considerati caratteri “originari”, identitari, di un gruppo sociale o di una compagine statuale è operazione ben nota sia agli storici che agli antropologi. Per dirla di nuovo con Sahlins, in questo gli studiosi non hanno dovuto che rifarsi ai molti modelli offerti dalle storie

people almost everywhere tell of their adherence to ancestral traditions of ancient memory. Tracing the resemblance of existing cultural practices to earlier ones, the logic of such tradition-history is a simple one of diachronic succession [...] history in this mood is understood by the similarities of the present to the past (ivi: 9).

Ma questo considerare la storia come successione di eventi, come memoria, finisce per essere una trappola dalla quale è poi difficile districarsi. Come sostiene in maniera assai convincente Angelo Torre, infatti, la storia, qualsiasi storia, è una costruzione, oltretutto raramente disinteressata. Lo è la narrazione, ma lo sono anche le fonti, che perlopiù derivano da intenti possessori o giurisdizionali: infatti, ogni

comunità è un insieme segmentato, frammentato, in ogni caso plurale, e [...] esistono tecniche – rituali, giuridiche, discorsive ecc. – per tenerla unita, così come per segmentarla ulteriormente (*infra*)

Sono appunto queste tecniche che generano i documenti di cui poi si serviranno gli storici. Ecco dunque che le letture semiologiche dei rituali risultano insufficienti. Più che un “segno” il rituale è infatti un “agente”,

nel senso che è dotato di *agency*, costruisce diritti, spazi, oggetti, poteri, non si limita a rappresentarli. In questo senso le considerazioni di Torre si situano all'interno di quella più generale riflessione sull'*agency* che sta da qualche tempo coinvolgendo storici, antropologi, scienziati sociali e persino storici dell'arte e della musica. Tutti questi studi convergono nell'indicare come non siano solo gli umani ad esserne dotati ma che, per quanto separata da quella di intenzionalità, la nozione di *agency* possa essere applicata al mondo inanimato: immagini, cose, spazi, luoghi.

Anche Berardino Palumbo affronta il problema del rituale e della sua capacità di *creare* relazioni sociali e rapporti di potere, oltre che di rifletterli. Nel farlo introduce il concetto di *frame giurisdizionale*, cioè di una cornice all'interno della quale il rituale si svolge, dotata di capacità di legittimazione in quanto sedimentata nel tempo, cioè "storica": «nel passato [...] si ancorano [...] i fondamenti dei diritti e delle prerogative dell'una e dell'altra parte in lotta» (*infra*). Ma di che storia si tratta? Certamente non di quella che vede nel passato il nostro "altrove" ma, al contrario, proprio di quella storia-memoria cui accennavo prima, che seleziona gli eventi del passato in funzione del presente e lascia cadere tutto ciò che non è coerente con questa operazione. A costruire rapporti di potere sarebbe allora non il rituale in sé, ma il rituale inserito nella lunga durata e da questa legittimato.

Ecco quindi che

la possibilità che singoli specifici accadimenti diventino eventi ritualizzati, suscitando emozioni e passioni "religiose" e "politiche", è inestricabilmente connessa al loro venir inseriti in un "contesto per l'azione", in uno spazio di memoria sedimentata, istituzionalizzata, controllata dalla Chiesa e dotato di precise valenze liturgiche, normative, giuridiche e politiche (*infra*).

L'osservatore però non deve cascare nella trappola e fare altrettanto.

E se invece provassimo a inserire nell'analisi il punto di vista di Mary Douglas e la prendessimo dal punto di vista dei "servizi di identificazione", la cui forza è inversamente proporzionale alla frequenza degli eventi e all'ordinarietà degli accessori rituali utilizzati?

## Bibliografia

Sahlins, M. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: The University of Chicago Press.



# 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 tirannico: 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 oppongano 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 Catalfaro 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 Catalfaro 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.

# Antropologia e storia

*Marina Caffiero*  
*Sapienza Università di Roma*

Innanzitutto, vorrei avanzare alcune notazioni preliminari e generali sul rapporto storia/antropologia.

Tale rapporto – peraltro concretamente dimostrato e realizzato dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, sede fisica in cui si è svolto il nostro incontro – è un dato di fatto da decenni. Tuttavia, tra le diverse problematicità che caratterizzano tale relazione mi pare vadano inseriti una forte asimmetria e uno scambio ineguale a sfavore della storia, almeno in Italia. Come ha notato Jacques Revel nel suo intervento, se assai forte è stato l'influsso dell'antropologia sulla storia, meno forte sembra essere stato il contrario. Gli storici hanno utilizzato e utilizzano con profitto e con autonomia non subalterna i libri degli antropologi, in particolare i lavori dell'antropologia simbolica e di quella interpretativa (Victor Turner, Clifford Geertz), in vari ambiti: la storia dei simboli del potere, della sacralità regale, dei rituali politici e religiosi, dei miti, della stregoneria, della santità vera o falsa, dei falsi documenti storici, della storia orale, della storia delle alterità. Mi pare però che, in generale, gli antropologi siano meno influenzati dalle ricerche, dalle fonti e dai dibattiti degli storici (fatta eccezione per l'attenzione riservata agli studi di Carlo Ginzburg, sui quali torno più avanti). Di recente, la storiografia ha molto lavorato, come del resto l'antropologia, su dinamiche di confine e frontiera, materiale e immateriale, cioè culturale e simbolica – ad esempio, sui passaggi tra religioni diverse, sulle conversioni, sulle mobilità, sulle marginalità – e su paradigmi relativi alle identità, individuali, collettive e plurime, alle appartenenze, anche multiple, alle alterità, alle contaminazioni culturali, alle reciprocità, ai meticcianti, e agli scambi, e ha molto discusso sul valore conoscitivo di termini come confini o identità. Si tratta però di concetti e di paradigmi teorici non



debitori soltanto all'antropologia, ma spesso anche alla sociologia e ancor più alla filosofia (si pensi alla fenomenologia e all'insistenza sullo sguardo del soggetto che osserva e sul mondo come visione, come lettura e rappresentazione: giustamente, Vincenzo Padiglione nella sua relazione ha citato Heidegger, a cui io aggiungerei il suo maestro Husserl), e alla psicoanalisi (si pensi alle idee di contaminazione, di rimozione, di rappresentazione, di soggettività). Ma tali discipline – a cui anche l'antropologia peraltro attinge – non vengono in genere mai nominate. Con il paradosso per cui il binomio storia-filosofia, cacciato a suo tempo in Italia dalla porta, per la sua impronta storicistica, finisce poi per rientrare dalla finestra.

Dunque, per gli storici oggi non esistono soltanto gli antropologi tra i referenti delle scienze umane e sociali con cui dialogare; e, in ogni caso, va ribadita una specificità disciplinare – storica – che occorre rivendicare perché attiva e non passiva nell'utilizzo delle altre discipline umanistiche.

Ma per tornare agli antropologi, quante di queste acquisizioni e di questi dibattiti storici sono stati recepiti dagli antropologi? Se l'essenza di ciò che si definisce "atteggiamento antropologico" è il confronto prolungato tra culture diverse – come ha scritto già nel 1989 Carlo Ginzburg (*L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Carlo Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Pozzi, R. & A. Prosperi, pp. Pisa: Giardini: 27) –, il suo presupposto è una prospettiva dialogica. Questo confronto può essere esteso dagli oggetti della ricerca ai soggetti che la fanno, cioè lo storico e l'antropologo. 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: i taccuini scritti dagli stessi antropologi da un lato, i documenti registrati da notai e altri attori sociali che offrono allo storico una fonte mediata, non diretta, anche se vicina all'oralità, dall'altro. Tuttavia, analizzando le fonti inquisitoriali, Ginzburg ammette un'analogia nella struttura dialogica – domande e risposte – dei documenti e nell'asimmetria di potere/sapere tra i personaggi del dialogo (giudice e inquisiti, da un lato, antropologo e informatori dall'altro). E individua anche un'analogia nell'operazione di deciframento dei documenti e dei testi che non sono mai neutrali. E qui si colloca un nodo cruciale.

Un'ulteriore analogia, infatti, può essere vista nel passaggio spesso istituito tra il considerare non neutrali le fonti e i testimoni e il negare una realtà effettuale esterna che resterebbe inattingibile in quanto sa-



remmo di fronte a “discorsi” soggettivi, che “interpretano” e non fotografano la realtà fattuale. Questo scetticismo radicale che ha tentato sia la storia che l’antropologia è stato respinto sostanzialmente da entrambe. È quanto dimostrano le relazioni di questa sessione, che insistono da diversi punti di vista (il concetto di patrimonio culturale analizzato da Padiglione, la storia basata sulle testimonianze orali considerata da Giovanni Contini) sul tema della memoria sociale e collettiva, più o meno condivisa, come fonte storica, da tenere in conto non tanto in quanto riflette una realtà fattuale quanto invece fornisce le percezioni e i modi diversi di vivere quella realtà, anche distortendola. Non c’è bisogno di scomodare Marc Bloch per essere consapevoli del fatto che una falsa rappresentazione, erronea, è anche vera in quanto è creduta e riflette un senso comune, e può produrre effetti e conseguenze che operano e incidono sulla realtà esterna.

Ma veniamo al tema delle debolezze del discorso relativo all’analogia tra storia e antropologia se considerato sul piano delle fonti e dei metodi di lettura, partendo da un esempio concreto che mi consente di collocarmi su un piano che conosco bene. Si può essere o meno d’accordo sulla tesi di Ginzburg sull’inquisitore (dunque sullo storico, che appunto sull’inquisitore si appoggia) come antropologo, e del resto lo stesso autore di fronte alle critiche ha ridimensionato la sua tesi. Le critiche hanno insistito sulla proiezione sugli inquisitori di atteggiamenti, interessi e curiosità propri dell’antropologo e dello storico e sulla differenza sostanziale delle fonti e dei documenti che, nel caso delle registrazioni inquisitoriali e processuali in genere, non sono affatto dialoghi a due voci, ma interrogatori giudiziari svolti da singoli giudici. Il lavoro dei giudici è quello di giudicare, non di capire le idee degli imputati. L’antropologo cerca di non sovrapporre la propria cultura alla cultura che studia, adottando il metodo della doppia soggettività; il giudice invece – e lo storico deve recepirlo – valuta le idee e i comportamenti degli imputati con i criteri della propria teologia, del diritto canonico e dell’ortodossia, segue un codice e delle procedure – ad esempio, nella verbalizzazione –, conserva i verbali per usi futuri e alla fine impone una condanna ai devianti. Del resto completamente differente è la situazione di un imputato di fronte al giudice e quella di un intervistato o di un informatore di fronte all’antropologo che fa domande: l’informatore non rischia nulla e può anche manipolare l’interrogante, l’imputato può anche essere condannato a morte (Del Col 1998).

Gli scopi e le modalità per cui sono stati prodotti i documenti utilizzati da storici e antropologi sono dunque diversi, e non danno luogo a analogie tra loro, e neppure a analogie sul piano del metodo. Dalla parte dell’imputato, inoltre, si deve tener conto delle strategie difensive: impor-

tante non è il resoconto veritiero dei fatti, ma alleggerire la propria posizione e evitare la pena. Naturalmente, queste osservazioni sulla specificità delle fonti processuali che costituiscono una sorta di testimonianze orali trascritte da altri non implica affatto che tali fonti non siano utilissime per la ricostruzione storica e dunque per raggiungere una verità storica. Io stessa le ho usate ampiamente per cogliere attraverso i racconti interessati dei denunciati – nel mio caso gli ebrei – la realtà storica fatta di rapporti, scambi, sincretismi, contaminazioni sociali e culturali, di legami pericolosi tra ebrei e cristiani nella vita quotidiana dell'età moderna, nonostante divieti e la fissazione di identità e alterità precostituite e immutabili. Tornano qui quei concetti di confine, comuni tra storia e antropologia di cui ho parlato all'inizio. E su questo piano del confine storici e antropologi si possono incontrare.

Le domande sono allora: quali fonti? Quali attori sociali? E quale storia? Come vanno lette queste fonti? Come far dialogare storia e antropologia con un intreccio disciplinare non punitivo per la storia, in cui, ad esempio, non si perdano la dimensione temporale e quella dei cambiamenti e delle differenze? Questo è credo uno dei problemi su cui ci dobbiamo interrogare ancora.

Padiglione, nel suo intervento sui musei del brigantaggio, sostiene citando Friedrich Schlegel (1797-1798), che se

lo storico è un profeta/visionario che guarda all'indietro – Walter Benjamin aggiungerà che l'angelo della storia guarda sì indietro, ma camminando in avanti, nel futuro – l'antropologo è un profeta/visionario che guarda alle zone d'ombra e di rimozione, ai margini, ai confini, alle alterità interne della forma di vita presente e dominante. La sua missione è dare voci alle presenze culturali non egemoni per forzare i limiti della conoscenza, per inscrivere nel contemporaneo inedite potenzialità.

Ma questo è appunto anche uno dei compiti della storia, non tanto nel senso di un retrospettivo atto di giustizia culturale rispetto a un mondo di emarginati e esclusi che aspettano di avere visibilità e voce, cioè nel senso di un risarcimento storico a carattere etico (Padiglione parla di "missione etica"), o di una empatia tra storico e vittime della repressione e dell'esclusione, quanto piuttosto nel senso di attingere a un livello di conoscenza più approfondita utilizzando prospettive e punti di vista eccentrici di individui e di gruppi esclusi dal potere. L'autore delinea così una "memoria divisa" sul brigantaggio, in cui il sapere museografico documenta nello stesso tempo l'oggetto e lo sguardo su di esso. Il tema centrale della memoria divisa ritorna anche nel contributo di Contini che mostra come il punto di vista femminile sulle stragi naziste tenda a essere meno schiacciato sulle retoriche narrative tradizionali e

rappresenti una specificità di visione che – pur falsa – aiuta a comprendere come si forma una memoria collettiva, fornisce informazioni sui soggetti storici, sulle loro percezioni e conseguenti decisioni, e soprattutto permette di cogliere come tale memoria influenzi e incida anche sul corso delle cose.

Ma come ha rilevato anche Alessandro Portelli, trattando di storia orale e memoria delle donne, la memoria e l'atto di ricordare sono «una pratica personale e individuale, anche se avviene in quadri sociali, linguistici esperienziali condivisi» (Portelli 2002: 254). E qui mi riconnetto al titolo della sessione “Storicità e individualità”, a cui sono stata invitata a contribuire, per affrontare il tema del rapporto individuo/storia e delle fonti che servono a studiare tale rapporto. Torniamo in tal modo al discorso sull'analogia tra storia e antropologia ritrovabile nell'approccio comune fondato sul ruolo e l'azione degli attori sociali e sul loro protagonismo nella rappresentazione e “costruzione di un mondo sociale” (si veda, *infra*, il contributo di Jacques Revel): un ruolo degli attori sociali che fornisce l'effettivo luogo di confronto.

L'atto individuale di ricordare si traduce non solo in testimonianze orali – le interviste –, ma ancora una volta in testi scritti (memoriali, autobiografie), redatti da singole persone, uomini e donne, in prima persona e non mediati dalla scrittura di altri. La memoria collettiva nasce da quella individuale.

Non a caso oggi è in piena fioritura un filone storiografico fondato su fonti definite, all'interno dei diversi contesti storiografici nazionali, come “ego-documents”, “écritures du for privé”, “scritture del sé”, “first-person writings”, costituite da testi “in cui l'autore scrive delle proprie azioni, pensieri o sentimenti”. Si tratta principalmente di documenti legati alla consapevole espressione della memoria individuale – come ricordi, autobiografie, diari, giornali di viaggio –, oppure che esprimono forme di memoria e dunque di identità di tipo più collettivo, in cui però l'individuo almeno come mezzo di espressione svolge un ruolo fondamentale – ad esempio, nei libri di famiglia –, oppure ancora in cui l'individuo scrive semplicemente di se stesso, come nelle lettere private. Sono scritti, spesso prodotti fuori di ogni contesto istituzionale, che testimoniano la presa di parola di un individuo su di sé, racchiudendo una riflessione personale su se stesso, sulla propria famiglia, sulla propria comunità e sulla propria, peculiare, percezione del mondo. La categoria di “ego-documenti” ha dimostrato un notevole valore euristico per gli storici, consentendo di incrementare il numero sia dei soggetti/attori da considerare, sia degli oggetti/temi da analizzare. In relazione ai soggetti/attori/autori, ha permesso l'ingresso sulla scena storiografica di individui di condizione sociale e culturale medio-bassa che si rivelano

assai più coinvolti nella scrittura di quanto in genere si ritenga: individui e persone comuni, anche di basso ceto, donne, soggetti collettivi, come le famiglie, le corporazioni o i conventi. Quanto agli oggetti/temi di ricerca, l'adozione degli ego-documenti come fonti ha consentito di considerare problematiche poco analizzate: dall'evoluzione dell'autocoscienza individuale, alla costruzione dell'identità e della memoria di vari soggetti, all'emergere di mentalità e sensibilità nuove in relazione a particolari accadimenti storici. Nell'uso di questi documenti e della categoria storiografica che si riferisce ad essi si colloca un concreto momento di confronto fra le diverse scienze umane e sociali e naturalmente in maniera particolare tra gli storici e gli antropologi. Per questi ultimi, come del resto anche per gli storici, la scrittura personale, domestica, costituisce una testimonianza preziosa sulla vita quotidiana e, nei casi in cui essa risulta connotata da uno scarso tecnicismo, il suo interesse è ulteriormente accresciuto dal poterla considerare come l'espressione della «ragione dei più deboli».

Sull'analisi e sulla schedatura delle scritture di memoria e de i racconti di sé, abbiamo avviato nel nostro Dipartimento, con la partecipazione appunto di storici e antropologi, un progetto di ricerca nazionale strettamente collegato a una rete europea di ricercatori sullo stesso tema. Il titolo del progetto è *Storie di individui, di famiglie e di comunità in Italia tra XVI e XIX secolo. La costruzione dell'individualità moderna attraverso le scritture di memoria e i racconti di sé*. Il problema storiografico di fondo è lo studio, della costruzione dell'individualità moderna e delle forme di appartenenza a gruppi e comunità, in quanto nodi di costruzione delle identità e della memoria. Naturalmente, tali fonti debbono essere studiate nella loro declinazione di genere, per cogliere, ad esempio, i caratteri precipui e specifici di tale scrittura in ambito femminile e la trasformazione dell'identità delle donne nel loro rapporto con il testo scritto e con la memoria in genere (come ci ha mostrato Contini). In definitiva, prescindendo dal genere di chi scrive, la presa di parola (e di scrittura) e il desiderio di raccontarsi, generano un atto di cui occorre misurare, oltre ai limiti, la capacità critica e il potere di emancipazione.

Occorre inoltre domandarsi – e qui torno alle questioni poste dalle due relazioni di Padiglione e Contini – quali mediazioni legano gli scritti personali alla storia collettiva e agli eventi politici di cui lo scrittore è stato testimone o protagonista. La scrittura dell'io permette di affermare l'autonomia di un giudizio sul mondo? In che modo la configurazione singolare dell'esperienza intima può articolarsi con la comprensione generale di una società? In che modo il racconto di sé può fondare una riflessività critica implicante il passaggio da un "io" empirico al "noi" di un individuo nella società, che partecipa alla costruzione di un senso comune? Si tratta di

domande che interrogano anche sull'autonomia reale di questi giudizi sul mondo, sul peso delle norme e delle costrizioni di scrittura che provengono dalle istituzioni.

Occorre infine chiedersi se queste modalità di rapportarsi a sé e al mondo non solo fondino un soggetto critico e riflessivo, ma anche un soggetto attivo, e quali forme di azione si costruiscano o si rivelino nella scrittura, come luogo di impegno civico, politico, religioso. La questione da porre, insomma, è quella del grado di autonomia morale e di libertà dell'attore in rapporto alla sua esperienza sociale, in termini che sono nello stesso tempo di impegno e di intendimento.

Se considera in tal modo il racconto di sé come un'azione situata in un contesto, lo storico può aprire una collaborazione e un confronto con le scienze umane e sociali e soprattutto con l'antropologia, per la comprensione migliore del sociale.

### Bibliografia

- Del Col, A. 1998. Il Menocchio lettore. *Metodi e ricerche*, n.s., vol. 17, 2: 70-7.  
 Portelli, A. 2002. Racconti di cura, racconti di guerra. La legittimità della narrazione. *Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche*, vol. 1, 1: 254-60.  
 Schlegel, F. 1797-1798. „Athenäums“-Fragmente (Frammenti, detti anche „Frammenti dell'Ateneo“).



# 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 oppositive, 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 etnografi 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'accento 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 operativa 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/sovrastuttura), 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 *diversamente* 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 stanziati 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.

# 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 evoluzionistico 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, insieme 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 risalterebbero. 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 Paini 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.



# Confrontare, paragonare, distinguere: come e perché

Peter Burke

*Emmanuel College, University of Cambridge*

Sono stato invitato a parlare sul tema della storia comparata, e ne sono molto lieto, in quanto sono un storico dell'Europa che vede il nostro continente come una grande famiglia di culture collegate, diverse in aspetti importanti dalle culture dell'Asia, dell'Africa e persino dell'America o, meglio, delle Americhe.

In questa lezione magistrale, il mio proposito è pensare ad alta voce, facendo osservazioni sulla storia, le varietà, gli impieghi, i pericoli e il valore del metodo comparativo; o per dire meglio, dei metodi al plurale, perché in questo campo dobbiamo fare più di una distinzione.

La storia comparata, nell'accezione di studio di storie parallele, rimonta al mondo antico, a Plutarco e alle sue biografie parallele di Greci e Romani. Questo modo di affrontare il passato è stato resuscitato nell'epoca moderna, particolarmente in Italia, per analizzare le rivolte degli anni Quaranta del Seicento, rivolte quasi simultanee che si estesero dalla Catalogna e dal Portogallo, attraverso Napoli e la Sicilia, all'Ucraina e fino all'impero ottomano. Per esempio, nell'anno 1652 il conte Maiolino Bisaccioni pubblicò una narrazione di quelle rivolte insieme a un tentativo di spiegazione, in un libro dal titolo *Guerre civili di questi ultimi tempi*.

Nel Settecento, nell'epoca dello sviluppo dell'idea di sistema (sistema intellettuale, economico ecc.), il pensatore francese Montesquieu paragonava e contrapponeva monarchie e repubbliche come sistemi politici e sociali. In modo analogo, lo scozzese Adam Smith contrapponeva due sistemi economici, il sistema mercantile e il sistema di libero commercio.

Nell'Ottocento, più di uno storico scriveva storie parallele, soprattutto storie politiche. Leopoldo von Ranke paragonava gli imperi degli Otto-

mani e degli Spagnoli (1827), per esempio, e Joachim Lelewel, uno storico polacco che viveva in esilio in Francia, scriveva *Historyczna paralela*, uno studio che riguardava i “paralleli storici” tra Polonia e Spagna (1831).

Per essere più precisi, tuttavia, il metodo di confronto fu una scoperta dell'Ottocento, cominciando nelle scienze naturali (l'anatomia comparata, per esempio) per allargarsi alla linguistica, alla sociologia, all'antropologia, fino alla letteratura. La teoria della comparazione attrasse l'attenzione di filosofi come l'inglese John Stuart Mill nel suo *Sistema di Logica*, libro nel quale difendeva lo studio delle “variazioni concomitanti” (*concomitant variations*).

Nel primo Novecento, la storia comparata venne sostenuta da studiosi importanti come Henri Pirenne, Marc Bloch e Max Weber (un sociologo a detta dei sociologi, ma uno storico secondo gli storici). Il progetto di Weber, ambizioso e incompiuto, interrotto per morte prematura, era un tentativo di descrivere o di definire la cultura dell'Occidente, soprattutto la cultura del capitalismo, confrontando l'Europa con l'Asia.

Negli Stati Uniti, gli storici Crane Brinton and Roger Merriman pubblicarono studi comparati di rivoluzioni, seguendo le orme di Bisaccioni (forse consapevolmente, forse no). La storia comparata è stata istituzionalizzata mezzo secolo fa con la fondazione di una rivista che si occupa del tema: “Comparative Studies in Society and History” (1958). Progetti collettivi seguirono, come quello diretto da Roland Mousnier negli anni Sessanta, insieme a storici più giovani (René Pillorget, Yves Bercé), che riguardavano le rivolte contadine in Francia, in Russia e in Cina.

Il metodo storico comparativo è stato associato alla sociologia storica, soprattutto negli Stati Uniti. Un soggetto prediletto è stato lo studio delle rivolte o delle rivoluzioni, sulle orme degli storici Brinton e Merriman e della filosofa Hannah Arendt, che pubblicò un libro generale, *On Revolution* (1963). Venne poi il turno di tre sociologi: Barrington Moore, con *Origini sociali della dittatura e della democrazia* (1969), Theda Skocpol, con *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (1979) e infine Jack Goldstone con *Rivoluzione e ribellione nel mondo moderno* (1991). Nei nostri giorni, un giovane studioso tedesco, Malte Griesse, sta progettando uno studio complessivo delle rivolte moderne, utilizzando fonti visive a fianco di quelle testuali. Possiamo dire, dunque, che la tradizione di studi comparativi sulle rivoluzioni continua e prolifera.

Altri sociologi hanno pubblicato studi comparati sulla burocrazia e sul processo di industrializzazione. Sulle orme di Max Weber, il sociologo americano Robert Bellah ha studiato la relazione tra Buddismo e capitalismo nel Giappone, cercando – e scoprendo – un equivalente giapponese della notissima “etica protestante” di Weber.

Per quanto riguarda gli storici, in altri termini coloro che lavorano nei dipartimenti di storia, il mondo si muove lentamente, nonostante gli esempi di Weber, Pirenne e Bloch. Quaranta anni fa fui il curatore di una collana di storia comparata per un editore inglese, ma il progetto terminò dopo soli quattro titoli, perché mi è stato impossibile di persuadere i miei colleghi a partecipare. Alcuni storici rifiutavano ogni forma di paragone, come succede ancora oggi, dicendo “non si possono comparare le mele con le arance”. Questa idea fece arrabbiare il classicista francese Marcel Détéienne a tal punto da portare alla pubblicazione del suo saggio *Comparer l'incomparable* (2000).

Tuttavia, credo di intravedere un cambiamento di tendenza, persino nella cultura inglese orientata molto empiricamente. Tre esempi più o meno recenti sono davvero significativi. Un classicista di Cambridge, Geoffrey Lloyd, ha scritto il libro *The Ambitions of Curiosity* (2002) esplorando tentativi di studiare le leggi naturali in Grecia e nella Cina antica, sottolineando il libero dibattito in Grecia e invece in Cina il mecenatismo del governo e il sostegno della ricerca.

Il secondo esempio è quello dello storico globale Felipe Fernández-Armesto (mezzo spagnolo ma più inglese degli stessi inglesi). Ha paragonato le storie diverse, se non addirittura opposte, dell'America del Nord e dell'America Latina. In terzo luogo, John Elliott, grande specialista della storia della Spagna, ha fatto un confronto tra l'impero spagnolo moderno e quello britannico nella stessa epoca.

In un certo senso, ogni esempio di storia scritta è comparativo, almeno implicitamente. Molti storici, ancora oggi, manifestano dubbi verso ogni generalizzazione, sia semplicemente rigettando ogni comparazione, o lasciandola alle scienze sociali. Tuttavia, come Max Weber ha osservato, si può dimostrare, per esempio, “la specificità, della città medievale”, solamente “riconoscendo prima di tutto ciò che manca in altre città (antiche, cinesi, islamiche)”.

Quanto alla storia comparata esplicita, possiamo vedere una vasta gamma di varietà. Come Marc Bloch ha suggerito in un celebre saggio, ci sono paragoni tra culture vicine, come Francia e Inghilterra, e paragoni tra culture lontane, come Francia e Giappone. Di solito, ci troviamo di fronte a paragoni tra due, tre località o gruppi sociali nella stessa epoca. Comparazioni fra secoli diversi sono lasciate di solito agli studiosi della letteratura e dell'arte, studiosi che sono meno legati a una sola epoca come invece accade per noi storici generali o comuni.

Tuttavia, scegliere la stessa epoca per operare un paragone non è necessariamente la strategia migliore. Questo problema mi ha coinvolto personalmente nel saggio sui patrizi di Venezia e Amsterdam nell'epoca moderna. I due gruppi hanno raggiunto l'apice dello sviluppo in mo-

menti diversi, i veneziani nel Quattrocento e Cinquecento, e gli olandesi nel Seicento. Eppure la mia decisione è stata quella di scegliere la stessa epoca, il Seicento, per vedere come i due gruppi, coinvolti entrambi nel commercio internazionale, hanno risposto alla congiuntura economica. Non provo alcun rimpianto per questa decisione – *je ne regrette rien* – ma bisogna ammettere che ogni decisione di questo tipo comporta sia perdite che guadagni.

Oggigiorno una grande opportunità si offre allo storico con l'ambizione e le abilità necessarie per operare comparazioni di ampio respiro fra culture diverse in epoche diverse. Sto pensando alla comparazione fra la Riforma cristiana del Cinquecento e la Riforma islamica del nostro tempo. La prima riforma era strettamente legata alla stampa, come la seconda a tecnologie moderne, soprattutto la videocassetta, permettendo a persone comuni di ascoltare e discutere sermoni in casa.

Ci sono altre distinzioni da fare, per esempio fra diversi livelli di comparazione. Possiamo paragonare culture nella loro interezza, o aspetti specifici di quelle culture (compresi indici di natalità, di alfabetizzazione ecc.). Possiamo paragonare eventi, soprattutto rivoluzioni (comprese le rivoluzioni della scienza), o strutture e sistemi, come feudalismo e capitalismo.

Alcuni storici preferiscono paragoni che siano precisi, sistematici, quantitativi, come per esempio il numero degli abitanti di diverse città, numero di calorie consumate al giorno o le ore di lavoro in luoghi, epoche e gruppi sociali diversi. Altri studiosi preferiscono paragoni meno esatti, paragoni qualitativi, fra sistemi di pensiero, di istruzione o persino fra individui. Per esempio, John Elliott ha scritto un saggio che paragona il cardinale Richelieu, primo ministro del re di Francia, con la persona che occupava una posizione simile in Spagna, il Conde-Duque de Olivares.

Ci sono studiosi interessati soprattutto alle somiglianze, e ci sono altri che danno rilievo alle diversità. Tuttavia, vale la pena sottolineare che identificare somiglianze palesi o superficiali può portare alla consapevolezza di una diversità sottostante. In modo analogo (almeno, credo sia analogo) l'enfasi riposta sulla diversità può portare alla scoperta di somiglianze nascoste.

A mio avviso, tipi o generi diversi del paragonare hanno scopi, funzioni o impieghi differenti. Sono parti di un grande arsenale di strumenti per storici e per altri studiosi (sociologi, antropologi ecc.).

Ma perché paragonare? Quali sono gli impieghi o i vantaggi? A questa domanda ci sono tre risposte principali.

In primo luogo, è necessario fare paragoni per evitare forme di campanilismo, provincialismo o etnocentrismo a diversi livelli (la città, la na-



zione, l'Occidente ecc.). Marcel Détiennne ha sostenuto questo argomento con eloquenza:

L'attività comparativa possiede un valore etico [...] invitando gli studiosi a mettere in prospettiva i valori e le scelte della nostra cultura [...] imparando [...] a guardare la nostra tradizione con un occhio critico (Détiennne 2000: 59; trad. a cura degli autori).

In questa prospettiva, Arnaldo Momigliano ha elogiato il lavoro di Arnold Toynbee, nonostante le molte debolezze del suo *A Study of History*, perché questo libro ha costituito un argomento importante contro il campanilismo. John Elliott è d'accordo: «persino paragoni imperfetti possono sostenere il processo di deprovincializzazione degli storici».

Quando si conduce un lavoro di ricerca è facile, troppo facile, pensare che il soggetto studiato sia straordinario, singolare o persino unico. Questo avviene in particolare quando si studia un soggetto che appartiene alla storia della propria cultura.

In Inghilterra, per esempio, ci sono molti libri e articoli sul fenomeno del viaggio in Italia o altrove – il “Grand Tour” – da parte degli aristocratici inglesi nell'epoca moderna. Molte volte questi autori hanno scritto senza rendersi conto del fatto che i nobili di diversi paesi, soprattutto dell'Europa del Nord (Francia, Germania, Olanda, Scandinavia, Polonia), hanno fatto viaggi simili per ragioni simili. Può darsi che ci siano diversità, ma il punto è che non lo sappiamo ancora perché uno studio comparato non è stato mai fatto.

Paradossalmente, il problema stesso delle singolarità è un problema generale. Un'indagine comparata mostra che l'eccezionalità della propria storia è affermata, o almeno ipotizzata, per varie nazioni: gli inglesi, i francesi, gli spagnoli; i tedeschi (con il celebre “sentiero eccezionale” o *Sonderweg*), i russi (con “l'anima russa”), i giapponesi (nella tradizione del *nihonjinron*) ecc.

Le nazioni-isole come Giappone e Gran Bretagna sono colpevoli di insularità, chiaro. Nel caso spagnolo possiamo parlare di “peninsularità”, ma pensando alla Francia, alla Germania o alla Russia è sufficientemente ovvio che il problema sia più generale: quello del nazionalismo.

È stato come antidoto al nazionalismo che lo storico belga Henri Pirenne, immediatamente dopo la Prima Guerra Mondiale, ha patrocinato il metodo comparativo. Come la storica francese Anne-Marie Thiesse ha discusso recentemente, il processo della formazione delle identità nazionali è un processo storico comune a molti paesi che ha accentuato le qualità particolari di ciascuna nazione.

Consideriamo un esempio specifico. L'idea della singolarità di Venezia rimonta almeno al Cinquecento e al libro *Venetia città nobilissima e singolare* di Francesco Sansovino. Era Venezia veramente singolare? Più produttivo è chiedersi: in che misura era singolare? In quali modi e maniere? Venezia moderna era diversa da Firenze in certi modi, da Genova in altri, da Amsterdam in altre maniere, del porto giapponese di Sakai in altre ancora, ma con tutte queste città prospere e autonome condivideva certi aspetti. Vista in una prospettiva comparata, dunque, Venezia pare una combinazione unica di elementi con molti paralleli altrove.

Allora, spostandoci su un altro piano, più vasto, possiamo considerare l'idea della singolarità dell'Occidente. Oggi, uno dei più accaniti crociati contro l'eurocentrismo – se posso utilizzare questa metafora in questo contesto – è il mio collega di Cambridge, Jack Goody, un antropologo britannico che ha re-inventato se stesso come sociologo storico o storico comparativo. Goody ha criticato molti studiosi, da Norbert Elias a Keith Thomas, per aver sopravvalutato l'eccezionalità dell'Occidente.

Goody ha anche denunciato quello che chiama “il furto della storia”, cioè, il trattamento da parte di storici occidentali di tendenze come l'umanesimo, l'individualismo, il capitalismo, la modernità, ecc., come se fossero scoperte o invenzioni occidentali, trascurando paralleli in Cina, nel mondo islamico e altrove.

Dunque, come abbiamo visto fin qui, il primo argomento in favore della comparazione è lo scoraggiamento dell'etnocentrismo e di altre forme di ciò che Sigmund Freud ha definito il “narcisismo collettivo”.

In secondo luogo, dobbiamo considerare un argomento metodologico. Soltanto il metodo comparativo, compreso lo studio delle differenze, permette di comprovare ipotesi.

Tutte le volte che avanziamo spiegazioni storiche, contiamo su paragoni sottintesi. Per esempio, la domanda “Perché avveniva la rivoluzione francese nell'anno 1789?” implica altre domande: perché in Francia piuttosto che in Inghilterra o in Italia, perché nell'anno 1789 piuttosto che cinquant'anni prima o dopo? ecc.

Rendere questi paragoni espliciti facilita la prova, avvicinando gli studiosi alla “storia sperimentale”, come diceva il brillante storico francese Bernard Lepetit. Oppure, secondo Jack Goody, «paragonare è una delle poche cose equivalenti agli esperimenti delle scienze naturali che possiamo fare nelle scienze storiche e sociali». Torniamo a John Stuart Mill e all'idea di “variazioni concomitanti”, o nella lingua delle scienze sociali di oggi (o di ieri), “*co-variance*”.

Di nuovo, l'interesse recente per la storia “controfattuale” (*counterfactual*) – se, per esempio, l'Armata spagnola avesse conquistato l'Inghilterra – conta su paragoni, fra le conseguenze di un evento che è successo (*ei-*

*gentlich gewesen*, secondo Ranke) da una parte, e dall'altra le conseguenze ipotetiche di un evento che non è successo.

Un buon argomento per la ricerca collettiva comparata è, o può essere, la migrazione. È possibile, e persino facile, studiare la storia dell'emigrazione da diversi paesi (come l'Italia, l'impero ottomano e l'impero russo), ad altri paesi (gli Stati Uniti, per esempio, l'Australia, l'Argentina, il Brasile ecc.) nella seconda metà dell'Ottocento. È affascinante, in una situazione vicina alla sperimentazione, vedere variazioni nell'accoglienza degli immigrati secondo le culture degli ospiti e degli immigrati stessi.

In terzo luogo, paragonare è necessario per prendere coscienza delle assenze portatrici di significato. In effetti, alcuni studi comparativi si sono focalizzati sulle assenze. Molti anni fa, lo storico tedesco Werner Sombart pubblicò un saggio che diventò celebre col titolo *Perché non c'è socialismo negli Stati Uniti?* (una domanda ancora rilevante). In modo analogo, lo studioso francese Marcel Granet ha notato l'assenza delle idee di peccato e di legge nella Cina antica, mentre Max Weber, un contemporaneo di Sombart, ha sottolineato l'assenza dell'etica protestante e del vero capitalismo fuori dell'Occidente.

Guardando al Brasile, nell'epoca coloniale, l'assenza della stampa e delle Università appare impressionante quando facciamo il paragone tra l'impero portoghese e il vicino impero spagnolo. La strategia coloniale portoghese era di centralizzare la stampa e l'istruzione superiore nella metropoli Lisbona. Al contrario, la politica dell'impero spagnolo era di decentralizzare.

È venuto il momento di riflettere sui pericoli e le critiche del metodo comparativo.

Una critica recente, che vale la pena prendere sul serio, viene dai fautori della *histoire croisée* o "*connected history*", soprattutto in Francia. Un'accusa seria è che i comparatisti annullano le varianti empiriche per creare entità artificiali come il Protestantismo o l'Oriente.

Questo processo di omogeneizzazione è un pericolo per tutti noi storici, data la difficoltà a lavorare senza astrazioni come "Italia" o "Rinascimento", ma il pericolo diventa particolarmente serio nel caso delle comparazioni.

I fautori della *histoire croisée* presentano lo studio di collegamenti, in particolare internazionali o intercontinentali, per sostituire la comparazione ("*beyond comparison*", per citare il titolo di un loro manifesto). Secondo me, dobbiamo accogliere la *histoire croisée* calorosamente. Tuttavia, vedo questi due metodi come complementari e non come alternativi. Abbiamo bisogno di entrambi.

Un altro pericolo della storia comparata è quello di trascurare il contesto culturale delle pratiche o delle istituzioni che studiamo. Nella storia

dell'antropologia, è noto come James Frazer ha usato il metodo comparativo nel suo libro *Il Ramo d'Oro* (*The Golden Bough*), vagando dalla Grecia antica all'Africa moderna, alla ricerca di pratiche somiglianti. In una critica ormai divenuta classica, Bronisław Malinowski ha richiamato attenzione sulla trascuratezza nei confronti dei contesti culturali nel libro di Frazer e sul malinteso intorno alle funzioni delle istituzioni e ai significati delle pratiche. Tuttavia, il metodo comparativo non implica necessariamente questo tipo di trascuratezza.

Un terzo pericolo è quello di analizzare gruppi, pratiche o situazioni che cambiano di continuo come se fossero realtà statiche. Eppure è bene sottolineare che questo tipo di congelamento può essere evitato. La storia comparata può identificare processi di cambiamento. Per esempio, nel caso del mio libro su Venezia e Amsterdam, ho tentato di dare enfasi al processo di "aristocratizzazione". In un'epoca in cui il gruppo sociale con più prestigio era quello dei nobili, proprietari terrieri, era una tentazione costante per i mercanti abbandonare il commercio, comprando proprietà e forse un titolo per elevare il grado sociale della loro famiglia.

Un quarto pericolo è legato a uno dei grandi successi del metodo comparativo, la scoperta di assenze portatrici di significato. Il pericolo associato con questi successi è quello di prestare quasi esclusiva attenzione alle assenze in una certa cultura, dimenticando il lato positivo. Cinquant'anni fa, in un libro pionieristico divenuto ormai un classico, lo storico francese Philippe Ariès sottolineava l'assenza di ciò che ha definito il "senso dell'infanzia" nel Medio Evo, definendo con questo termine una specifica cultura infantile, con bisogni propri e persino regole di comportamento proprie. Poi, provocati dall'argomento di Ariès, i medievisti hanno prodotto una descrizione più articolata di vari atteggiamenti medievali verso i fanciulli, distinguendo, per esempio, tra attitudini maschili e femminili.

I paragoni tra culture distanti sono più esposti a questo pericolo, come nel caso di Max Weber. Nella sua epoca, Weber sembrava – come Goody nel nostro tempo – un crociato contro l'eurocentrismo, investigando la Cina e l'India. Oggi, però, Weber è accusato di eurocentrismo perché il suo studio comparato delle culture dell'Oriente si concentrava su assenze come il capitalismo, l'individualismo e persino la razionalità (nel senso weberiano del termine).

Max Weber era colpito dall'osservazione che nella Germania della sua epoca, i primi anni del Novecento, il Nord era protestante e capitalista, mentre il Sud non era né l'uno né l'altro. Per spiegare questa divisione, Weber ha sostenuto che il protestantesimo, diversamente dal buddhismo, dal cattolicesimo o dall'islamismo, favoriva un "ascetismo di questo mondo", così permettendo ai mercanti di accumulare capitale.

Tuttavia, come il sociologo americano Robert Bellah ha dimostrato, una simile etica può essere presente in religioni diverse. Scrivendo negli anni Cinquanta, epoca della crescita del capitalismo giapponese, Bellah affermò di aver scoperto nell'etica giapponese un equivalente della celebre etica protestante.

Questo esempio mostra il rapporto tra due problemi importanti: il problema delle assenze e il problema dell'etnocentrismo. In questo contesto la famosa domanda di Michel de Certeau è particolarmente rilevante: "Da dove parla lei? In altre parole, facciamo parte o no di una delle culture paragonate?".

Un esempio noto di un paragone etnocentrico è la storiografia del feudalismo. Alcuni studiosi occidentali hanno affermato di aver scoperto analogie indiane e giapponesi alla società feudale dell'Occidente, così esagerando le somiglianze oppure descrivendo le differenze come deviazioni dalla norma. All'interno della storia europea, molti studiosi hanno descritto il feudalismo scandinavo, per esempio, o quello italiano, come deviazioni dalla norma francese.

Questo ultimo caso esemplifica l'incoraggiamento dell'etnocentrismo occidentale per l'origine, ugualmente occidentale, del nostro apparato concettuale. Persino termini apparentemente generali come "università", "ritratto" o "grammatica" sono stati conati pensando alla esperienza europea. Dunque non sono sempre appropriati per l'analisi di istituzioni islamiche, artefatti indiani o testi cinesi.

Purtroppo temo che non ci sia una terza via tra l'impiego di questo apparato concettuale occidentale e il rifiuto, il grande rifiuto, di paragonare. Secondo me, il male minore sta nel paragonare, tentando di rimanere consci dei pericoli dell'etnocentrismo. Esiste almeno una precauzione possibile, seguendo ciò che possiamo chiamare il "principio della rotazione": utilizzando, cioè, norme di diverse parti del mondo in successione. Weber e Bloch cominciavano con l'Occidente, ma è legittimo capovolgere il procedimento. Un esempio recente: nella storia economica, il concetto di "rivoluzione industriale" (contrapposto alla "rivoluzione industriale" tradizionale) viene da un studioso giapponese, Akira Hayami.

Di nuovo, possiamo descrivere la Spagna del Seicento come un paese "chiuso" o "isolato", seguendo il modello di Giappone nella epoca del *sakoku*. Un altro esempio possibile: vedere la zona dei bordelli delle moderne Venezia, Parigi o Londra come tanti esempi occidentali del "mondo flottante" (*ukiyo*) delle città giapponesi del Seicento e Settecento: Edō, Kyōtō e Ōsaka. Utilizzare concetti esotici ha il grande vantaggio di incoraggiare un certo distanziamento dalla nostra cultura.

Allora, riassumiamo. Paragonare è pericoloso, sì; ma persino più pericoloso è non paragonare. Pericoloso perché permette di mantenere idee che necessitano di essere messe alla prova.

Un ultimo esempio è quello di Norbert Elias e del suo famoso studio del “processo civilizzatore”, cioè della crescita nell’Europa moderna di pressioni sociali e politiche di auto-controllo. In questo libro, pubblicato nel 1939, Elias trascurò il mondo fuori dall’Europa. Infatti, pressioni simili e risultati simili si trovano, ancora una volta, nel Giappone, particolarmente nel Seicento, l’epoca dell’addomesticamento dei samurai.

La storia tradizionale o la “grande narrazione” della civilizzazione occidentale si è configurata come una narrazione di eventi europei: Rinascimento, Riforma, Controriforma, Rivoluzione scientifica, Illuminismo ecc. In breve, la modernità, “fatta in Europa” e poi esportata altrove. Però, è più realistico (per non dire più umile) pensare tutti questi eventi al plurale: rinascimenti, riforme, ecc. Non sto dicendo, per esempio, che tutte le riforme sono identiche, ma che mostrano “somiiglianze di famiglia”, come diceva Wittgenstein.

Infine, è utile sottolineare che il metodo comparativo può aiutare gli storici sia a comprovare ipotesi sia a liberarsi dalla cultura propria. In questo modo possono fare almeno alcuni passi verso una storia polifonica, una storia sempre più necessaria in questa nostra epoca multiculturale: una storia che riserva spazio a punti di vista diversi e a voci diverse.

## Bibliografia

- Arendt, H. 1963. *On revolution*. Penguin Books, New York.
- Bisaccioni, M. 1652. *Guerre civili di questi ultimi tempi*. Venezia.
- Détienne, M. 2000. *Comparer l'incomparable*. Paris: Éditions du Seuil.
- Frazer, J. 1925. *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo: magia e religione*. Roma: A. Stock.
- Goldstone, J. 1991. *Rivoluzione e ribellione nel mondo moderno*. Bologna: il Mulino.
- Lelewel, J. 1831. *Historyczna paralela*. Varsavia.
- Lloyd, G. 2002. *The Ambitions of Curiosity: Understanding the World in Ancient Greece and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, J. S. 1843. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. London: J. W. Parker.
- Moore, B. 1969. *Origini sociali della dittatura e della democrazia*. Torino: Einaudi.
- Sansovino, F. 1581. *Venetia città nobilissima e singolare*.
- Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions: a Comparative Analysis of France, Russia and China*. New York-Cambridge: Cambridge University Press.
- Toynbee, A. 1934. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press.
- von Ranke, L. 1857. *Die Osmanen und die spanische Monarchie in sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*. Dritte Auflage.

# Dalla comparazione al confronto?

Johannes Fabian  
University of Amsterdam

La *lectio* di Peter Burke è stata così dotta e lucida, e le sue argomentazioni sulla comparazione sono state così ben bilanciate che mi sembra difficile fare dei commenti. Infatti, se si comparano i nostri lavori, il suo per lo più sul Rinascimento europeo ed il mio soprattutto sull'Africa contemporanea, ci si può chiedere che cosa hanno da dirsi l'un l'altro questo storico e questo antropologo. Una risposta ovvia, già emersa nella discussione, sarebbe che il metodo comparativo ha giocato un ruolo importante nell'emergere e nel consolidarsi di entrambe le nostre discipline. Non posso aggiungere né obiettare alcunché a questo proposito. Perciò devo affrontare il mio compito da un'altra angolazione.

Molti anni fa, Peter Burke ed io ci siamo effettivamente incontrati, fisicamente a pranzo ad Amsterdam, e intellettualmente su una questione teorica che ci impegnava entrambi in quel momento: la cultura popolare. Quello che ricordo è che eravamo entrambi attratti da un concetto che prometteva una sorta di liberazione dalla dominante prospettiva *top-down* su ciò che studiavamo. C'è stato un tempo in cui la storia è diventata antropologica e l'antropologia storica. Peter aveva pubblicato la sua *Popular Culture in Early Modern Europe* nel 1978; nello stesso anno io intrapresi un lungo percorso che mi portò da un lavoro programmatico sulla cultura popolare in Africa a studi etnografici della storiografia popolare, del teatro popolare, della pittura popolare, arrivando a concludere nel 1998 con *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*.

Non farò rivivere il nostro *meeting* in cui abbiamo discusso gli approcci comparativi rispettivamente secondo i nostri oggetti di ricerca, ma la conferenza di oggi mi ha fatto capire che questo storico e questo antropologo sono andati per strade separate pensando al valore della compa-



razione e al bisogno di essere “comparativi”. Chiaramente, qualcuno che abbia condotto la sua ricerca empirica in una regione dell’Africa non si qualifica come un comparativista. Meno chiaro è se tale *stabilitas loci* sia stata l’effetto o la causa dell’assenza nel mio scrivere (con qualche piccola eccezione) della comparazione come modo per produrre conoscenza. Come è potuto accadere tutto questo? Posso pensare a due risposte che, a loro volta, solleveranno delle domande su cui discutere.

La prima si riferisce al fatto che negli anni Sessanta – nel periodo in cui l’antropologia diventò definitivamente moderna (o modernista) – una delle questioni dibattute con veemenza fu se essa dovesse essere una scienza nomotetica o idiografica. Se cioè il nostro compito fosse stabilire i tratti (o leggi) comuni, se non universali, della cultura e della società, o se ci si dovesse attenere ad una “descrizione densa” come modo di comprensione (piuttosto che di “spiegazione”) delle culture e delle società nella loro specificità e unicità? E se noi scegliessimo questa seconda strada dovremmo smetterla di affermare che l’antropologia è una scienza e, invece di librarsi in volo definendola come “scienza sociale” in una terra di nessuno tra (come la storia, l’economia ecc.), cercare di rifugiarsi nelle scienze umane? Il risultato di questo dibattito è stato che l’antropologia non ha optato né per l’una né per l’altra alternativa<sup>1</sup>. La comparazione cross-culturale, sostenuta da banche di dati come “Human Relations Area Files”, sembrava resistere e prosperare in relazione anche ai contemporanei sviluppi delle tecniche di trattamento automatico dei dati. Al tempo stesso, noi (o, meglio, quelli di noi che lavoravano nell’ambito dell’antropologia culturale) ci siamo resi conto che per prima cosa – e senza preoccuparci dove questo ci avrebbe fatto approdare – dovevamo abbandonare il nostro paradigma fondativo che aveva definito l’antropologia come “storia naturale dell’Uomo” con il “metodo comparativo” come suo nocciolo duro. Perché? Su questo punto, io ho formulato una critica contro l’evoluzionismo come una teoria che era perfettamente adatta alla «pratica politica del colonialismo e dell’imperialismo». L’evoluzionismo ha offerto un

quadro di riferimento in cui tutte le società umane trovavano il loro posto. Però, sulla base di una episteme di storia naturale fondata sul distanziamento e la separazione. Non ci sarebbe stata alcuna ragion d’essere per un metodo comparativo se non la classificazione di entità che dovevano innanzitutto essere separate e distinte prima che le loro similarità potessero essere usate per stabilire tassonomie e sequenze di sviluppo. Per dirla in modo più concreto: ciò che fa del selvaggio un oggetto di investigazione scientifica per il Tempo dell’evoluzionista è che egli [il selvaggio] vive in un altro Tempo (Fabian 2002; traduzione degli autori).

Per James Frazer, citato nella *lectio* di Peter Burke, non esisteva un’Africa moderna. Di qui una prima domanda: come metodo di indagine scienti-



fica, o di presentazione dei risultati, possono approcci comparativi “oggi e domani” liberarsi della pesante eredità del metodo comparativo di ieri?

La seconda risposta alla domanda perché la comparazione ha cessato di essere un’idea-guida nel lavoro degli antropologi penso possa dipendere dal fatto che la nostra più urgente preoccupazione sia diventata il ripensare e legittimare la base empirica della nostra disciplina: ciò che chiamiamo *fieldwork*, il “terreno” (“*faire le terrain*” come dicono i nostri colleghi francesi). Molti di noi hanno accolto la sfida di Dell Hymes (1999) a “reinventare l’antropologia” optando per la comunicazione (o l’interazione comunicativa) come concetto-chiave. Per un certo periodo di tempo, questo si è tradotto in esperimenti di etnografia dialogica (con il dialogo come forma letteraria di presentare i risultati della ricerca), e c’è ancora molta attenzione a forme di “etnografia collaborativa” con una tendenza a confondere l’epistemologia con l’etica. Io vorrei qui fare la proposta, superando il dialogo e la collaborazione, a pensare alla ricerca antropologica come ad una forma di “confronto”. Nell’assumere questa posizione mi sono ispirato tempo addietro a Gaston Bachelard (1950: 14) che ebbe a dire una volta che «ogni sapere, còlto nel momento della sua costituzione, è un sapere polemico». Ed è in questo modo che ho impostato recentemente una mia conferenza su *Cultural Anthropology and the Question of Knowledge*:

Qualunque siano le nostre specifiche scelte di metodi di ricerca e di forme letterarie di presentazione dei risultati, dovremmo sempre riconoscere che la costruzione del sapere antropologico richiede non solo che noi osserviamo, incontriamo, conversiamo con coloro che noi studiamo, ma anche che ci confrontiamo reciprocamente sempre dall’inizio [dell’incontro etnografico] e ancora quando presentiamo i nostri risultati, talora molti anni dopo (Fabian 2012).

Questo mi spinge, allora, a formulare una seconda domanda: ha senso tutto ciò per uno storico comparativo? La comparazione inizia, o può iniziare con, implica e dà origine al confronto?

*Post scriptum.* Posso avere dato l’impressione che la comparazione sia morta in antropologia, ma non è così. Si veda, ad esempio, Jack Goody, citato nella *lectio* di Peter, nonché la più recente testimonianza in cui mi sono imbattuto (Gingrich 2012).

## Note

1. Questo è avvenuto dopo, nei postumi della cosiddetta svolta post-moderna. Negli Stati Uniti alcuni dipartimenti si sono effettivamente scissi in due unità, scientifica e culturale. Nel caso più famoso, l’antropologia alla Stanford University è stata vista dall’amministrazione come una impresa di vita breve. Si veda anche Yaganisako 2005.

## Bibliografia

- Bachelard, G. 1950. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF.
- Burke, P. 1978. Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. *Africa*, 48: 315-34.
- Fabian, J. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Fabian, J. 2002. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. 2012. Cultural Anthropology and the Question of Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Society*, 18: 447.
- Gingrich, A. 2012. "Comparative Methods in Socio-cultural Anthropology Today", in *Handbook of Social Anthropology*, 2 voll., ed. by R. Fardon *et al.*, 11, pp. 201-14. Los Angeles (CA): Sage.
- Hymes, D. & A. Arbor (eds.) 1999. *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Yaganisako, S. 2005. *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Co-edited with Dan Segal. Durham (NC): Duke University Press.

# Replica

*Peter Burke*

*Emmanuel College, University of Cambridge*

Dovrei dire il minimo sulla relazione di Johannes, perché, ovviamente, non sono un antropologo, non sono un adepto; ma devo dire che mi ha provocato in ogni senso, per cui mi soffermerò più su di lui che sugli altri due relatori.

La mia visione delle due discipline si discosta probabilmente molto poco dalla sua: vedo l'antropologia come una disciplina ai suoi albori caratterizzata da un approccio comparativo e poi, per diverse buone ragioni, come Johannes ha suggerito, si è allontanata da questo. Invece, nel caso della storia, vi è stato un iniziale sospetto nei confronti del comparativismo, che però secondo me sta molto lentamente iniziando a fare breccia in alcuni luoghi.

Ora, per quanto riguarda la prima domanda (certo, quando ti fanno domande molto dirette che ti mettono al centro della scena devi dare risposte dirette) che mi chiedeva: "Può l'approccio comparativo, come metodo di ricerca e modo di presentare i nostri risultati, liberarsi del peso epistemologico e politico del metodo comparativo di ieri?", la mia risposta è un piuttosto marcato sì, anche se c'è il rischio, come spesso accade, che nella misura in cui *vuoi* che qualcosa accada ti convinca che *stia accadendo* realmente. Quando una tendenza sembra corrispondere ai tuoi desideri, è necessario vagliarla con particolare cura, nel caso tu sia facile alla delusione.

Allo stesso modo opto per questa risposta non solo nella mia disciplina ma anche in quella di Johannes, perché mi sembra che un intero gruppo di antropologi sia tornato al comparativismo senza ritornare all'evoluzionismo. Non è una coincidenza che due dei più intelligenti e famosi antropologi degli ultimi anni abbiano pubblicato studi comparativi. Clifford Geertz l'ha fatto meno spesso, ma il suo libro *Islam*

*Observed* è una comparazione della religione in due paesi che, anche se condividono l'Islam, sono per molti altri versi alquanto distanti: il Marocco e l'Indonesia.

Più drammatico ancora, Marshall Sahlins, in un recente libro chiamato *Apologies to Thucydides* ha messo a confronto con peculiare audacia la guerra del Peloponneso con ciò che chiama la "guerra polinesiana" del XIX secolo. Chiaramente questa è una plateale strategia retorica che, tra le altre cose, ci incoraggia a rispettare i Polinesiani più di quanto avremmo potuto fare altrimenti, ma conduce anche Sahlins a porre domande insolite riguardo alla guerra e al suo successo.

Questo è un bell'esempio di una comparazione distante sia nel tempo che nello spazio. Altri antropologi sono coinvolti, e forse anche in maniera più controversa, in questa operazione di comparazioni avvicinanti, in un campo che ha anche attratto gli storici, benché la maniera in cui i rappresentanti delle due discipline si sono accostati a quel campo sia diversa per alcuni aspetti importanti. Penso al Mediterraneo. Quando Braudel pubblicò il suo famoso libro sul Mediterraneo ci fu un acceso dibattito, ma per quello che ricordo il concetto di Mediterraneo non fu mai seriamente messo in dubbio.

Ma con il nascere di un'antropologia del Mediterraneo, solo qualche anno dopo l'uscita del libro di Braudel, negli anni Cinquanta e Sessanta, il concetto stesso divenne controverso. Penso che questo vada di pari passo con il fatto che gli antropologi sono più consapevoli del metodo di quanto siano gli storici. E così, per esempio, Michael Herzfeld ha attaccato l'idea che il Mediterraneo sia un'area culturale omogenea, concetto che appiattisce tutte le importanti differenze tra la Grecia, la Spagna, l'Italia e così via. Ma poi, in una conferenza, tenutasi peraltro in una parte del Mediterraneo, Aix-en-Provence, alla quale ho avuto la fortuna di partecipare, Anton Blok ha dato una risposta interessante. Ha ammesso che i diversi paesi del Mediterraneo non hanno la stessa cultura, ma ha suggerito che siano una famiglia di culture, utilizzando la nozione di Wittgenstein delle somiglianze di famiglia in difesa di una continuità del lavoro in questo campo. Perciò, l'antropologia del Mediterraneo rappresenta un esempio interessante di comparazioni avvicinanti o comparazioni per vicinanza che Marc Bloch ha predicato e praticato.

Un paio di altre questioni possono essere interessanti da commentare. Una è la relazione tra il presente e il passato e il punto fino a cui, mentre il presente cambia, creiamo una nuova immagine del passato. Qualcosa nel presente ci incoraggia a guardare ad alcuni aspetti del comportamento umano a cui prima non avevamo dato abbastanza attenzione. Si pensi all'inizio del XX secolo e al periodo dell'inflazione come il contesto per un interesse nella storia dei prezzi; o si pensi agli anni Cinquanta e alle con-

temporanee discussioni sull'esplosione demografica, seguita rapidamente dalla nascita della demografia storica. O si pensi ancora all'aumento piuttosto rapido negli ultimi anni della storia ambientale – non inventando il passato, ma notando aspetti del passato che prima non avevano destato interesse in modo altrettanto intenso.

Un altro elemento che è emerso dalla nostra discussione riguarda i rapporti tra le discipline: sembra che talvolta esse convergano e talvolta divergano. Per esempio, a metà del xx secolo, la biologia e la chimica sembravano convergere e il risultato fu la nascita di una nuova sotto-disciplina, la biochimica. Altre volte pare che le discipline stiano andando in direzioni diverse, e percepisco questo, o ad un certo punto l'ho percepito, con la storia e l'antropologia. Ricordo vividamente di aver avuto una discussione con un antropologo inglese, John Peel, un illustre africanista come Johannes. L'oggetto della discussione erano gli eventi e la struttura. Da buon discepolo degli *Annales* mi ha entusiasmato l'idea di studiare le strutture invece di scrivere una pura *histoire événementielle* come si era soliti fare. Ma ovviamente John Peel era stato cresciuto per studiare le strutture e stava scoprendo con altrettanto entusiasmo che poteva esserci uno studio antropologico degli eventi. Così a quel punto, più che due treni che convergono nella medesima stazione eravamo come due treni che si incrociano sibilando a tutta velocità.

Questo dovrebbe portarmi a non evitare la seconda importante domanda che mi è stata rivolta, riguardante il confronto. Sono stato tentato per un momento di sfuggirvi ricorrendo ad un cavillo filologico perché la mia relazione inizia con il termine *confrontare* e il suo intervento con il termine *confrontation*: ovviamente siamo in presenza di un caso di falsi amici. Nella parola inglese vi è una componente aggressiva che, a meno che mi sbagli di grosso, non è necessariamente presente in italiano. Quindi, la grossa questione è: “La comparazione inizia, o può iniziare con, implica e dà origine al confronto”?

Sono sicuro che vi possa essere comparazione senza confronto, proprio come ci può essere confronto senza comparazione, ma la questione chiave è se un elemento di confronto possa essere talvolta utile. Sì, penso di sì. Dico questo quasi andando contro me stesso perché non amo il confronto nella sua accezione inglese di conflitto: amo il dialogo, e preferisco il dialogo amichevole, e tendo a minimizzare le mie differenze con le persone piuttosto che ingigantirle. Ma vedo che c'è un ruolo intellettuale importante (che non ho voluto giocare) quello dell'*agent provocateur*, un ruolo spettacolarmente giocato nella mia disciplina da Hayden White, il quale penso che talvolta scriva cose non tanto perché ci crede, quanto per gli effetti che lui immagina possano avere sulle persone che le leggono o ascoltano; un effetto che sicuramente lui vuole

causare. Ci sono vantaggi e svantaggi in questa strategia. Non la seguo, ma riconosco che senza qualche *agent provocateur* saremmo molto più poveri, perché il loro valore risiede nel forzarci, attraverso il loro modo enfaticizzato di porre le questioni, a riconsiderare i presupposti che dobbiamo realmente rivedere.

### Bibliografia

- Braudel, F. 1987. *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*. Milano: Bompiani.
- Geertz, C. 1971. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. 2004. *Apologies to Thucydides.: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

# Articoli





# D'une anthropologie de l'autochtonie et d'une anthropologie autochtone. L'exemple de la Polynésie française

*Bernard Rigo*

*Université de Nouvelle-Calédonie*

La mondialisation semble menacer la diversité des sociétés en position de minorité, économique, linguistique ou ethnique et, à plus forte raison, celles qui cumulent ces données, comme c'est le cas pour les petits pays du Pacifique. Toute la question est de savoir si les affirmations identitaires sont l'expression libératoire et légitime d'une culture menacée ou l'ultime aliénation en tant que pur produit d'une ancienne planétarisation qui a façonné partout le même discours stéréotypé. Le paradoxe ne serait pas mince s'il fallait attendre d'une mondialisation devenue aussi médiatique qu'économique la meilleure défense des particularités locales.

Dans une période marquée par le double mouvement d'une décolonisation politique et d'une interdépendance économique, les consciences s'éveillent à la douleur de leur histoire et souhaitent prendre en charge leur futur. En cela la culture est l'expression politique par excellence au sens où elle signifie la polis, pour autant il n'est pire ennemi de la culture que l'autorité politique qui sort de son champ de compétence, quels qu'en soient les alibis ou les bonnes volontés. Kant rappelait déjà en son temps: «Caesar non est supra grammaticos» (Kant 1991: 49). La culture n'est pas d'abord réflexion ou discussion, elle est modalité d'existence d'une communauté historique, modalité d'autant plus prégnante et structurante qu'elle est moins réfléchie. Quand la culture devient un problème politique, c'est qu'une violence s'exerce qui confisque la parole et occupe d'autorité l'espace public d'échange. On sait bien que tout art officiel n'est que la grimace pédante d'un pouvoir et offusque l'art qui, expression de la liberté, reste contestataire par essence. De même la culture se vit et dès qu'elle se théorise, un hiatus s'introduit entre le vécu des sujets et le discours habilité à en rendre compte: ce qui

fait le sens du quotidien est confisqué au profit d'un discours d'autorité – religieuse, “scientifique”, politique etc. – qui invente du sens.

On comprend bien en quoi l'histoire coloniale a fait de la culture – celle des autres – un problème, non pas tant pour ceux pour lesquels elle n'était, somme toute, qu'un spectacle exotique et rassurant que pour ceux dont l'évidence était brisée par le regard intrusif de l'autre qui projetait ainsi devant eux – probléma<sup>1</sup> – cette modalité d'être dans sa relativité de fait, en la niant d'un même mouvement par toutes les interprétations réductionnistes et disqualifiantes qui ont fait le lit de l'anthropologie sociale dans ses débuts: évolutionnisme, primitivisme, universalisme. Mises en discours, ces cultures, catégorisées comme orales ou traditionnelles – à ce titre honnies ou embaumées comme reliques ancestrales –, n'allaient plus d'elles-mêmes. L'anthropologue de la culture dominante découvre l'observation participante puis le dialogue interculturel par lequel l'autochtone devient non pas informateur mais partenaire. La suite logique se joue aujourd'hui: l'anthropologie est investie par l'urgence d'une situation historique et par la pression d'une demande locale. Cet investissement a pu se faire en deux phases: avec la décolonisation, l'anthropologue occidental a rejoint souvent le camp idéologique et politique des communautés en voie d'émancipation. C'est particulièrement net en Nouvelle-Calédonie: anthropologues, historiens et linguistes ont bien souvent accompagné le mouvement du FLNKS<sup>2</sup>. En Polynésie française, la posture politique est moins tranchée parce que l'histoire coloniale n'y a pas connu les violences d'une colonisation de baigne et de peuplement. Il a suffi alors à l'anthropologue de s'en tenir à un bienveillant commentaire des mouvements de revendications identitaires. Les choses ont toutefois évolué depuis au moins une décennie: l'anthropologue est devenu océanien; polynésien ou kanak, c'est lui qui prend le relais. Sa problématique n'est plus celle de l'altérité de l'Autre mais la découverte et la construction de l'identité de soi. En ce sens, l'anthropologue occidental resté sur le terrain ne peut plus ignorer ses collègues océaniens; ce faisant il n'est plus dans le champ d'un universalisme conquérant mais dans celui d'une position éthique éminemment politique et délicate: sa reconnaissance de l'autre passe par sa participation à une construction identitaire qui n'est pas la sienne ni forcément celle issue des principes de sa discipline. Le glissement se fait de la reconnaissance de l'autochtonie à la construction autochtone d'une identité à la fois académique et politique. C'est particulièrement net sur le plan littéraire où l'écrivain occidental en mal d'exotisme cède la place à l'écrivain local en mal d'identité.

La décolonisation a ouvert le temps d'une parole libérée, a permis la sortie du mutisme<sup>3</sup> culturel. Une telle affirmation semble, certes, couler de

source tout comme le fait que cette prise de parole – ou plus exactement cette prise d'écriture – est un acte politique fort qui se fait d'abord sous le signe de la résistance à une autorité enfin discutable. Penser par soi, pour soi, avec ses mots à soi est peut-être la seule souveraineté exigible dans un monde où tout le monde dépend de tout le monde. Non pas qu'il s'agisse nécessairement de s'exprimer dans une langue locale mais bien plutôt que le locuteur ne s'exprime pas sur le fond d'amertume et de réticence créée par une situation diglossique (Sam, Vernaudon 2009: 35-45): quand l'expression s'effectue dans un code dominant perçu comme imposé – même si c'est parfois le seul que l'on maîtrise ou que l'on possède –, elle provoque le sentiment pénible d'une trahison dans un conflit linguistique, et cela aussi contestataire que puisse être le message délivré. En ce sens, une voix tahitienne peut bien crier et demander comment: «parler de mon pays dans la langue du Vainqueur brandie comme l'arme de la domination suprême sans épouser le regard furtif du traître»? (Spitz 2002: 198).

La question de la langue finit par se poser. A qui s'adresse l'écrivain ou l'anthropologue? En quelle langue doit-il s'exprimer? La maîtrise de la langue locale assure-t-elle une légitimité littéraire ou scientifique? Pour autant, même si cette question est la plus déplaisante de toutes celles que l'on peut poser, il faut bien avoir la témérité de se demander s'il suffirait d'avoir acquis un cadre de bilinguisme strict, appuyé même par une souveraineté politique, pour que la parole libérée devienne ipso facto une parole libre. Faute de la poser, on risque de confondre durablement une forme hyperbolique d'aliénation avec un processus de libération. En effet, on ne pourra parler de liberté recouvrée que si l'on sait exactement contre quel abus de pouvoir on a résisté, que si l'on sait pour quelle expression culturelle on œuvre. La pire situation ne serait-elle pas celle où, faute de courage intellectuel ou par opportunisme historique, on ignorerait ou feindrait d'ignorer que l'objet qui a suscité tant de résistance coïncide peut-être avec celui-là même pour lequel on marque aujourd'hui tant de déférence? Résister aux violences culturelles de l'Autre n'empêche pas les peuples de poursuivre une histoire – même si elle leur a fait injure et s'ils ne s'y reconnaissent pas – et, par conséquent, de se changer eux-mêmes en autre chose (Glissant 2002: 40), ni tout à fait différents, ni tout à fait semblables (Favole 2010: 185). La parole libérée ne peut dès lors se prétendre libre que si elle ne se confond pas avec les discours qui ont renié la partie la plus durable et constitutive du sujet lui-même quand il sort ainsi dramatiquement de son mutisme. «A ceux qui ont été privés de voix, il faut une voix et un langage, par où ils disent ce qu'ils ont à dire, et qui dans cette mesure soit par eux maîtrisé» (Kambouchner 1995: 541). Il n'est de libération

sans maîtrise, voire elle est l'accès à cette maîtrise même. Une parole libre est d'abord une parole informée.

Concrètement, après une trentaine d'années d'intenses négociations avec le pouvoir métropolitain pour acquérir la plus grande autonomie possible, notamment dans le domaine de la culture ou de l'éducation, la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie vont-elles sortir de la période de décolonisation pour subir les violences d'une mondialisation qui laminerait ce qu'elles auraient su préserver de leur être culturel et dont l'anthropologue devrait se hâter de témoigner?

La menace de la mondialisation sur les identités autochtones n'a rien qui aille de soi car il importe d'abord d'identifier les modalités de la mondialisation et ensuite de clarifier les représentations autochtones sur l'autochtonie. La menace n'est en effet pas nécessairement là où les consciences locales la situent.

Ainsi quelle que soit l'idéologie des différents partis politiques locaux, l'immense majorité des responsables appartient à la génération qui a souvenir de l'après seconde guerre mondiale, qui a vécu l'implantation du CEP ou le boom du nickel, l'océanisation des cadres et l'accès à l'autonomie. C'est assez dire qu'elle est pleinement contemporaine d'une époque délicate de transition où, pour s'en tenir à l'exemple de la Polynésie française, la société est passée de la situation coloniale d'un "Établissement français de l'Océanie", via un "Territoire d'Outre-mer" (1957), à celle d'un "Pays d'Outre-mer" (2004) pour être aujourd'hui une collectivité d'Outre-mer. En témoigne le statut de la langue tahitienne, jadis populaire, voire honteuse, proscrite de l'enseignement, aujourd'hui académique, prestigieuse, nécessaire à la promotion sociale (Paia, Vernaudeau 2002). La culture de cette génération d'hommes s'origine donc d'abord dans une société colonisée, insulaire, fortement évangélisée. La communauté polynésienne s'identifiait alors surtout par la langue, les réseaux généalogiques, l'occupation du secteur primaire (pêche, agriculture) et l'appartenance à une église structurante par opposition à un pouvoir administratif étranger, francophone, individualiste et perçu comme athée. Pouvanaa a Oopa, le père du nationalisme polynésien, est, à ce titre, emblématique et revendiqué comme figure fondatrice aussi bien par les partis autonomistes que par les partis indépendantistes. Ce schéma encore pertinent il y a quarante ans reste ainsi l'arrière-plan à partir duquel le plus grand nombre des dirigeants prend aujourd'hui encore position comme si le monde n'avait pas fondamentalement changé. Deux faits peuvent illustrer notre exemple polynésien.

Le premier est connu: le très pieux président de l'assemblée territoriale de la nouvelle majorité décide unilatéralement le 3 juin 2004

(Spitz 2002) de faire accrocher dans l'hémicycle un crucifix. Cet épisode déclencha une polémique qui ne fut pas pour rien dans la motion de censure déposée contre le premier gouvernement Temaru. Cela donna l'occasion d'un vaste débat sur la laïcité où le politiquement correct put s'énoncer très consensuellement par diverses personnalités du monde politique, religieux ou culturel. Il semblait acquis que la république laïque devait s'adapter aux spécificités océaniques. Les cultures polynésiennes traditionnelles ayant toujours mêlé intimement le politique et le religieux, "le Polynésien"<sup>4</sup> ayant de toujours une nature très spirituelle, il importait de respecter la culture locale et d'"ouvrir" davantage la laïcité. Ne pas comprendre la tonalité religieuse des discours politiques, la présence d'une prière d'ouverture à l'occasion de sessions qui réunissent les élus du peuple, c'était pour le moins faire preuve de "laïcisme", c'est à dire, comme la rime veut le suggérer, d'intégrisme laïque, voire de prosélytisme athée...

Le second est anecdotique mais non moins chargé de sens. En avril 2005, l'association culturelle Haururu nous invita à une veillée sur le site de la Maroto. Un échange fécond s'engagea, la nuit tombée, après une conviviale cérémonie autour du kava. La plupart des personnes présentes étaient des membres de cette association qu'elles avaient rejointe parce qu'elle leur permettait de poursuivre une démarche identitaire et culturelle forte. Elles avaient ainsi pu notamment s'investir dans le dégagement et la réhabilitation du site archéologique de Fare Hape avec son marae. La discussion en vint naturellement à évoquer l'ancien système religieux. Ce fut incidemment l'occasion de dénoncer les amalgames commodes et fallacieux entre la sacralité des Anciens et le religieux chrétien, d'insister sur la distinction entre dieu fécondé et fécond (Ta'aroa naissant du creux matriciel – 'apu – Rumia (Rigo 2004a) et dieu créateur (Yahwé inengendré et créateur ex nihilo), entre système immanent (la sacralité est ici et maintenant) et système transcendant (le sacré a sa source hors du monde, de l'espace et du temps), entre la place radicalement différente réservée aux ancêtres selon le système religieux de référence. Or, sur ce dernier point, il faut bien rappeler, d'une part que tout l'esprit de l'ancien système consiste précisément à maintenir le lien avec les ancêtres pleinement intégrés et actifs dans le réseau des vivants, d'autre part que l'évocation des morts est une hérésie dans le système chrétien puisque leur sort dépend de l'unique miséricorde divine. Pour comprendre l'enjeu culturel d'une telle question, on ne peut séparer la démarche identitaire d'une volonté de renouer le lien avec les ancêtres par lequel le sujet polynésien retrouve sa dignité culturelle et, à nouveau irrigué par les racines ancestrales (a'a), son humanité pleine. Prenant conscience de l'altérité des deux systèmes religieux, l'un des membres de l'association sortit d'un long silence et

finit par dire – comme un gémissement venu de très loin – qu’il était très croyant et que «les Polynésiens préféreront laisser mourir tout à fait leur culture plutôt que de quitter leurs Églises». Disant cela, il portait, à l’instar d’Abraham, la douleur de celui qui décide de sacrifier ce qu’il a de plus cher. Il avait l’âge des responsables politiques. Parmi l’assistance, se trouvaient plusieurs jeunes adultes qui ne partageaient ni cette souffrance ni n’envisageaient une telle alternative: ils représentaient la génération de ceux qui sont nés depuis le statut d’autonomie (1977), qui entrent en politique et qui succéderont à leurs aînés.

Ce membre de l’association culturelle Haururu a depuis poursuivi sa quête identitaire et culturelle. Il a notamment entrepris un travail de recherche considérable sur la navigation traditionnelle aux étoiles et devrait soutenir à l’Inalco une thèse courant 2013. En octobre 2012, il a fait parti du périple de plusieurs pirogues doubles, mélanésiennes et polynésiennes, à travers le Pacifique. Celles-ci, en provenance de Tahiti, avaient mouillé quelques jours à Nouméa. Ce fut l’occasion pour lui de tenir une conférence dans le grand amphithéâtre de l’UNC. Il put ainsi montrer une connaissance impressionnante du ciel tel qu’il était analysé et utilisé par les anciens navigateurs, avec la terminologie si spécifique de l’époque. Lors de l’entretien qui suivit avec les auditeurs, il montra son extrême érudition tant dans le domaine purement maritime que dans celui d’une connaissance extrêmement fine et documentée des objets océaniens répertoriés dans les musées et dont il pouvait retracer la nature, la fonction et l’origine. Il y avait là de quoi impressionner, à juste titre, l’historien, l’anthropologue et le linguiste. Pour autant, il faut avouer que son brillant exposé commença par une citation qui plaçait le ciel des Polynésiens sous l’égide du dieu Taaroa. Cette citation fut suivie du bref commentaire suivant: «les Polynésiens étaient déjà monothéistes», c’est à dire avant l’arrivée des missionnaires. Il est peu de certitudes en anthropologie culturelle mais s’il en est une, c’est bien celle-là: les Océaniens – polynésiens ou mélanésien – n’étaient pas monothéistes. En affirmant cette contre vérité, le conférencier réconciliait en lui le chrétien avec sa quête identitaire. Son travail brillant d’anthropologue autochtone se faisait sous le couvert d’une fable grossière, celle-là même que les missionnaires avaient inventée quand le temps de la reconnaissance de l’autre comme humain ne pouvait plus passer par la catégorie “sauvages”.

Il faut, en effet, bien réaliser, pour en revenir au premier fait, que le politiquement/anthropologiquement correct ne correspond nullement à la réalité sociale. Ce sont d’abord des voix polynésiennes qui se sont élevées contre la présence de la croix dans une institution démocratique, telles que l’on pouvait les entendre s’exprimer sur les ondes des différentes radios locales ou dans le courrier des lecteurs des quotidiens de la place; c’est parfois au sein des Églises ou du parti de la nouvelle majorité que

la protestation s'est élevée. On a voulu réduire cette protestation à une sorte de rivalité entre obédiences religieuses, les protestants se rebellant contre une montée en puissance catholique. Les différentes obédiences évangéliques se seraient ainsi exprimées non pas contre une intrusion du religieux dans le politique mais pour défendre des valeurs mā'ohi dont elles seraient les gardiennes contre l'autorité d'une église historiquement associée au pouvoir français et, en tant que telle, vecteur d'occidentalisation. Faut-il rappeler que le président de la Polynésie française et le président de l'assemblée Territoriale d'alors étaient tous les deux à la fois des indépendantistes engagés de longue date dans la défense de la culture mā'ohi et de fervents catholiques?

Les différents sondages réalisés par les quotidiens de la place pendant cette période montraient pourtant que l'homme de la rue, pas toujours au fait des péripéties historiques anglo-françaises de la colonisation mais bien au courant des dangers contemporains de l'intégrisme, n'aime guère que l'on mélange politique et religion. Pourquoi refuser aux sujets polynésiens le sens de la démocratie au point de vouloir leur faire prendre un déni de démocratie pour un respect culturel? La maturité politique n'existe pas moins à Tahiti qu'ailleurs, le temps – s'il a jamais existé – où le citoyen obéit aveuglément à une consigne paternaliste est bel et bien révolu, les largesses de l'ancienne majorité n'ont plus suffi à lui garantir un électorat. Peut-on encore affirmer aujourd'hui que le Polynésien a une "nature religieuse" comme les fruits sont sucrés, peut-on réifier la culture au point d'ignorer la dimension du devenir? Faut-il rappeler que l'on n'ouvre pas la laïcité pas plus qu'on ne mouille davantage l'eau, qu'elle n'est pas un discours à choisir parmi d'autres comme on pourrait choisir entre le bouddhisme, l'anglicanisme ou l'athéisme? La laïcité est un cadre juridique qui, protégeant la liberté de conscience, est la condition de possibilité de la démocratie. C'est bien la raison pour laquelle, elle n'est pas un produit occidental, comme le Romantisme ou le Rock and Roll, elle s'est imposée en France en 1905 en dépit d'une très chrétienne culture qui a, comme à peu près partout, mélangé le politique et le religieux. Elle n'est pas négociable et toute proposition d'«ouverture» n'est que l'expression d'une volonté de fermeture.

Et c'est bien sur ce point qu'il faut repenser le rapport entre le global et le particulier. Bien avant la mondialisation, les religions de la Bible ont investi les cultures particulières au nom d'une parole révélée universelle, accompagnant et renforçant en cela un mouvement de colonisation dont un humanisme éclairé à vocation non moins universelle servait d'alibi. Quand le sujet polynésien défend "sa tradition" au sein de sa paroisse contre une modernité jugée matérialiste, individuelle et athée, ne se défend-il pas comme tout sujet d'une culture colonisée et évangélisée dans une



crispation qui est moins identitaire que le produit efficace d'une histoire coloniale dont la dynamique constitue, de fait, la première phase de notre mondialisation. On trouverait en Amérique du Sud ou en Afrique de semblables craintes et attitudes. La tradition à laquelle se rapportent les traditionalistes n'est-elle pas, en termes de représentation, aussi étendue que l'ont été les colonisations? L'histoire tahitienne n'a-t-elle commencé qu'en 1767 avec l'arrivée de Wallis en baie de Matavai et la conscience religieuse avec les missionnaires de la London Missionary Society débarquant du Duff en 1797? Pour le dire autrement, ce qui est perçu par l'ancienne génération comme traditionnel, n'est-il pas un effet déjà mondialisé des impérialismes occidentaux, religieux et politiques qui ont su conjuguer révolution industrielle, "action civilisatrice" et expansion stratégique?

La représentation selon laquelle les cultures polynésiennes traditionnelles puisaient leurs valeurs dans un sens aigu de la communauté, soudée derrière un chef et réunie dans une foi collective, selon laquelle l'individu s'efface et se dilue dans une totalité sociale, une histoire froide et un ordre naturel qui figent la place de chacun a-t-elle un quelconque fondement scientifique autre que les fantasmes des épigones de Diderot? Rien n'est pourtant plus individualisé que le sujet polynésien avant le contact européen: il peut changer de chef, s'affilier à une autre terre, chasser des dieux inefficaces, manipuler sa généalogie, négocier ses appartenances, se constituer un nouveau statut par des actions d'éclat, conquérir un nouveau nom, etc. La communauté regroupée autour de son lieu de culte et soumise à l'autorité est moins un héritage du passé que le produit occidental des missions qui, sur le modèle du village européen, ont regroupé – à fin de contrôle – l'habitat, le plus souvent originellement dispersé, autour du temple (puis de l'église catholique) bâti souvent avec les pierres des anciens marae, en place et lieux de ceux-ci, sous l'autorité d'autorités religieuses à pouvoir politique (Robineau 1984: 88; Guiart 2003: 153-4). L'ancien espace social d'une chefferie a peu de chose à voir avec le village ou la paroisse qui regroupent les individus et louent l'humilité en faisant appel à leur sens du partage et de l'effacement (Rigo 2004b: 414). Rien de moins océanien à tel point que, aujourd'hui encore, les églises protestantes sollicitent les dons du mois de mai (le "mē" dans le cadre public d'une surenchère agonistique entre paroissiens et familles qui ne veulent pas perdre la face. Affaire au moins autant de prestige obéissant à une dynamique de compétition sociale que d'exigence morale intime, livrée aux seuls regard et jugement de Dieu. De la même façon, si les anciens Polynésiens avaient une pleine maîtrise de leur environnement naturel, ce n'est pas pour autant qu'ils se fondaient respectueusement dans une mère nature dont le concept même n'existait pas (Rigo 2012), et ils n'hésitaient pas, le cas échéant, à ravager les terres d'une chefferie rivale. Il faudra bien reconnaître l'imagerie exotique pour



ce qu'elle est et ne pas la confondre avec une réalité historique qui nous montre des sujets avec plus d'initiative, peut-être, que leurs homologues européens de l'époque. On peut encore en trouver l'illustration dans l'histoire océanienne. En juin 2005, ce sont bien des chefs coutumiers wallisiens qui ont voulu destituer le roi Lavelua Tomasi Kulimoetoke, en fonction depuis 1959, parce que sa conduite a été jugée défailante. Outre qu'il n'est pas sûr que le terme de royauté soit le plus pertinent pour décrire une chefferie océanienne (Tcherkézoff 2003: 219), on peut se demander si ce n'est pas grâce à la présence de l'État que le règne du Lavelua a autant duré. La dynamique traditionnelle n'aurait pas supporté aussi longtemps une autorité indiscutée sans qu'elle fasse, en les renouvelant souvent, mieux ses preuves<sup>6</sup>.

On voit bien que les vertus de la tradition évoquée par les traditionalistes ont leurs racines d'abord dans le dix-neuvième siècle. Parlant d'un peuple non océanien vivant sa culture orale sur un autre continent, Philippe Descola note à juste titre: «Les Achuar m'offraient ainsi la démonstration *a contrario* de ce que les nationalismes ethniques, dans toute la barbarie parfois de leurs manifestations, sont moins un héritage des sociétés prémodernes qu'un effet de contamination d'anciens modes d'organisation communautaire par les doctrines modernes de l'hégémonie étatique» (Descola 1993: 442). Ce constat ne retire rien à la légitimité de toute élaboration interculturelle historique tant il est vrai qu'il n'existe pas un amont atemporel et authentique au devenir des peuples (Amselle 1990: 258). Cela ne doit pourtant pas occulter le fait que ce qui est présenté comme culture polynésienne est le produit d'une planétarisation qui ne date pas d'aujourd'hui et dont la généralisation de l'économie libérale, nommée mondialisation, n'est que l'aspect le plus visible. Cela ne doit pas non plus dissuader de prendre la pleine mesure synchrétique de cette nouvelle tradition qui ne correspond pas nécessairement aux discours convenus qu'il est de bon ton de porter sur elle. Il y a là aussi une invitation au discernement: il ne s'agit pas de renoncer à une foi chrétienne ou à des valeurs éthiques, par exemple<sup>7</sup>. Il s'agit simplement de ne pas confondre ce qui s'affirme dans une situation dialogique où chacun – sujet occidental ou sujet polynésien – négocie avec l'apport culturel de l'autre, avec ce qui est nié – où chacun fait porter à l'autre le poids de ses refoulements culturels et de sa mauvaise conscience historique.

Ainsi s'il n'est pas vrai de postuler une nature religieuse ou un esprit athée *a priori*, il est encore moins vrai de faire passer certains processus de la mondialisation pour des résistances jaillies de la diversité culturelle. La confusion est source de toutes les affabulations. On peut nourrir un double fantasme: celui de la culture perdue perçue comme paradigme communautaire et religieux et celui de la culture matérialiste tentatrice qui

offre des objets sophistiqués et superflus pour mieux perdre l'âme des sujets. L'aliénation, c'est peut-être ignorer que le premier fantasme nostalgique est le produit de colonisation le plus diffusé par ces cultures tentatrices dont l'expansion économique s'est toujours associée à la conquête des esprits. Ainsi Oscar Temaru, premier président indépendantiste, pouvait bien célébrer avec les États Unis, pour la première fois, le 4 juillet 2005 "l'indépendance day" en Polynésie française; il est aussi certain que George Bush était de tous les chefs d'État occidentaux celui dont l'esprit était resté le plus proche des premiers missionnaires et qu'il aurait été heureux de parachever leurs œuvres, dans tous les sens du terme. Une illustration locale peut en être facilement donnée: l'église protestante de Polynésie française s'est rebaptisée Église protestante mā'ohi en août 2004, par-là elle a voulu plus affirmer sa dimension identitaire que sa vocation universaliste et, dès ce premier synode sous cette nouvelle appellation, sa première action fut pourtant d'exhorter «le président de la Polynésie française élu par le peuple de retirer toute statue [tiki] qui encombre la ville». Il n'est sans doute pas nécessaire de commenter.

Dans le même temps, poussés par la vogue du "tribal", les touristes viennent chercher en Polynésie un tatouage «authentique» tandis que les Polynésiens, depuis vingt ans, renouent avec une pratique ancestrale<sup>8</sup>, jadis interdite par le pouvoir religieux, aujourd'hui socialement valorisée. Les tiki plutôt rares dans les lieux publics sont désormais bien présents sur les épidermes et franchissent les frontières. Assurément, les jeunes générations n'attendent plus des gardiens du temple ni des porteurs de la bonne parole un enseignement sur leur «ma'ohitude»<sup>9</sup>. Ils vont plutôt chercher auprès des tatoueurs, des artisans, des rameurs, voire des tahu'a<sup>10</sup> autoproclamés, des bribes d'un enseignement incertain qui puise de plus en plus ses sources dans les livres ou sur internet et de moins en moins dans la mémoire recomposée et évangélisée des Anciens. Par ailleurs, l'histoire de la Polynésie – et par conséquent aussi celle des conquêtes coloniales, avec leurs modalités d'implantation – fait désormais partie des programmes d'enseignement et, aussi lacunaire et timide soit-elle, elle donne à penser aux collégiens.

On voit bien dès lors ce qui est en jeu. Ce n'est pas dans l'insularité d'un discours local qu'une culture s'exprime ou se respecte, c'est dans l'ouverture à tout ce qui peut la nourrir avec profit. La caricature de la société de consommation qui produit des sujets obèses et décérébrés est la forme la plus achevée et la plus aboutie des logiques impérialistes qui mariaient avec une rare efficacité mercantilisme et puritanisme. La tendance très contemporaine de remettre en cause les acquis des années soixante-dix – dont l'idéologie libertaire résistait précisément à la société de consommation et à l'esprit des "trente glorieuses" – s'inscrit de fait dans

un mouvement réactionnaire, né avec le choc pétrolier de 1974 et la crise économique, lequel mouvement est caractérisé aussi bien par ses visées pragmatiques et cyniques que par la raideur de ses attitudes religieuses et moralisatrices: le bien-pensant prévalant sur le penser bien. Ce n'est là, finalement, qu'une façon de reconduire l'esprit bourgeois et conquérant du XIX<sup>e</sup>. Or la contestation des dérives de l'économie libérale et des tentations fondamentalistes est aussi le fait d'une nouvelle mondialisation qui oppose des valeurs démocratiques et des exigences critiques à l'amoralisme des lois du marché, amoralisme d'autant plus efficace qu'il avance masqué derrière une bonne conscience nourrie de convictions millénaires et de bonnes intentions. Cette résistance à une logique économique mondialisée commence à apparaître en Europe au moment même où l'installation du CEP en Polynésie (1963) ou le boom du nickel en Nouvelle-Calédonie viennent d'y introduire la société de consommation par le levier démultiplicateur et artificiel de la rente nucléaire ou minière. Les premiers étudiants polynésiens reviennent de leurs études en France au début des années soixante-dix (Aria 2007: 48): ils ont connu l'esprit de mai soixante-huit et découvrent leur fenua<sup>11</sup> déstructuré par une frénésie de consommation. Ayant souvent poursuivi des études de théologie (J-M. Tjibaou pour la Nouvelle-Calédonie, W. Lini pour le Vanuatu, T. Raapoto pour la Polynésie française), les futures personnalités marquantes ont eu l'esprit marqué par la guerre du Viêt-Nam et les grands courants marxistes qui imprégnaient les milieux intellectuels de cette période. C'est avec ce regard particulier qu'ils constataient que leur monde insulaire était effectivement en train de changer et l'on peut comprendre, dès leur arrivée aux responsabilités, leur sentiment d'urgence à vouloir sauver la culture autochtone de la perte de tous ses repères. L'accélération des changements structurels et statutaires ne laissa, de fait, guère de temps pour développer une réflexion sur les jeux et enjeux culturels. Nulle coutume visible, à l'instar de celle des Kanak de Nouvelle-Calédonie ou des Ni vanuatais, ne donnait en Polynésie française à lire immédiatement le lien entre le passé et le présent<sup>12</sup>. Seule la langue, objectivement, assurait une transmission évidente. Aussi la tentation fut-elle grande, dans la précipitation, de lui donner à exprimer la communauté polynésienne qui avait précédé les récents bouleversements économiques comme modèle culturel sans tenir compte que ce qui était antérieur, depuis deux siècles, était déjà l'expression de bouleversements non moins grands tant au niveau des représentations qu'à celui de l'organisation même de la société.

On pouvait, certes, en ce sens, déplorer l'évolution du monde et lui préférer un univers local moins éclaté, perçu comme plus humain, mais cette protestation nostalgique, dès lors, ne se distingue guère d'une protestation dont on trouverait l'équivalent partout en Europe.

En ne soumettant pas d'avantage les processus culturels à l'analyse, les intellectuels et responsables ont pu se tromper de combat et se payer de mots. Croyant œuvrer pour une identité, ils participent parfois, malgré eux, aux forces historiques qui ont tenté de la nier. En clair, ils se trompent dans leur crainte: le danger n'est pas là où on leur a appris à le voir. Ainsi pas plus que l'Occident est devenu moins croyant que par le passé, les jeunes Polynésiens ne sont devenus athées; simplement, en Océanie comme ailleurs, la religion se vit moins au travers des institutions et le citoyen ne confond plus la sphère privée et la sphère publique<sup>13</sup>. Vouloir présenter cette confusion comme une spécificité culturelle, c'est présenter un instrument universel de domination comme une liberté culturelle particulière.

De fait le choix n'est pas à faire entre une Église et une tradition polynésienne, l'alternative n'est pas entre le *uru* (fruit de l'arbre pain) cuit au four tahitien et le hamburger sauce ketchup. La génération des hommes qui n'ont connu que le statut d'autonomie du Territoire, devenu Collectivité d'Outre-Mer, ne voit pas le fondement d'une telle alternative. Nés dans un village déjà mondialisé, ils n'ont pas connu les douleurs de la colonisation et c'est par l'ouverture à la seconde mondialisation, celle des médias et des contre-pouvoirs critiques, qu'ils échappent aussi bien à l'universalisme irréfléchi qu'aux crispations identitaires produites par la première.

En final, il ne s'agit pas de se protéger de l'extériorité mais de se donner les moyens d'une expression de soi appuyée sur la maîtrise des objets pensés. C'est bien la raison pour laquelle la quête identitaire ne peut se fonder sur le fantasme. La parole libre est une parole déliurée au double sens du terme: elle ne fait plus le jeu des illusions du passé, elle ne choisit pas entre les termes d'alternatives qui ne sont pas nécessairement les siennes. Elle peut affirmer en même temps une foi chrétienne et un rapport polynésien au sacré, elle peut être spirituelle et laïque, elle peut proposer une sauce ketchup avec le *uru*. Et, de fait, elle ne s'en prive pas. Les nouveaux instruments de communication, ouverts à l'initiative de chacun, ne fragilisent pas le local en l'immergeant dans le global; bien au contraire, ils le protègent des volontés d'hégémonie et produisent de la différence. Communiquer, c'est aussi apprendre à se distinguer (Rigo 2009). La mondialisation c'est aussi un processus de fragmentation et de multiplication des identités.

Achevons sur un paradoxe. Le 29 juin 2005 un sondage fut organisé et publié par le quotidien "les Nouvelles" sur la question suivante: «la culture est-elle menacée?»<sup>14</sup>. Comme le fit alors remarquer, le sociologue tahitien Tamatoa Bambridge, l'échantillon interrogé montra un «esprit profondément néo-colonisé», l'analyste ajouta même: «On demande à

l'«autre» symbolisé par les institutions, de nous réapprendre les valeurs culturelles et familiales». Si la mondialisation s'est d'abord présentée comme un assistanat matériel ou intellectuel, ce n'est pas en en reconduisant les logiques et attitudes qui ont largement investi l'espace local que l'on pourra y échapper; il semble bien que le sujet n'ait d'autre ressource que de renouer avec l'initiative dont l'histoire océanienne et humaine témoigne. Les institutions ont certes leur rôle à jouer et il n'est pas mince, elles n'ont pas à transmettre une culture réifiée, elles ont à transmettre des compétences universelles et océaniques, dégagées de toute axiologie suspecte. Si l'usage des langues vernaculaires se transmettait de moins en moins dans les familles, c'est en grande partie parce que les parents n'y voyaient pas un facteur de promotion sociale, conviction confortée longtemps par leur absence des programmes d'enseignement, voire leur interdiction dans l'enceinte des établissements scolaires. Aujourd'hui, la présence de ces langues dans le cursus d'apprentissage et leur revalorisation sociale stimulent la transmission intergénérationnelle. Les spécialistes savent au demeurant que le bilinguisme favorise les enjeux de la métacognition: compétences métalinguistiques et métaculturelles. En cela, les institutions participent à l'ouverture de la réflexion car elles permettent la comparaison<sup>15</sup> (Fillol, Vernaudon 2004) dans la rigueur. Savoir comparer, c'est aussi apprendre à apprendre. La prise en compte d'un contexte bi ou poly-culturel dans l'enseignement contribue ainsi au «développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et de la conscience d'appartenir à l'espèce humaine» (Morin 1999: 15-6).

L'autonomie du sujet est à ce prix. Et si cette autre mondialisation aux propositions moins quantitatives et plus qualitatives, moins consommatrices et plus éthiques, moins convaincues et plus ouvertes, est aussi et surtout celle du libre accès à l'information, alors c'est par elle que le sujet isolé géographiquement ou culturellement peut trouver les moyens d'aller chercher au plus loin des éléments de réflexion sur ce qu'il n'a jamais cessé de devenir. C'est dire aussi que l'ouverture n'est jamais acquise: elle reste un projet éducatif et politique fort. Quand les mille voix et les mille échos du monde peuvent être captés<sup>16</sup>, il faut un *minimum* de compétence pour en comprendre quelques-uns et entreprendre dialogue critique et travail réflexif. Ce sont la pauvreté et l'ignorance qui tuent la culture: c'est en luttant contre elles, par toutes les modalités possibles, que les petits pays du Pacifique peuvent s'opposer à la poursuite de la mondialisation d'hier au profit de cette ouverture par laquelle se construit leur identité d'aujourd'hui et de demain. On ne décrète pas le contenu ou la nature d'une culture, celle-ci se fait, jour après jour, par les choix souvent imprévisibles des sujets. La violence commence quand, pour des raisons matérielles ou idéelles, la possibilité du choix est menacée.

C'est en ce sens que l'anthropologie autochtone doit identifier clairement ses héritages: ce qui résiste à l'estime de soi et à la conscience identitaire, ce n'est pas la mondialisation de l'économie de marché par laquelle circulent objets matériels et immatériels mais la colonisation des consciences instaurés par les missionnaires sur tous les continents depuis le 15<sup>e</sup> siècle. L'identité culturelle n'est pas un objet mais un processus historique par lequel une communauté peut passer d'une sacralité ancestrale du lien à une sacralité transcendante biblique. Le rôle de l'anthropologue n'est pas de faire passer l'une pour l'autre mais de mettre en relief ce processus. Sympathisant de l'autochtonie ou autochtone lui-même, l'anthropologue, quelle que puissent être la mauvaise conscience de l'homme blanc ou les blessures narcissiques océaniques, ne doit jamais renoncer à cette dimension diachronique s'il veut faire œuvre d'anthropologie.

### Note

1. Dérivé du grec: *pro-ballein*: jeté devant.
2. Front de libération nationale kanak et socialiste.
3. D'où le titre du roman de Peu (2003), unanimement salué par les intellectuels de Polynésie française: *Mutisme*.
4. Il faut prendre garde à l'usage répandu et commode de l'article défini singulier pour désigner un ensemble de personnes. L'article réifie le sujet et présente un prédicat accidentel "polynésien", "français", "papou" comme s'il s'agissait d'un prédicat essentiel: le sujet reçoit une essence, il est polynésien ou français comme l'orange est un agrume. Il est facile ensuite de lui attribuer une nature religieuse ou cartésienne.
5. Il faut rappeler l'ancienneté de cette stratégie coloniale. Ainsi, bien avant l'arrivée en Océanie des premiers Européens, on sait que des missions catholiques en Amérique du Sud et aux Philippines ont enclenché ce processus dès leur implantation dans ces espaces nouveaux: à partir de 1569 au Pérou, de 1590 au Mexique ou de 1609, au Paraguay. Les Catholiques, en particulier la Compagnie de Jésus, effectuent le regroupement des Indiens christianisés dans diverses réductions ("las reducciones"), chacune de ces "municipalités" étant placée sous l'égide d'un jésuite, d'un *corregidor* et de magistrats élus. Sur cette question, cf. Lavallé 1993; Bernard, Gruzinski 1993, vol. II.
6. A Tahiti, à l'inverse, on peut tenter de "ma'ohiser" opportunément et artificiellement la coutume des autres: ainsi quelques responsables politiques (Joinville Pomare, Hiro Tefarere) ont tenté de proposer à l'Assemblée territoriale la création d'une nouvelle institution, un "sénat coutumier" dont on peut comprendre la présence et la filiation historique en Nouvelle Calédonie (art. 57 et 58 de la loi statutaire de la Nouvelle Calédonie) mais dont on voit mal quelle continuité dans l'histoire polynésienne en assurerait le fondement.
7. Sur ce point la comparaison avec la Nouvelle Calédonie est éclairante: lors d'une cérémonie de mariage coutumier, la même personne peut faire deux discours distincts de forme et de fond, l'un à titre de chef coutumier, plaçant l'épouse sous la protection de ses oncles utérins, l'autre à titre de pasteur, demandant à l'épouse de ne jamais quitter le clan du mari devenu ultime foyer. Distinction dans les héritages culturels et, de fait, en final, injonction paradoxale.
8. Si la pratique est ancestrale, la technique du tatoueur l'est rarement et le rapport au tatouage est varié: souvent simple recherche esthétique ou signe identitaire. La démarche du

sujet renoue parfois aussi réellement avec le passé par l'inscription de motifs généalogiques hérités dûment préservés et reproduits.

9. Si le terme de *ma'ohitude*, construit parallèlement à celui de la négritude antillaise, a pu faire sens pour les générations humiliées par l'histoire, on peut se demander si l'affirmation d'une identité enfin valorisée – et comme allant de soi pour les jeunes générations polynésiennes – ne mériterait pas plutôt le terme de «*ma'ohité*», selon un néologisme que m'a suggéré, lors d'un entretien, Tamatoa Bambridge. On exprimerait alors sa *ma'ohité* comme on exprime sa citoyenneté ou son humanité.

10. Spécialiste, expert, notamment dans le domaine du sacré.

11. Île, terre. Ce terme est souvent employé avec une forte tonalité affective: le fenua, c'est la terre à laquelle on se sent appartenir, viscéralement.

12. En 1975, Jean-Marie Tjibaou organisait le festival "Mélansia 2000".

13. On pourra sans doute objecter que la dichotomie "sphère privée/sphère publique" est par trop occidental-centrée. Et, de fait, entre l'espace privé de l'individu et celui de la *res publica*, existent des espaces intermédiaires – famille élargie, paroisse, etc. – ni tout à fait privés ni tout à fait publics. Il semble bien que l'enjeu de la démocratie soit précisément d'articuler ces différents espaces, sans les nier ni se nier elle-même. Pour cela, il suffit qu'aucun espace intermédiaire ne puisse prétendre au monopole de la parole ou de la légitimité: et c'est bien par la pluralité des sources d'information que le sujet renoue avec une capacité d'initiative peut-être plus présente dans sa tradition lointaine que dans sa tradition récente.

14. Notons, en passant, le décalage qu'il y a entre la valeur politique et médiatique d'une telle question et la réalité des préoccupations des citoyens de Polynésie. À la demande de rfo et du quotidien "les Nouvelles", l'institut Louis Harris avait déjà organisé un large sondage en prévision des élections partielles: parmi les nombreuses questions, figurait celle-ci: «Quel est le thème dont le futur gouvernement de la Polynésie française, celui qui sera élu le 13/02/05, devrait s'occuper en priorité?». Le premier thème choisi par les sondés fut "la situation économique" (38,5%), le second "l'avenir des jeunes" (15,5%), le troisième "le coût de la vie" (14,3%). Quant au thème de "la culture polynésienne", il n'a recueilli que 0,3% des avis et est placé en dernière place des sujets de préoccupation.

15. «La conscience d'appartenir à l'espèce humaine ne peut émerger qu'à travers la mise en oeuvre d'objectifs "méta": métalinguistiques, métaculturels, métacommunicationnels. L'apprenant doit être capable de parler des langues et des cultures et de les comparer, de comprendre qu'il s'agit de systèmes de représentations plus ou moins stabilisés, issus d'un filtrage de la réalité. Une telle comparaison, indispensable pour accéder à l'invariant, est rendue possible dans le cadre d'un système éducatif bilingue» (Fillol, Vernaudeau 2004).

16. En 2010, la mise en place d'un câble sous-marin en fibre optique a grandement augmenté le débit internet en Polynésie française (2008 pour la Nouvelle-Calédonie).

## Bibliografia

- Amselle, J.-L. 1990. *Logiques métisses*. Paris: Payot.
- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pisa: Pacini Editore.
- Bernard, C. & S. Gruzinski 1993. *Histoire du Nouveau Monde*, vol. II. Paris: Fayard.
- Descola, Ph. 1993. *Les lances du crépuscule*. Paris, Plon.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Fillol, V. & J. Vernaudeau 2004. Les langues kanakes et le français, langues



- d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie: d'un compromis à un bilinguisme équilibré. *éla*, 133: 55-67.
- Glissant, E. 2002. "La dépossession", in E. Glissant, *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- Guiart, J. 2003. *Découverte de l'Océanie, II, Connaissance des Hommes*. Nouméa-Papeete: Le rocher à la voile-Éditions Haere Po: 153-4.
- Kambouchner, D. 1995. "La culture", in *Notions de philosophie*, éd. par D. Kambouchner, vol. III, Paris: Gallimard.
- Kant, I. 1991. *Qu'est-ce que les lumières* (1784). Paris: GF-Flammarion.
- Lavallé, B. 1993. *L'Amérique espagnole, de Colomb à Bolivar*. Paris: Belin.
- Morin, É. 1999. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Éditions du Seuil: 15-6.
- Paia, M. & J. Vernaudeau 2002. Le Tahitien: plus de prestige, moins de locuteurs. *Hermès*, "La France et les Outre-mers, l'enjeu multiculturel", 32-33: 395-402.
- Peu, T. 2003. *Mutismes*, Papeete: Éditions Haere Po.
- Rigo, B. 2004a. *Altérité polynésienne ou les métamorphose de l'espace-temps*. Paris: CNRS éditions.
- Rigo, B. 2004b. *Conscience occidentale et fables océaniques*. Paris: L'Harmattan.
- Rigo, B. 2009. "Quelle éthique pour un enseignement en milieu plurilingue et pluriculturel?", in *Vers une école plurilingue dans les collectivités française d'Océanie et de guyane*, éd. par Vernaudeau J. & V. Fillol. Paris: L'Harmattan.
- Rigo, B. 2012. "Le rahui traditionnel peut-il être mis au service d'une politique du développement durable en Polynésie?", in *L'intégration de la coutume dans l'élaboration de la norme environnementale*, Bruxelles: Bruylant: 423-33.
- Robineau, C. 1984. *Tradition et modernité aux îles de la Société, I, Du coprah à l'atome*. Paris: Orstom.
- Sam, L. D. & J. Vernaudeau 2009. *La réforme plurilingue de l'école en Nouvelle-Calédonie, en Polynésie française et à Wallis et Futuna*. Paris: L'Harmattan.
- Spitz, C. 2002. Le cri d'une tahitienne. *Hermès*, "La France et les Outre-mers, l'enjeu multiculturel", 32-33: 197-204.
- Tcherkézoff, S. 2003. *Faa-Samoa, une identité polynésienne*. Paris: L'Harmattan: 219.



## Review articles



# Centouno, e più di mille. Storia e storiografia dell'antropologia italiana

*Eugenio Testa*  
*Sapienza Università di Roma*

Centouno antropologi circondati da mille sociologi e milleduecento psicologi.

Questa è l'immagine con cui Enzo Alliegro chiude il suo recente racconto di storia dell'antropologia italiana (Alliegro 2011), ed è riferita alla situazione della nostra Università alla fine del 2009. È un'immagine che fa venire in mente Davy Crockett ad Alamo o il generale Custer a Little Big Horn. Solo che, persa la battaglia e pure la vita, in realtà le rispettive guerre le vinsero loro, Davy Crockett e Custer, e non i messicani e gli indiani.

Qui e oggi, invece, mentre le schiere dei valorosi antropologi italiani, per raggiunti limiti d'età, si assottigliano a vista d'occhio, non pare ci si possa aspettare qualche squillo di tromba che annunci, salvifico, l'avvento di un messia o l'arrivo dei nostri. Ne arrivano solo dei loro, semmai.

Ma questa è un'altra storia e riguarda le generazioni future.

La storia dell'antropologia e della storiografia antropologica italiane che ha scritto Alliegro riguarda invece, ovviamente, le generazioni passate, e fin dal sottotitolo l'autore indica con chiarezza l'ambito cronologico della sua trattazione, che si muove tra il 1869 e il 1975. Perché queste due date? La prima è canonica<sup>1</sup>, dato che nel 1869 fu istituita presso l'Università degli Studi di Firenze la cattedra di Antropologia ed Etnologia, prima in Italia e in Europa; fu affidata a Paolo Mantegazza, che nello stesso anno fondò, sempre a Firenze, il Museo nazionale di antropologia. La seconda segna, un secolo dopo, una specie di ritorno alle origini, con l'assetto accademico della disciplina che torna a farsi unitario, quando, per i due concorsi a cattedra di quell'anno, demologi, etnologi e antropologi culturali si trovarono riuniti in un unico raggruppamento ministeriale, valutati da un'unica commissione, inseriti in un'unica graduatoria. Le tre tradi-

zioni scientifiche che nel corso di quei cento anni erano venute identificandosi, distinguendosi tra loro e stabilendosi nell'accademia, tornavano a farsi una, come ai tempi di Mantegazza, almeno sul piano concorsuale. Mancava all'appello solo la disciplina capostipite, l'antropologia, ormai stabilmente associata alle scienze naturali. Beninteso, i vincitori dei concorsi del 1975 vennero poi chiamati dalle varie sedi universitarie a insegnare chi Storia delle tradizioni popolari, chi Etnologia e chi Antropologia culturale; e il processo di ri-unificazione istituzionale troverà compimento solo con l'avvento, nel 2000, dei settori scientifico-disciplinari, e dunque di quel M-DEA/01 Discipline demotnoantropologiche che è la nostra casa attuale. Ma il riordino del 1975, sottolinea Alliegro, segna un punto di svolta, nella storia istituzionale della disciplina, ed è lì che l'autore sceglie perciò di fermare il suo racconto (salvo, come abbiamo visto, qualche incursione finale sul presente).

Storia istituzionale, abbiamo detto. In effetti il lavoro di Alliegro si sviluppa su due direttrici principali, fortemente intrecciate, anch'esse indicate già nel titolo dell'opera, e cioè storia e storiografia: da un lato la ricostruzione dello sviluppo istituzionale dell'antropologia italiana (cattedre universitarie, associazioni, riviste, musei), dall'altro l'attenzione alle espressioni di auto-consapevolezza (storica, teorica, metodologica) che questo sviluppo accompagnano, sottendono e sostengono. Si è trattato di sollecitare fonti "esplicite" come relazioni a convegni, prolusioni a corsi accademici, saggi di impianto dichiaratamente storico, ma anche di interrogare gli atti ufficiali di numerosi concorsi universitari (con i giudizi espressi dalle commissioni, i curriculum dei candidati ecc.), di esaminare struttura e contenuti di molti manuali (particolari prodotti istituzionali e istituzionalizzanti, veri congegni di produzione identitaria), per costruire un racconto "oggettivo", scandito per date e luoghi, di vicende ufficiali e amministrative, ma anche uno più "soggettivo" di inclusioni ed esclusioni, riconoscimenti e disriconoscimenti, avvicinamenti e allontanamenti, genealogie condivise o contese. Etica ed emica dell'antropologia italiana, potremmo quasi dire, oltre che storia e storiografia.

Queste due direttrici di ricerca l'autore le rivendica subito come caratteristiche peculiari del suo lavoro: "Ricerca storica e riflessività storiografica" è il titolo del primo paragrafo dell'introduzione, che a sua volta ha il programmatico titolo "Antropologia e storia della scienza. Il passato disciplinare e le sue rappresentazioni". Alliegro denuncia una "discrasia" nella tradizione italiana tra

un'accentuata propensione alla ricerca storica e una contenuta riflessività storiografica: In Italia [...] non vi è probabilmente studioso di ruolo che non abbia fornito [...] un contributo alla storia della disciplina (Alliegro 2011: 1-2).

Si tratta di contributi di cui è possibile abbozzare una tipologia – storie biografiche (e autobiografiche), storie tematiche, storie dedicate a singoli eventi, a determinate aree geografiche, a specifici periodi temporali, a strutture didattiche o di ricerca, a operazioni editoriali – e di cui si può apprezzare non solo la mole ma anche la qualità che spesso li caratterizza<sup>2</sup>. Costruire uno scenario comune per questa produzione e iniziare a colmarne il deficit di riflessività storiografica sono gli obiettivi di questo libro, per i quali l'autore intende lavorare non solo da storico, ma anche da antropologo. Oggetto della ricerca diventeranno «le molteplici modalità di rappresentazione che il passato ha assunto» (ivi: 6), i diversi usi a cui esse si sono prestate. L'intento sarà quello di «considerare le scritture del passato in termini di dispositivi identitari protesi ad agire sia sul piano cognitivo che su quello simbolico» (ivi: 7), valutandone gli effetti sia all'interno del “gruppo dei noi” (la comunità degli adepti, dei sapienti), sia verso l'esterno, per l'accreditamento presso i profani. Si mira insomma a una «etnografia dei processi di produzione della memoria e dell'identità disciplinare», che studi «le azioni di costruzione delle filiere genealogiche in cui singoli studiosi collocano il proprio operato e quello altrui, l'individuazione di lignaggi scientifici di cui ci si rappresenta eredi, la configurazione di genealogie disciplinari in cui è dato autocollocarsi, la messa a fuoco di campi intellettuali che si diramano lungo sentieri di discendenza e di ascendenza costellati da studiosi capostipiti assunti quali *maîtres à penser*» (ivi: 8)<sup>3</sup>. È, per Alliegro, un «processo di patrimonializzazione della memoria» (ivi: 10) che opera su un passato disciplinare malleabile, un processo in cui si distinguono «fondatori, riformisti, rifondatori e tradizionalisti», a seconda di quanto di quel passato si voglia eliminare o valorizzare (ivi: 10-1), e che modifica via via oggetto e confini della disciplina. Studiandolo, si può arrivare (con Bourdieu) a un'antropologia di questo campo intellettuale, di questa comunità di sapienti (ivi: 13), e per farlo bisognerà (con Geertz) guardare alle concrete pratiche degli antropologi in quanto membri di questa comunità:

in particolare si è ritenuto utile assumere quale punto d'analisi privilegiata quanto gli antropologi asseriscono – nelle “storie” – sia stato già fatto, quanto prescrivono – nei “manuali” – debba essere fatto, infine, quanto attendono – “nei concorsi” – si debba conoscere per accedere ad una cattedra universitaria (ivi: 14)<sup>4</sup>.

Il programma di lavoro risulta così delineato, e si motivano i soltanto «succinti riferimenti alle idee ed al mutamento dei quadri teorico-metodologici» (*ibid.*): si vuol fare storia delle istituzioni più che storia delle idee, si mira a «fare luce sulla costituzione del settore demoetnoantropologico», ricorrendo a «approcci quantitativi di analisi seriale delle fonti

(ad esempio lo spoglio sistematico delle maggiori riviste di settore e degli atti ufficiali concorsuali del Ministero)» (*ibid.*)<sup>5</sup>.

Cosa ci fa leggere, Enzo Alliegro, per realizzare questo programma di lavoro? Ci propone 540 pagine di testo, accompagnate da un'appendice iconografica (35 pagine), una bibliografia (47 pagine) e un indice dei nomi (14 pagine): un volume (in grande formato) di 639 pagine. L'indice è ampio e articolato, seguirlo per sommi capi darà un'idea del contenuto del volume. La trattazione è organizzata, seguendo un ordinamento cronologico e tematico-disciplinare, in tre parti e dieci capitoli. La prima parte riguarda *Il "lungo Risorgimento" e l'Italia liberale*, e abbiamo un capitolo su "La storia naturale dell'uomo" (Mantegazza, Nicolucci, Sergi, Canestrini, Malfatti, Morselli; i rapporti fra le ricerche di antropologia fisica, di paleontologia, di etnologia; Giglioli, Loria, gli esploratori, le istruzioni per le rilevazioni di campo; Pigorini) e uno su "Lo studio delle popolazioni e delle tradizioni italiane" (antropometria e somatologia dell'Italia; le inchieste governative sul mondo contadino; e poi De Gubernatis, Pitrè, Tommaseo, Rubieri, D'Ancona, Nigra e il Loria folklorista). La seconda parte copre il periodo *Dal primo dopoguerra al fascismo* e conta tre capitoli: "La 'scienza del folklore'" (Corso, Cocchiara, il folklore come strumento di educazione nazionale, il Comitato nazionale per le tradizioni popolari e i Congressi nazionali di tradizioni popolari, Naselli, le prime libere docenze, Vidossi, Toschi); "La 'scienza dei popoli'" (etnologia delle colonie: Conti Rossini, Cerulli, Grottanelli; etnologia ed etnografia: Corso e Scotti; etnologia, storia delle religioni, paleontologia: Pettazzoni e Blanc; etnologia e scuola storico-culturale: Padre Schmidt; etnologia e geografia: Biasutti); "La 'scienza della razza'" (il razzismo di stato: il Manifesto del 1938, "La Difesa della Razza", "Razza e Civiltà"; Cipriani, Landra, Cocchiara, Corso, Sergi, Blanc, Genna, Biasutti). La terza parte, infine, tratta del periodo *Tra fascismo e Repubblica*, con ben cinque capitoli, dedicati a "Storia delle religioni, Etnologia, Folklore: la 'Antropologia' di Ernesto de Martino" (naturalismo e storicismo in etnologia, crisi e riscatto della presenza, destorificazione del negativo; impegno politico e scientifico nel mondo contadino: de Martino, Levi, Scotellaro, Gramsci; De Sanctis-Croce-Gramsci *versus* Comparetti-D'Ancona-Novati-Barbi; de Martino e l'Università, Brelich, Bianchi); "La storia delle tradizioni popolari" (la ripresa del dopoguerra e l'attivazione di istituzioni e discussioni nazionali; l'istituzionalizzazione accademica: le cattedre di Cocchiara, Toschi, e Naselli, poi di Bonomo, Bronzini e Cirese, e infine di Carpitella; storie, manuali e prospettive teoriche: Cocchiara, Toschi, Cirese, Lombardi Satriani, Angioni, Solinas, Bronzini, Clemente, Meoni, Squillacciotti); "L'etnologia" (Pettazzoni, Maconi, Tucci, Buttitta; l'istituzionalizzazione accademica: libere docenze, e le cattedre di Grottanelli, Lanternari, Cerulli, poi di

Boccassino, Bernardi, Guariglia; manuali e definizioni di confini disciplinari: Grottanelli, Cerulli, Lanternari, Bernardi); "L'antropologia culturale" (l'avvio: rapporti con sociologia, psicologia e filosofia, congressi nazionali, Seppilli e l'Istituto di etnologia e di antropologia culturale di Perugia; l'istituzionalizzazione accademica: libere docenze e le cattedre di Tullio Altan, Sertorio, Tentori; manuali e definizioni di confini disciplinari: Tentori e Tullio Altan); "Le discipline demoetnoantropologiche" (il concorso del gruppo disciplinare 48 del 1975; il manuale di Bernardi e i percorsi convergenti delle tradizioni italiane di studio).

I contenuti che Alliegro dispone nel suo libro sono coerenti con il suo programma di lavoro: storia istituzionale, più che storia delle idee, e attenzione costante a rileggere i documenti per ricostruire atteggiamenti e strategie dei protagonisti. Si tratta di un lavoro imponente, importante e benemerito<sup>6</sup>, di un punto di riferimento prezioso, dal quale non potrà prescindere chi si occupi di studi antropologici italiani: la documentazione, i riferimenti bibliografici, le citazioni, le connessioni che queste centinaia di pagine raccolgono per noi, danno voce a più (molto più) di mille autori. Come non ascoltarli?

Lo ripeto: libro imponente, importante, benemerito.

Ma la domanda si può porre: è un libro riuscito? Non mi è facile rispondere. Sicuramente sì, per molti aspetti. Un semplice accumulo di dati non sarebbe utilizzabile. Qui la materia è organizzata e presentata secondo strategie espositive coerenti e riconoscibili, dunque i dati parlano al lettore, comunicano senso. Eppure, al lettore rimane anche un senso di insoddisfazione, si ha come l'impressione che l'impostazione potesse essere diversa, che la costruzione del testo potesse essere pensata in modo da svincolare un poco la voce dell'autore da quella dei suoi autori, per darle più risalto, più autonomia. La scelta di Alliegro di far parlare innanzitutto i suoi mille e più (molti di più) autori è chiara, ed è chiaramente voluta. Ma ne soffre, pare a me, da un lato la leggibilità complessiva, dall'altro l'originalità interpretativa. In linea di principio, con l'impostazione di Alliegro sarei molto consentaneo, sia stilisticamente sia eticamente<sup>7</sup>, ma in questo caso non sono convinto che l'applicazione del principio dia un esito comunicativamente felice. Tra gli appunti che ho preso leggendo il libro trovo questa nota (scritta abbastanza presto: si era dalle parti di Pitrè):

La costruzione del testo: forse un po' dispersiva, con la mole di dati e dettagli che sommerge le parti di sintesi. Si poteva pensare a una narrazione più agile, compatta e sintetica, rinviando alla fine di paragrafi e capitoli l'esposizione di dati e dettagli?

Forse si poteva, ma certo la regia di un testo di così ampio respiro è impresa ardua.

Per fare un esempio, qualche commento di sintesi in più sulla conquista dell'egemonia da parte dell'antropologia culturale potevamo aspettarcelo. Possiamo seguire, nel libro, gli sviluppi della storia delle tradizioni popolari, dell'etnologia e poi dell'antropologia culturale, e quelli delle relazioni di ognuna di esse con discipline vicine (filologia e glottologia; antropologia fisica, geografia, storia delle religioni, paletnologia; sociologia, psicologia, filosofia) nel loro processo di autonomizzazione, e possiamo seguire le tappe della loro istituzionalizzazione accademica (libere docenze, incarichi, cattedre, assistenti). Sappiamo delle resistenze e delle polemiche esplicite (de Martino, Toschi, Grottanelli) contro l'antropologia culturale. Sappiamo che il primo concorso a cattedra per questa disciplina si tenne solo nel 1971. Ma già nel 1977 su ventidue titolari di cattedra otto sono proprio di Antropologia culturale, otto di Storia delle tradizioni popolari, sei di Etnologia. Nel 1988 queste cifre passano a tredici, cinque e otto, nel 1993 a diciassette, quattro e otto. La tradizione di studi più antica e robusta si spegne, l'ultima arrivata occupa la scena. Che vuol dire? Non possiamo dirne qualcosa? È vero che il processo si compie in anni successivi a quelli in cui Alliegro ferma il suo studio, ma la tendenza si è mostrata presto in atto, e del resto l'autore nelle ultime pagine riflette proprio sullo stato attuale della disciplina.

Abbiamo detto poco fa che Alliegro nel suo racconto applica con coerenza il suo programma di lavoro: storia istituzionale, più che storia delle idee e dei contenuti. Si può rilevare almeno un'eccezione, piuttosto vistosa, e notare qualche conseguenza, forse inevitabile, ma che desta perplessità.

L'eccezione è quella di Ernesto de Martino. A lui viene dedicato un intero capitolo, che esamina le sue opere maggiori e ricostruisce i cardini della sua proposta teorica: etnocentrismo critico, crisi e riscatto della presenza, destorificazione del negativo, magismo, folklore progressivo. A nessun altro autore è stata dedicata un'attenzione così estesa e mirata. È vero che, ripetutamente, dell'opera demartiniana si sottolinea l'importanza di quello che può essere visto in termini di "rilettura della storia disciplinare" e "riflessività storiografica", ed è vero che una chiave di lettura importante proposta per il lavoro di de Martino è quella del suo progetto di riforma dell'etnologia, contro il naturalismo e contro gli specialismi disciplinari, così da farsi *ante litteram* "promotore di una visione unitaria delle scienze antropologiche", in virtù di una "visione autenticamente *metadisciplinare*"<sup>8</sup>: è una lettura di tipo metodologico che Alliegro applica sistematicamente nel libro, e dunque anche il capitolo su de Martino si presenta, per questi aspetti, coerente con il resto. Nel complesso l'impressione prevalente è che si tratti piuttosto di un *unicum*, di uno strappo alla regola, dovuto forse alla valutazione che de



Martino sia l'unico dei nostri che starebbe proprio troppo stretto in una storia solo istituzionale<sup>9</sup>.

Una conseguenza della scelta di Alliegro di costruire la narrazione seguendo non tanto le vicende di autori, correnti, scuole, ma piuttosto quelle delle istituzioni (discipline, insegnamenti, associazioni, convegni, pubblicazioni), è che a volte si avverte la mancanza di momenti di sintesi critica su quegli autori, quelle correnti, quelle scuole che pure sono i protagonisti delle vicende istituzionali. Farò l'esempio di Raffaele Corso, che è uno degli autori più citati e studiati del libro, e che ci viene presentato in quanto folklorista, in quanto etnografo/etnologo e in quanto razzista. Il folklorista lo incontriamo per la prima edizione del manuale *Folklore* (1923) e per la rivista "Il folklore italiano" (ivi: 148-59), poi per le polemiche sul primo dei Congressi nazionali delle tradizioni popolari (ivi: 181-3) e per quella successiva con Toschi (ivi: 200-1), e infine per la seconda edizione di *Folklore*, del 1943 (ivi: 206-7). L'etnografo/etnologo è discusso a proposito della pubblicazione del manuale *Etnografia* (la prima edizione è del 1940-41, la seconda del 1942) (ivi: 231-7). Del razzista se ne parla in quanto autore tra i principali della rivista "Razza e civiltà" (ivi: 281-3). Su Corso ci vengono dette dunque davvero molte cose, e questo è molto positivo. Però un poco si fatica, a tenere insieme le fila di un discorso unitario su di lui, e alcuni aspetti evidenziati in questo o in quel punto fanno porre domande che non trovano risposta. Come si concilia la sottolineatura del buon livello scientifico del manuale *Etnografia*, a proposito del quale si nota anche che «la parola "razza" fu del tutto omessa» (ivi: 237) con il coevo impegno militante di Corso in "Razza e civiltà"? Come si concilia la riedizione del manuale *Folklore* nel 1943, significativamente modificato (non una semplice ristampa), con il fatto che l'anno prima, in *Etnografia*, Corso proponeva di quest'ultima una visione come di "scienza universale", che non solo "tende ad assorbire l'etnologia" ma di fatto, parrebbe, tende anche ad assorbire il folklore?<sup>10</sup>. E infine, qual è la posizione di Corso nei confronti degli sviluppi operativi e scientifici nel campo del folklore a fronte dell'attivismo del regime fascista? Di nuovo, ci vengono forniti vari elementi, ma ci manca una valutazione di sintesi<sup>11</sup>.

Un altro esempio vorremmo fare delle conseguenze dell'impostazione "istituzionalista" del libro. Prima di arrivarci, però, visto che si è parlato di Corso, è giusto fare una osservazione: il libro di Alliegro è un contributo importante e originale a mutare quella che forse è una percezione diffusa, e cioè che nella tradizione degli studi italiani si passi da Pitre e Loria direttamente a de Martino. In mezzo, per il periodo pudicamente detto "tra le due guerre", un buco nero, o almeno una zona grigia, sfocata. Una foto mossa, in cui non si riconoscono i volti e non si sa bene chi fa cosa. Come abbiamo già visto, invece, Alliegro a questo periodo dedica l'intera seconda

parte del suo libro, con i suoi tre capitoli e le sue 170 pagine. Vi pare poco? A me no. Ho imparato molto da quelle pagine. Sono successe molte cose in quegli anni, nel nostro campo, e su molte sarebbero utili e interessanti ricerche di approfondimento, che in quelle pagine trovano indicazioni e spunti con cui orientarsi. Senza contare che nel dopoguerra non operano solo i de Martino, i Cirese, i Tentori, i Seppilli, i Carpitella, ma anche, ancora, Corso, Cocchiara, Toschi, Grottanelli, che di quelle 170 pagine sono i protagonisti.

Torniamo a noi, e al nostro secondo esempio. Qui la questione non è tanto che manchino momenti di sintesi, quanto quella che, seguendo con coerenza l'impostazione "istituzionalista", è inevitabile lasciare fuori dal discorso autori e momenti che, invece, dal punto di vista dei contenuti e della ricerca sarebbero importanti.

Alla rinfusa: Pasolini, Calvino, Bosio, Montaldi, Dolci, Cagnetta, Bermani, Revelli; l'Istituto Ernesto de Martino, la Lega di cultura di Piadena, il Circolo Gianni Bosio; "Ci ragiono e canto", i "Dischi del Sole", Dario Fo, Giovanna Marini, il "Nuovo canzoniere italiano" ecc. Basta? Basta. Era per dare un'idea. Un'idea del fatto che, come sottolineava Cirese<sup>12</sup>, alla tradizione di studi italiana hanno dato un contributo forte e caratterizzante personaggi, associazioni, movimenti esterni all'assetto disciplinare istituzionale. È vero che il carattere *sui generis* del capitolo dedicato a de Martino ha consentito accenni importanti in questa direzione: la lettura post-bellica di Gramsci, Levi, Scotellaro, "La Lapa" di Eugenio e Alberto Mario Cirese. Il quadro complessivo però non muta<sup>13</sup>. E resta il fatto che una scelta di fondo, ragionevole e argomentata, comporta la restituzione di una immagine con qualche difetto di prospettiva.

Se qualcuno (oltre Enzo Alliegro) è pazientemente arrivato a leggere fin qui, si tranquillizzi. Ci aviamo alla conclusione. Resta da dire qualcosa sugli apparati, che in un lavoro del genere sono particolarmente importanti. Abbiamo un'ampia bibliografia e un ricco indice dei nomi. Ampia l'una, ricco l'altro, migliorabili entrambi. Costa molta fatica e molto lavoro comporre apparati bibliografici e onomastici, e dobbiamo essere estremamente grati ad Alliegro per quello che ci mette a disposizione. Ma questo non è un libro che serve solo a vincere un concorso universitario, è un autentico servizio reso alla comunità scientifica, è un lavoro *für ewig*, per dirla con Gramsci. E allora, se nell'"Indice dei nomi" trovo, in fila (cioè, in colonna) Beranek Edgardo, Berchet Giovanni, Bergna C., Berillo, Bermani, Bernardi Bernardo, oppure Cocchiara Giuseppe, Coggiola, Cognetti de Martiis Salvatore, Cogni Giulio, Colacicchi L., rimango disorientato. Non tanto perché per me sia ovvio che Bermani si chiami Cesare e Coggiola si chiami Franco, e viceversa non sappia chi siano Edgardo Beranek e Salvatore Cognetti de Martiis. Questo è un problema mio. Il fatto

è che un indice dei nomi di un libro come questo, nei limiti del possibile, dovrebbe essere un punto di riferimento. Certo, c'è sempre Google, ma per studiare e lavorare per me viene prima Alliegro e poi Google, e quindi mi piacerebbe un Alliegro “perfetto” (nei limiti del possibile)<sup>14</sup>.

Quanto alla bibliografia, a parte una serie di minuzie<sup>15</sup>, diciamo che fornisce una quantità di informazioni notevole, che rispecchia l'articolazione e l'impostazione del testo, e che sarebbe forse poco sensato mettersi a vedere se “manca qualcosa”. È chiaro che chiunque, in base a quello che conosce meglio, qualcosa “che manca” lo troverebbe. L'osservazione che si potrebbe fare è che magari poteva essere la sede per riproporre in modo più sintetico e organizzato una serie di informazioni presenti nel testo, ma in modo naturalmente più discorsivo e diffuso (e dunque di più difficoltoso reperimento). L'esempio al quale penso è chiaramente quello della “Chiave dei rinvii bibliografici” di *Cultura egemonica e culture subalterne* di Cirese, con la sua selva di sigle, che costituivano altrettanti sottoinsiemi di informazioni bibliografiche<sup>16</sup>. Perché non riproporre, aggiornata e ampliata, quella impostazione, radunando le notizie su periodici, associazioni, convegni, collane di cui il testo è ricco?

Infine, parlando di repertori e sotto-repertori, un'ultima notazione: penso che in un libro di storia degli studi italiani il modo per riportare le date di nascita e di morte dei tanti autori studiati andava trovato. Occasionalmente queste indicazioni si trovano, qua e là. Può non piacere la soluzione di porre accanto al nome dell'autore, la prima volta che lo si presenta, una coppia di parentesi con queste date, anche perché su molti autori il discorso lo si riprende in punti anche tra loro distanti (abbiamo visto l'esempio di Corso). Ma un modo andava trovato. Anche a questo proposito un esempio “maestro” lo abbiamo: Sandra Puccini correda il suo *L'uomo e gli uomini*, che abbiamo già citato, con una sezione di “Profili biografici”: cinquanta pagine di nomi, date, e per ognuno un breve testo per caratterizzarne il lavoro e dare qualche indicazione bibliografica. La struttura del libro di Puccini era diversa, e una sezione (o appendice) analoga nel libro di Alliegro sarebbe stata ridondante. Ma un'appendice di soli dati biografici essenziali forse era opportuna. Così come sarebbe stata opportuna un'appendice che valorizzasse uno dei tratti originali del lavoro di ricerca di Alliegro, cioè la ricostruzione della storia delle vicende concorsuali e dello *status* accademico delle discipline antropologiche. Ci sono appena un paio di assaggi di presentazioni d'insieme di questi dati (ivi: 526; 530). Qualche pagina finale di tabelle ed elenchi riassuntivi avrebbe reso meglio fruibili quei dati, e, ripeto, li avrebbe valorizzati.

Ho finito. La mia valutazione del lavoro di Enzo Alliegro è pienamente e convintamente positiva, pur avendo formulato molte osservazioni cri-

tiche: le ho formulate perché ho cercato di prendere sul serio un lavoro molto serio. Vorrei trovare una chiusa che rendesse sinteticamente tutto ciò. Quello che mi viene sempre in mente al riguardo (è da quando ho cominciato, che penso a come finire) è una cosa che disse Tommaso Manacorda, studente romano di Antropologia culturale nel 1998. A quell'epoca, per tre anni, Pietro Clemente organizzò *stage* didattici di ricerca sul campo ad Armungia, in provincia di Cagliari (non per studiarne le tradizioni, ma per capire qualcosa sul suo posto nel mondo globalizzato e "grande e terribile"). Doveva dunque essere un'esperienza di osservazione partecipante, ma fu soprattutto un'occasione di partecipazione (molto) osservata. Alla fine ne sapevano molto di più gli armungesi sui settanta studenti che gli portammo in quel triennio che non viceversa. Una delle questioni che ci venivano poste era: ma che ci fate voi qui? Mica siamo selvaggi, noi. Giusto. E dunque per rispondere bisognava destreggiarsi nello spiegare le sottigliezze dell'antropologia<sup>17</sup>, bisognava dar fondo alle proprie cognizioni attinte anche alla storia degli studi. Fu lì che Tommaso Manacorda coniò il motto "Viva Fabietti!", per dire che, messi alle strette, messi nell'angolo, il manuale di storia offriva un appiglio, un punto di riferimento, un aiuto per dirsi "noi antropologi siamo questi" e per dirlo anche agli altri. Sulla *Storia dell'antropologia* di Ugo Fabietti (1991) ho sentito fare critiche da tutti gli operatori del settore che conosco. Ma tutti l'abbiamo usata nei nostri corsi, nessuno è stato capace di sostituirla, e il motto del Manacorda mostra che può superare la prova del fuoco dell'uso sul campo. Sarà imperfetta, ma funziona ed è un bene che ci sia.

E allora? E allora "Viva Alliegro!".

## Note

1. «È consuetudine aprire la storia degli studi etno-antropologici italiani con il 1869» (Puccini 1991: 11).

2. Si tratta a volte di contributi di alta specializzazione: Alliegro fa l'esempio della cosiddetta "demartinologia", sviluppatasi anche grazie alla disponibilità dell'archivio personale di de Martino, che ha consentito iniziative editoriali e indagini originali. L'Associazione internazionale Ernesto de Martino, protagonista della valorizzazione dell'archivio demartiniano, è stata anche uno dei promotori della riflessione sugli "archivi degli etnologi", con il seminario romano dell'aprile 2002 (consultabile all'indirizzo web [http://www.ernesto-demartino.it/index.php?mod=oo\\_News&op=read&id=it/1018043972](http://www.ernesto-demartino.it/index.php?mod=oo_News&op=read&id=it/1018043972)), dove si discusse, tra l'altro, del dossier "Archives et anthropologie" curato da Jean Jamin e Françoise Zonabend per "Gradhiva" (30-31, dicembre 2001; si veda <http://www.jeanmichelplace.com/fr/revues/detail.cfm?ProduitID=583&ProduitCode=2>). La possibilità, poi, di accedere a tali archivi attraverso Internet è interessante. Per fare un esempio, la London School of Economics and Political Science ci consente di vedere e copiare gli oltre mille scatti fotografici che Malinowski realizzò alle Trobriand ([http://www2.lse.ac.uk/library/archive/holdings/malinowski\\_bronislaw.aspx](http://www2.lse.ac.uk/library/archive/holdings/malinowski_bronislaw.aspx)).

3. Sull'uso delle note a piè di pagina nella saggistica come pratica per la costruzione di genealogie scientifiche e rito di auto-affiliazione, ha scritto Bruce Lincoln (Lincoln 1977); riprese poi l'argomento Pietro Clemente (Clemente 1998) e Lincoln rispose alle sue riflessioni (Lincoln 1998). L'intervento di Clemente e la risposta di Lincoln si trovano anche in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 2, 1/2, 1999: 7-16.

4. Poco prima Alliegro aveva parlato del valore disciplinante delle rappresentazioni del passato, della storia dunque come «codificazione dello sguardo istruito, ovvero del sapere abile praticato in una comunità di sapienti», e di come il possesso di adeguate conoscenze in campo storico sia requisito così necessario per la carriera accademica da richiedere «il superamento di prove iniziatiche basate sul pieno possesso di adeguate conoscenze del passato, come i verbali delle commissioni giudicatrici, riportati nel volume, attestano» (Alliegro 2011: 11).

5. «Per la prima volta in Italia gli antropologi avranno la possibilità di avere una visione pressoché esaustiva delle maggiori tappe che hanno segnato l'accesso all'insegnamento e congiuntamente di aprire una finestra sulle fasi concorsuali mediante la lettura dei verbali relativi ai concorsi universitari» (Alliegro 2011: 15-6).

6. Non per caso il libro di Alliegro alla fine del 2011 ha vinto la settima edizione del premio Costantino Nigra «per opere di autori italiani e stranieri, edite dall'anno 2009, relative a ricerche e studi demo-etno-antropologici in ambito europeo».

7. Penso alle wittgensteiniane rappresentazioni perspicue, presentazioni dei dati noti il cui ordine risulti di per sé illuminante: «basta comporre correttamente quel che si sa, senza aggiungervi altro, perché subito si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione» (Wittgenstein 1975: 19).

8. Ricordiamo che il titolo di questo capitolo è “Storia delle religioni, Etnologia, Folklore: l'Antropologia” di Ernesto de Martino”.

9. Il carattere di unicità del capitolo demartiniano comporta qualche ricaduta: non ci si può concedere una demartinologia dispiegata e si resta un po' a mezzo. *Naturalismo e storicismo* lo si presenta “solo” come un libro di «lettura di storia degli studi» (certo appoggiandosi sulla definizione datane da de Martino stesso come di un «contributo alla storia della storiografia europea») (Alliegro 2011: 316). Del complesso rapporto di de Martino con il crocianesimo, a partire dalle sue elaborazioni sul magismo, la sola traccia è nell'accenno «La pubblicazione de *Il Mondo Magico* [...] diede vita in Italia ad un dibattito piuttosto vivace che vide la partecipazione di Benedetto Croce, Enzo Paci, Mircea Eliade e Raffaele Pettazzoni» (ivi: 321). Le notizie strettamente biografiche sono scarse (e qui siamo in linea con quanto di norma accade per tutti gli altri autori studiati nel volume), con qualche semplificazione: «il giovane Ernesto de Martino che aveva aderito al Partito d'Azione [...] a Bari [...] a partire dal 1946, aveva ricoperto il ruolo di responsabile della locale sezione del Partito Comunista» (ivi: 324). E il Partito Socialista? In realtà de Martino aderì al Partito Comunista non prima del 1950 o 1951, mentre a partire dalla metà del 1945 militò in quello Socialista (Angelini 2008: 154; Bermani 1996: 15-20). Quanto quegli anni siano stati importanti nella sua formazione umana ed intellettuale è noto, e ce lo ricorda lui stesso nella famosa chiusa di *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*: «Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai, non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai», gli disse in un androne il “vecchio saggio” incontrato quando andò «in visita ad Altamura come segretario della Federazione Socialista» (de Martino 1949: 434).

10. «Respingendo le proposte di delimitazione che facevano dell'Etnografia una scienza esclusiva dei popoli “selvaggi”, Corso, da studioso di folklore, propose di estendere l'Etnografia allo studio delle manifestazioni dei popoli civili, “etnografia del volgo”, in particolare a quella parte ritenuta “rozza ed oscura” [...]» (Alliegro 2011: 234).

11. Su “Razza e Civiltà” (organo del Consiglio superiore per la demografia e la razza, istituito presso il ministero dell’Interno), Corso, già nel primo numero del marzo del 1940, «propose una rifondazione radicale degli studi demologici da porre a sostegno della politica ufficiale di esaltazione della civiltà italiana», perché, per lui, «le tradizioni popolari dovevano essere considerate testimonianze inequivocabili ed inoppugnabili dell’origine e del percorso millenario fatto da una stirpe lungo la sua storia» (ivi: 281). Tre anni dopo, nel 1943, pubblicando la nuova edizione del manuale *Folklore*, Corso vi inserisce, tra l’altro, «una parte sullo sviluppo del folklore in Italia nell’ultimo ventennio, corrispondente proprio alla parentesi fascista» (ivi: 206). Ci sarà traccia di quella propugnata rifondazione? Forse no («Nel capitolo conclusivo dedicato agli ultimi vent’anni, [...] non figurava alcun esplicito riferimento al folklore di Regime» [ivi: 206-7]), ma forse lo storico poteva aiutarci a comprendere meglio.

12. «Stanno fuori dell’accademia, ma non della storia degli studi, i lavori di Pasolini e di Calvino» (Cirese 1996: 937). Il riferimento era, rispettivamente, al *Canzoniere italiano* (1955) e alle *Fiabe italiane* (1956). Di Scotellaro, Montaldi, Revelli, Bosio si parla più avanti nello stesso testo. E anche in *Cultura egemonica e culture subalterne* (Palermo, Palumbo, 1973) Cirese dava spazio a questi autori e a questi temi. E come dimenticare che fu proprio lui, Cirese, già accademico, a fondare con Gianni Bosio nel 1966 l’Istituto Ernesto de Martino “per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario”?

13. E diciamo anche, per amore di precisione, che se di Pasolini e Calvino non si parla proprio, gli altri (Bosio, Montaldi, il “Nuovo canzoniere” ecc.) sono almeno menzionati, di solito citando la menzione che ne fa qualcun altro. Ma questo è tutto.

14. Da Google imparo che Salvatore Cognetti de Martiis è stato un economista e sociologo importante, e in rete posso leggere le voci a lui dedicate non solo da Wikipedia, ma anche dall’Enciclopedia Treccani e dal Dizionario Biografico degli Italiani. Se a Google chiedo “Coggiola” tutte le prime voci sono relative al comune di Coggiola, in provincia di Biella. Se chiedo “Bermani” la prima risposta è la voce di Wikipedia su Cesare Bermani. Se chiedo “Coggiola Bermani” o la serie “Bosio Leydi Bermani Straniero Coggiola”, cioè quello che si legge in Alliegro (2011: 407), a cui rimandano le rispettive voci dell’Indice dei nomi, tutte le prime risposte sono “giuste” e mi dicono molte cose su di loro, compresi i nomi di battesimo. Ho contato 1399 nomi, nell’Indice dei nomi del libro; sono tantissimi (posso aver sbagliato a contarli, ma di poco), e mi rendo conto che gestirli pone problemi notevoli. La richiesta di perfezione “nei limiti del possibile” è dunque soprattutto una attestazione di stima ed empatia per un autore rigoroso come Alliegro.

15. Si continua a usare l’intestazione AA.VV. che dalle schede delle biblioteche è sparita dal 1956. Qualche volta si segnala la ripubblicazione di scritti in raccolte successive, qualche volta no. C’è qualche imprecisione nei nomi degli autori. A volte si usano le date delle ristampe come esponenti per il sistema autore-data (per de Martino, ad esempio, *Sud e magia* e *La terra del rimorso* sono ordinati secondo la data di pubblicazione originale, *Il mondo magico* e *Furore, simbolo, valore* secondo quella di edizioni tarde; Gramsci è citato sempre per edizioni tarde, e non si usa l’edizione critica di Gerratana). Questa scelta è oggetto di una “Avvertenza” posta all’inizio del volume: “I riferimenti bibliografici che accompagnano le citazioni sono relative alle edizioni consultate mentre gli anni delle edizioni originali sono riportati nella bibliografia”. Ma se si fosse evitato di omettere l’indicazione della data dal corpo delle schede della bibliografia, si sarebbe potuto usare la data in esponente come un codice convenzionale, che avrebbe consentito di rispettare la storia delle edizioni (e degli studi): ora in bibliografia abbiamo la scheda “1973 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1948)”, mentre avremmo potuto avere “1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri”.

ghieri, 1973 (ed. or. 1948)". Cirese chiamava polemicamente "coda mozza della lucertola" la scheda di bibliografia priva della data in coda.

16. L'entrata BLAR ci elencava i 33 titoli della "Biblioteca di Lares" (Olschki) usciti tra il 1957 e il 1971, quella BTPS, i 25 della *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* editi da Pitre tra il 1870 e il 1913, e così via.

17. E vedete, dunque, che fu una bella esercitazione, per gli studenti romani, quella inventata da Pietro Clemente.

## Bibliografia

- Alliegro, E. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID.
- Angelini, P. 2008. *Ernesto de Martino*. Roma: Carocci.
- Bermani, C. 1996. Le date di una vita. *Il de Martino*, 5-6: 7-31.
- Cirese, A. M. 1996. "Lo studio delle tradizioni popolari", in *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*. IV. *Dall'unità d'Italia alla fine del Novecento*, a cura di Brioschi, F. & C. Di Girolamo. Torino, Bollati Boringhieri: 921-41.
- Clemente, P. 1998. Gli antenati dentro la pagina. Note sulle scritture del tempo e delle generazioni, e sui riti memoriali e genealogici nella saggistica antropologica. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 15: 285-97.
- de Martino, E. 1949. Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, 3: 411-35.
- Fabietti, U. 1991. *Storia dell'antropologia*. Bologna: Zanichelli (II ed. 2001; III ed. 2011).
- Lincoln, B. 1977. Two Notes on Modern Rituals: II. Invoking the Ancestors, or the Sacred Footnote. *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 2: 147-60.
- Lincoln, B. 1998. Response to Pietro Clemente, "Gli antenati dentro la pagina". *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 15: 299-302.
- Puccini, S. 1991. *L'uomo e gli uomini*. Roma: CISU.
- Wittgenstein, L. 1975. *Note sul Ramo d'oro di Frazer*. Milano: Adelphi.





Bacheca



# “La didattica dell’antropologia nell’Università italiana” Roma, 14 ottobre 2011

*Alessio Catalini*  
*Sapienza Università di Roma*

Quale proposta didattica deve offrire un manuale? Che genere di contenitore deve essere? Quale grado di fruizione deve garantire agli studenti? Quanto deve investire sugli apparati etnografici o monografici? Quali sono le strutture metodologiche che devono costituirne il corpo? Ruota intorno a questi interrogativi l’incontro svoltosi presso la facoltà di Scienze politiche, sociologia e della comunicazione della Sapienza Università di Roma il 14 ottobre 2011. Il dibattito ha coperto le distinte problematiche che si pongono al momento della costruzione di un manuale e nella fase successiva, quella della ricezione e della fruizione.

Amalia Signorelli (2011), aprendo la sessione mattutina “Obiettivi didattici e criteri espositivi nella redazione di un manuale di antropologia” calibra il suo intervento proprio sull’accoglienza e l’appropriazione dei contenuti manualistici da parte degli studenti, uno dei segmenti più fragili di un sistema universitario precario già alle fondamenta. Quella che la Signorelli definisce “tragedia dell’Università italiana” è alimentata da un corpo studenti che quasi nella sua totalità denuncia carenze strutturali e latenza di rudimenti minimi e di nozioni di base. Il pubblico che si trova di fronte il manualista, dunque, è una sponda il cui campionario di competenze si limita a parole orecchiate e a significati approssimativi, figlio, e subito orfano, di pedagogie che educino alla costruzione di nessi logici. Il quadro a tinte fosche tratteggiato dalla Signorelli trova ampi consensi tra i relatori, salvo alcune rimozioni provenienti da una Sandra Puccini che individua una lacuna anche nell’approccio dei professori, spesso non in grado di fornire gli stimoli idonei ad affrontare problematiche strutturate. Gli studenti vanno incentivati e tratti fuori dal torpore con programmi che investano sulla loro partecipazione faticosa, dunque.

Ugo Fabietti (2011) sposta il fuoco della questione sul suo vissuto, affermando che il manuale è stato un mezzo per raccontare l'antropologia a se stesso. Un lavoro complesso di traduzione delle teorie e dei punti di vista di un universo antropologico, che è un continente scientifico del tutto nuovo, emerso in una congiuntura storica particolare. È una delle difficoltà che lo scrittore di manuali deve fronteggiare è proprio l'esigenza di dare conto della profondità di una storia tanto peculiare. Fabietti poi ha esplicitato il suo posizionamento, caratterizzato da un internazionalismo inevitabile visto che la sua formazione ha avuto luogo prevalentemente a Parigi, nelle "scuole" di Balandier ed Augé. Ammette quindi che le competenze maturate dall'autore sono un filtro epistemologico inevitabile nel percorso che porta alla redazione di un prodotto tanto largo. Al termine del suo intervento il professore ritorna sulla problematica sollevata dalla Signorelli, convenendo con la stessa che il manuale rischia di essere un prodotto troppo elevato per gli studenti del primo anno. Si interroga quindi sull'eventualità di una taratura al ribasso dei testi manualistici, inserendo questo dubbio nel più ampio contesto culturale che vede affermarsi soggetti nuovi nello spazio di gestione delle retoriche dell'altro e della diversità. Si riferisce in particolare alla stampa e all'industria turistica in possesso di strumenti di lunga gittata, capaci di raggiungere pubblici eterogenei e di garantire dunque un radicamento più immediato negli immaginari collettivi. È in ragione di tale pervasività che gli studenti arrivano all'università già imbevuti di identità essenzializzate e presenti robustamente nel circuito mediatico e in ampie fette del mercato culturale e turistico.

Quando la parola passa a Matteo Aria, che fa le veci del professor Mariano Pavanello (2011), il discorso si sposta sui criteri di composizione del manuale. Aria chiarisce subito che la scrittura di Pavanello si rivela particolarmente impegnativa, non incline a sconti nei confronti di studenti poco zelanti. Nel suo lavoro Pavanello esplicita chi c'è e chi non c'è, chiarendo quali autori sta mettendo in campo e delimitando le aree di pertinenza delle correnti prese in considerazione. Come nel caso di Fabietti, il manuale di Pavanello dà conto del percorso professionale dell'autore delineando un'ideale retta ai cui capi si situano l'impostazione classica, quasi materialistica degli esordi e l'orientamento de-oggettivizzante dell'ultima fase.

Gabriella D'Agostino (2009), dopo aver sottolineato il suo impegno nel coinvolgimento degli studenti, che se sollecitati rispondono positivamente investendo sulla fiducia concessa loro, presenta in maniera sistematica il volume alla cui cura ha contribuito. Il manuale di Robbins è stato integrato con schede, letture e approfondimenti in rete che spostino il baricentro, troppo piegato sul versante americano, e più nello

specifico geertziano, del manuale. Mette in rilievo, poi, come la distribuzione dei capitoli, inseriti in lotti tematici che affrontano le emergenze dell’antropologia contemporanea, garantisca una lettura efficace e ben guidata.

La mattinata si chiude con gli interventi di Sandra Puccini, che invoca il salvataggio di alcuni autori, Mantegazza su tutti, dall’oblio totale, richiamando l’esempio di Gabriele Rosa, studioso di fine Ottocento che formulò un concetto di cultura di impostazione tyloriana, e che auspica un approccio filologico-metodologico che permetta all’antropologo di delineare una storia organica e cogente della sua disciplina, e di Francesco Faeta, presentatosi come grande utilizzatore di manuali, a parer suo un vero e proprio luogo di scontro tra docenza e studenti, prodotto dal cortocircuito tra le capacità analitiche dei primi e la tendenza alla banalizzazione dei secondi. Chiude, poi, con la presentazione del suo *Le ragioni dello sguardo* (2011), non un manuale, bensì un testo molto complesso, e «come molte monografie quasi autoreferenziale».

I due blocchi di dibattito sono stati inframezzati da un piccolo *divertissement*, che è consistito nella proiezione del documentario “Il morso della montagna” realizzato nel 2010 da Laura Cini, Laura Di Pasquale e Yuri Carrettini, in cui viene rappresentata la realtà sociale di una comunità montana delle regioni occitane, regolata da un sistema che disciplinava in maniera peculiare la distribuzione dei ruoli e il peso dei generi. Le donne garantivano la sopravvivenza, in termini strettamente numerici, della comunità, scegliendo direttamente i partner e, di conseguenza, gestendo la composizione dei nuclei familiari. Le modalità di selezione costituivano la cifra di originalità della società in questione poiché, con parametri quasi eugenetici, le donne scartavano gli uomini scarsamente predisposti alla procreazione marchiandoli con un morso reso incancellabile da una mistura alla genziana che le stesse ingerivano a ridosso dell’incontro con il prescelto. Il sistema adottato dalle donne occitane a lungo andare rivelava la sua anti-economicità, poiché le loro sanzioni costringevano i marchiati all’abbandono del villaggio con la conseguente emorragia di uomini e il rischio di estinzione della comunità. Al termine della proiezione in molti reagirono al documentario denunciando il funzionalismo esasperato del sistema sociale o interrogandosi sulla sostenibilità di un simile modello. Fatto sta che “Il morso della montagna” ha vinto il primo premio al Piemonte Documenteur FilmFest per il miglior falso documentario. Un’abile manipolazione del *topos* della subordinazione della donna e la sapiente composizione di fonti documentarie false, dunque, hanno ingannato occhi e menti allenati all’interpretazione.

Nel pomeriggio, nella sessione intitolata “La didattica dell’antropologia nell’Università italiana: esperienze e proposte”, con la tavola rotonda

che vede protagonisti Pino Schirripa, Marcello Arduini, Fulvia D'Aloisio, Alberto Baldi, Alessandra Broccolini, Pierluigi Taffon e Gianfranca Ranisio si torna sulla sproporzione tra manuali e competenze investite su questi da studenti per lo più impreparati, con aneddoti impietosamente divertenti a corredo. Ci si affaccia, infine, sul panorama della contemporaneità più stringente e il discorso vira sulla scarsa attitudine dell'antropologia ad aderirvi, percorsa com'è da troppe anime (le antropologie "di ogni cosa") che ne frammentano la costituzione e le impediscono di sovente di porsi quale fronte comune compatto per avere potere negoziale e quindi diritto alla parola sulle reti mediatriche di ampio respiro. Da questa sorta di chiusura e dalla frammentazione delle competenze proviene la difficoltà a presentarsi nel mondo del lavoro con un "pacchetto" professionale spendibile e competitivo. Viene citato l'esempio della sociologia che, sebbene in alcuni casi con strategie discutibili, è riuscita a ritagliarsi sfere di competenza consistenti e a risultare una disciplina visibile e consultabile. L'incontro si conclude con la sollecitazione ad un coordinamento dei diversi corpi dell'antropologia (con particolare riferimento alle due associazioni, l'AISEA e l'ANUAC) per evitare che la disciplina vada incontro ad un tramonto prematuro.

### Bibliografia

- Robbins, R. H. 2009. *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, a cura di D'Agostino, G. & V. Matera. Novara: UTET Università.
- Fabietti, U. 2011. *Storia dell'Antropologia*. Bologna: Zanichelli.
- Faeta, F. 2011. *Le ragioni dello sguardo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pavanello, M. 2011. *Fare antropologia*. Bologna: Zanichelli.
- Malfatti, B. 1875. *Etnografia*, a cura di S. Puccini. Milano: Hoepli (ristampato da CISU, Roma 2011).
- Signorelli, A. 2011. *Antropologia culturale*. Milano: McGraw-Hill.

# “Confessioni e accuse”: convegno ANUAC Noto, 13-15 ottobre 2011

*Paolo De Leo*  
*Sapienza Università di Roma*

Talvolta l'interesse di un evento è inversamente proporzionale alla facilità con cui può essere definito, ovvero incasellato in agevoli categorie di riferimento. Il caso di questo convegno ne è un buon esempio. Ufficialmente, si trattava del II convegno indetto dall'ANUAC, neonata associazione che riunisce accademici del settore scientifico-disciplinare M-DEA. Convegno intitolato: “Confessioni e accuse”, articolato in tre giorni, ciascuno dedicato a un tema specifico (media e antropologia il primo giorno, neuroscienze, scienze cognitive e antropologia il secondo, religione ed antropologia il terzo). Ad accompagnare i “tavoli tematici” e scandire l'intera durata del convegno, gli interventi di una serie di relatori provenienti da tutte le scuole di dottorato italiane. Al sottoscritto, in particolare, toccavano l'onere e l'onore di rappresentare il dottorato in Etnologia e Etnoantropologia della Sapienza di Roma, di fronte ai propri omologhi di Torino, Milano, Cosenza, Siena (nelle sue due distinte anime di Università degli Studi di Siena e Scuola Superiore di Studi Umanistici di Siena), Messina, Sassari, Perugia, Bergamo. Notevole, ma dovuta ad imprevisti, l'assenza del dottorato di Torino.

Le relazioni dei rappresentati delle varie scuole di dottorato costituivano il fulcro delle prime due giornate, oltre che il tessuto sul quale poi s'innestavano gli altri nodi tematici. Se le “confessioni” del titolo sono infatti le esternazioni autocritiche rivolte dagli antropologi verso se stessi intesi come un insieme dai contorni epistemologici e tematici distinti, le “accuse” sono tutto ciò che a questa “comunità” più o meno immaginata potrebbe e dovrebbe essere rinfacciato sia dall'esterno, ovvero dal mondo dei media, dalle scienze cognitive e dai rappresentanti delle confessioni religiose, sia soprattutto dall'interno, da parte di coloro – i dottorandi o neo-dottori di ricerca – che di quella comunità si

preparano, idealmente, a far parte, costituendone le nuove leve e future generazioni.

Il convegno, insomma, si configurava come un tentativo di tracciare un bilancio il più possibile comprensivo e realistico, per quanto severo, dello stato delle discipline demotnoantropologiche in Italia. Laddove per “stato” s’intende non solo, genericamente, lo “stato di salute”, ovvero la floridità professionale o accademica, la ricchezza, il prestigio, ma, più radicalmente, lo “statuto epistemologico”, le fondazioni stesse sulle quali tutto il resto, in termini di elaborazione discorsiva, produzione scientifica e presenza pubblica, si articola.

L’originalità del tentativo però sta forse più in un aspetto, per così dire, pragmatico (ma che in ultima analisi si rivela essere strettamente metodologico) del convegno, ovvero nel fatto che, se a “confessare” sono gli stessi rappresentanti del mondo accademico, ad “accusare” sono però altri, ed in particolare – oltre ad eminenti rappresentanti di campi disciplinari e culturali tradizionalmente intrecciati all’antropologia – una componente del mondo accademico, i dottorandi e dottori di ricerca, tipicamente “silenziosa” proprio su quelle dinamiche e da quelle dinamiche che strutturano, più fortemente di qualsiasi altra, l’appartenenza all’accademia. Gli interventi dei dottorandi e dei dottori di ricerca (distribuiti nei primi due giorni del convegno) dovevano quindi aggiungere alle considerazioni degli ospiti quel *quid* derivato dall’intreccio tra esperienza personale e percorsi istituzionali che spesso e volentieri sfugge all’attenzione del professore, restando confinato all’ambito informale della chiacchera di corridoio, della diceria, della voce che serpeggia, al circuito dei “codici ristretti”, se vogliamo, che com’è noto, sono caratterizzati tra le altre cose dall’essere lo strumento comunicativo privilegiato della subalternità.

Arriviamo così al cuore della questione: il contenuto del mio intervento e di quelli dei miei “colleghi” (uso le virgolette perchè il termine “collega” mal si attaglia al membro di un insieme eterogeneo quale quello costituito da dottorandi, neo-dottori di ricerca e ricercatori, accomunati soprattutto dallo stato liminale in cui versano). Nessuno di noi, a dire il vero, era a conoscenza di cosa avrebbero detto gli altri. Tutti sapevano che si trattava di elaborare un giudizio possibilmente denso e incisivo sull’attuale situazione dell’accademia e del suo compartimento antropologico in particolare, ma che forme e che toni potesse o dovesse assumere tale giudizio, era stato lasciato all’iniziativa dei singoli relatori (per caso o per azzardo?). Ebbene, la sorpresa maggiore, per me come per molti altri, fu quella di constatare tante e tali affinità tra gli interventi che li si sarebbe sospettati elaborati e scritti di comune accordo. Molte testimonianze si sviluppavano attorno al senso di sospensione, di liminalità, d’inadeguatez-



za connaturato alla condizione stessa del dottorando, allo spiazzamento esistenziale, epistemologico ed istituzionale che tale condizione porta con sé e che accompagna il percorso di vita e di ricerca come un cane fedele. Una specie di “stato d’eccezione” persistente che si apre precisamente con la prova d’ammissione al dottorato, prova sempre avvolta nelle nebbie di Avalon delle raccomandazioni, dei suggerimenti, dei sodalizi, dei trabocchetti accademici, al punto che spesso gli stessi vincitori sono indotti a dubitare della legittimità e del valore – scientifico, certo, ma anche etico – della posizione che hanno conquistato, data l’impermeabilità all’esperienza che accomuna nell’opacità e nel sospetto permanente il mondo accademico e quello della stregoneria. La quasi totale mancanza di qualsiasi sbocco professionalizzante rende poi il cammino dottorale sempre più ansiogeno, anno dopo anno, man mano che “il candidato” percepisce con maggior nettezza il vuoto al quale si avvicina progressivamente. Il che fa quasi sorridere, considerando che oggi la cornice privilegiata di molta antropologia è quel pensiero debole che si è sovente crogiolato nell’assenza di riferimenti precisi e di percorsi prestabiliti. Ma tant’è.

Attenzione, però, a non cadere in un equivoco: la maggior parte degli interventi dei dottorandi e dottori di ricerca non lamentava semplicemente un vuoto di tipo teorico, nè attribuiva a carenze puramente epistemologiche la situazione di precarietà di cui sopra; lo sfondo sul quale si muovono le “accuse” è quello di una mancata collocazione dell’antropologia nel consesso di quei “saperi pubblici” che contribuiscono, in maniera più o meno forte, a definire la percezione dei problemi più generali. Una marginalità che si origina all’interno dell’accademia – come ben evidenziato anche dagli interventi di alcuni docenti – e che si traduce nell’impossibilità, per l’antropologo, di trovare sponde applicative a ciò che ha acquisito nel suo percorso universitario, a partire dal mondo dell’editoria – dove, tanto per riportare un esempio eloquente, può accadere che l’ultima edizione dell’opera di Lévi-Strauss venga curata da sociologi – per arrivare all’inserimento nelle strutture pubbliche – dove la difficile “spendibilità curriculare” dell’antropologia la pone in netto svantaggio rispetto ad altre discipline, come la psicologia, già tradizionalmente ben annidate nei gangli del mondo dei servizi.

Nel convegno si è discusso a lungo su temi classici, come la presunta prolissità e dunque refrattarietà del sapere antropologico alla trasposizione nel mezzo televisivo, l’autoreferenzialità degli antropologi o la loro incapacità al compromesso, alla semplificazione, alla divulgazione. Senza però fugare l’impressione, soprattutto nei dottorandi e dottori presenti, che tutte queste questioni fossero solo manifestazioni sintomatiche di problemi ben più profondi e strutturali. Primo fra tutti, la progressiva e ormai quasi ultimata dismissione dell’Università pubblica attraverso i

tagli operati a livello ministeriale, in concomitanza con una riorganizzazione dell'istruzione volta a ridimensionare una volta per tutte il valore formativo dell'Università. Processo al quale tutte le compagini governative dell'ultimo decennio hanno contribuito, e che l'attuale governo "tecnico" intende portare a compimento (la riforma Gelmini è stata immediatamente indicata dall'attuale premier come un modello da seguire per il suo governo).

Si aggiunga a questo che – come precisato, se non ricordo male, dalla stessa Presidentessa dell'ANUAC – le leve istituzionali a disposizione degli antropologi intesi come settore scientifico-disciplinare sono davvero modeste: il numero di ordinari di antropologia, infatti, è circa  $\frac{1}{7}$  rispetto a quello dei sociologi, essi stessi non propriamente egemonici quando si tratta di reclamare la propria fetta di risorse. Il quadro, insomma, è quello di un sempre più grave impoverimento ed immiserimento non dell'antropologia in particolare, ma delle scienze umane in generale, situazione nella quale pensare di arroccarsi sulle proprie prerogative e difendersi seguendo i confini tradizionali tra le discipline appare una strategia veramente ingenua e miope. L'impressione generale suscitata nel sottoscritto dagli interventi al convegno è ambigua: da una parte, si avverte la viva e sincera preoccupazione di persone che percepiscono il tramonto imminente del proprio ramo disciplinare, con la conseguente dispersione di un prezioso patrimonio di esperienze. D'altro canto, però, subentra il timore che tale preoccupazione possa tradursi nell'impulso, un po' meschino e certamente poco costruttivo, ad incartarsi su se stessi nell'ossessiva ricerca di una "specificità antropologica" da spendere all'esterno, in una battaglia donchisciottesca contro altre discipline umanistiche, quando quelle stesse energie organizzative (e nervose) potrebbero e dovrebbero essere impiegate nel portare avanti una strategia più lungimirante e improntata alla connessione dei problemi e delle forze, senza perdere di vista il quadro complessivo.

Ed è proprio per questo – per non perdere di vista il quadro complessivo – che l'iniziativa dell'ANUAC non va valutata solo in sé e per sé, ma inserendola nel contesto. Corre dunque l'obbligo di ricordare che l'ANUAC va ad affiancarsi, nella rappresentanza del mondo accademico legato all'antropologia, all'illustre e fino a due anni orsono unica associazione AISEA, dal cui costato, se così si può dire, è sorta. Ora, mentre l'AISEA accoglieva nei suoi ranghi chiunque fosse anche soltanto laureato in discipline demoetnoantropologiche, l'ANUAC rappresenta solo professori. I motivi alla base delle due diverse impostazioni sono molti e vari, e, soprattutto, sono comprensibili solo alla luce del percorso storico dell'AISEA, con tutti gli errori e le contraddizioni che tale percorso ha portato con sé, e che hanno infine – a quanto pare – spinto una parte

considerevole degli antropologi italiani alla “secessione”. Dal momento che manca qui lo spazio per una disamina approfondita, mi limito a sottolineare l’ovvio: questa fissione della rappresentanza può determinare una dialettica di contrapposizione e concorrenza, e il grado e la qualità della partecipazione\integrazione\collaborazione dei dottorandi e neo-dottori di ricerca all’una o all’altra associazione può essere uno dei terreni di confronto fra le due sigle. Ora, recita l’adagio liberale che il pluralismo e la concorrenza, aumentando la possibilità di scelta, migliorano la qualità complessiva del sistema. Se però usciamo dal mondo rassicurante delle formulazioni teoriche, la realtà, almeno quella emersa al convegno dagli interventi mio e dei miei “colleghi”, è ben diversa: il dottorando, come soggettività, in pratica non esiste. L’intento di farne addirittura il latore di un’accusa – com’è accaduto a Noto – è lodevole nella misura in cui su tale accusa s’innesti un processo di graduale riconoscimento – non tanto dei dottorandi da parte dei docenti, ma dei dottorandi gli uni con gli altri, sulla base di una comunanza di esperienze e sulla realizzazione della precarietà della propria condizione, perennemente oscillante tra le blandizie del mondo accademico, che promette di farti fare, prima o poi, il salto di qualità, e le inquietudini quotidiane. In termini più tecnici e meno lirici, la presa di coscienza del fatto di essere nient’altro che il bacino di “forza lavoro intellettuale” da cui occasionalmente gli antropologi “di ruolo” pescano qualche fortunato per introdurlo nel mondo accademico. E come in qualsiasi altro mercato del lavoro, in tempi di crisi tale meccanismo s’inceppa, fino quasi a fermarsi. Si riducono le docenze in discipline demotnoantropologiche, intere scuole di dottorato – come quella di Siena – si avviano a chiudere i battenti, e i pochi sbocchi accademici che sopravvivono diventano oggetto e premio di furibonde contese tra baronati sempre più disperati. In tutto ciò, il dottorando è solo l’infima pedina del gioco: i dottorandi sono tanti, sono preparati, motivati e spesso – grazie all’ingegnoso espediente dei dottorato senza borsa – non costano nulla. Il massimo delle potenzialità al minimo del costo, in termini puramente monetari. Ma in termini sociali, qual è il prezzo di quest’assurdità?

Il convegno di Noto può essere considerato un passo nella giusta direzione, proprio perchè vi si riconosce che per fare un bilancio dello stato dell’antropologia in Italia non ci si può permettere d’ignorare due cose: primo, il quadro più ampio della situazione. Crisi e tagli al pubblico, questo binomio dogmatico e carico d’ideologia, va sconfessato e gettato alle ortiche. Secondo, l’ascolto delle voci di chi fa parte a pieno titolo del mondo accademico, ovvero dottorandi e neoaddottorati. Se poi tale ascolto si scioglierà nel paternalistico e nella spettacolarizzazione dell’evento, o se invece si tradurrà in un fattivo confronto tra componenti diverse della catena di montaggio intellettuale dell’università, questo lo vedremo. In-

tanto, tra i dottorandi e neoaddottorati presenti al convegno, sia i relatori delle rispettive scuole italiane che gli uditori, Noto ha rappresentato l'occasione di un vivace e produttivo scambio d'informazioni, idee, prospettive. Al punto che si è deciso di non lasciar dissipare l'esperienza, ma di stabilizzarla, invece, in una rete di contatti tra dottorandi e dottori – non strutturati – che attualmente, dopo un incontro autoconvocato tenutosi a Milano il 20 dicembre, si avvia a proporsi come un punto di riferimento per discutere non solo di università, ma di tutti quei problemi così acutamente sentiti e raccontati a Noto. E questo Coordinamento DEA (il nome della rete di cui sopra) è un esempio di come iniziative come quella di Noto possano fungere da catalizzatore per vivacizzare la dialettica all'interno di un'accademia che ha disperatamente bisogno di spazi di pensiero critico e di partecipazione.

# “Confessioni e accuse: sguardi incrociati sullo stato delle scienze antropologiche in Italia e proposte per il futuro”

Noto, 13-15 ottobre 2011

*Alessandro Lupo*  
*Sapienza Università di Roma*

L'incontro organizzato a Noto dall'ANUAC (Associazione nazionale universitaria degli antropologi culturali) nell'autunno del 2011 si prefiggeva l'ambizioso obiettivo di promuovere un confronto critico sullo stato della disciplina, sia interloquendo con l'esterno – mediante quattro incontri con gli esponenti di altri saperi (sociologia, filosofia e scienze cognitive, teologia) e professioni (il giornalismo) – sia dibattendo al proprio interno: dando cioè voce alle più giovani leve di antropologi, chiamati a rappresentare i principali dottorati di ricerca italiani, e riflettendo, in due tavole rotonde, sulle direzioni in cui si stanno muovendo attualmente gli studi etnoantropologici e sulle strategie da adottare dinanzi alle conseguenze delle più recenti riforme in ambito accademico.

A conferma della natura intrinsecamente critica dell'antropologia e dello spirito di libera discussione che ha animato i convenuti, questi non si sono trattenuti dal formulare un'attenta quanto severa disamina introspettiva del proprio ambito d'azione (la “confessione” cui richiamava la prima parte del titolo dell'incontro), coadiuvati in ciò dagli interlocutori esterni chiamati ad alimentare la discussione (che con gli antropologi si sono scambiati dialetticamente diverse “accuse”). Con il risultato di presentare un quadro suggestivo quanto problematico dello stato dell'antropologia: per un verso vivacemente attenta ai problemi della società in cui essa si trova a operare e feconda di proposte analitiche e operative da offrire per la loro soluzione nonché consapevole delle sfide che la stessa sopravvivenza disciplinare comporterà, per un altro più abile nell'individuare le proprie debolezze strutturali e congiunturali che a porvi rimedio e a fronteggiare i rischi incombenti. Nel complesso, un convegno che – grazie al taglio scelto dagli organizzatori e condiviso dai partecipanti – è riuscito ad evitare i toni paludati e celebrativi che spesso accompagnano simili

eventi e a produrre uno scambio di idee indubbiamente vivace, aperto e interessante.

I lavori si sono strutturati in quattro mezze giornate, dal pomeriggio di giovedì 13 al mattino di sabato 15 ottobre. Gli incontri interdisciplinari hanno avuto per interlocutori il mondo dei media (i giornalisti Maurizio Torrealta della RAI, e Francesco De Filippo dell'ANSA, che hanno dialogato con Paolo Apolito e Adriano Favole), la sociologia (Davide Sparti dell'Università degli Studi di Pisa, che ha dialogato con Fabio Dei e Franco Lai), la filosofia e le scienze cognitive (Antonino Pennisi dell'Università degli Studi di Messina, che ha dialogato con Alessandro Simonicca e Alessandro Lutri) ed esponenti delle religioni cristiane (Aldo Natale Terrin dell'Istituto di Liturgia pastorale Santa Giustina di Padova, ed Ermanno Genre della Facoltà teologica valdese di Roma, che hanno dialogato con Francesco Remotti e Mariano Pavanello). Le due tavole rotonde hanno visto dibattere Stefano Allovio, Pietro Clemente, Armando Cutolo, Flavia Cuturi, Giovanni Pizza e Barbara Sorgoni sulle "Tendenze della ricerca antropologica in Italia", e Francesco Faeta, Luisa Faldini, Maria Minicuci, Ferdinando Mirizzi, Berardino Palumbo e Cristina Papa sull'"Antropologia italiana di fronte alla riforma: campo accademico, politiche intellettuali e strategie di sopravvivenza". Infine, le prime due giornate del convegno sono state intervallate dagli interventi dei dottori e dottorandi di gran parte delle sedi universitarie italiane: Bergamo, Cosenza, Messina, Milano (Bicocca), Perugia, Roma (Sapienza), Sassari, Siena (si veda, in merito, la relazione di Paolo De Leo su questo stesso numero de "L'Uomo"). All'esposizione delle specifiche ricerche di dottori e dottorandi è stata infine dedicata una sessione di *poster*.

La riflessione complessiva sullo stato attuale dell'antropologia ha evidenziato l'attrattiva offerta dai suoi concetti, metodi d'indagine e prospettive analitiche, che nel tempo sono stati fatti propri da altre branche del sapere, in un panorama in cui reggono sempre meno gli steccati disciplinari (Sparti), ma in cui l'antropologia non sempre riesce a imporre la specificità del proprio sguardo. Per fare un esempio (Pennisi), l'idea stessa di cultura come sapere sociale appreso si è estesa anche a quanti studiano le altre specie animali, senza che però vi sia stata da parte antropologica un'approfondita interlocuzione su quest'ambito. Quanto alla pratica etnografica, essa è ormai entrata a far parte anche dello strumentario della ricerca sociologica, anche se restano ben evidenti le diverse concezioni di ciò che si intenda per la natura "qualitativa" (Pizza) di tale metodologia d'indagine, che in antropologia (Remotti) si caratterizza tra l'altro per un respiro comparativo e una conseguente portata teorica ben più ampi. Certo, il percorso epistemologico della disciplina negli ultimi decenni l'ha allontanata dalle grandi teorizzazioni universalizzanti del passato, condu-

cendo verso un più prudente e controllato ripiegamento “particolarizzante” e alla tendenza a circoscrivere sempre più agli specifici contesti d’indagine la portata delle analisi che gli antropologi si spingono a formulare, con una conseguente riduzione dell’*appeal* verso l’esterno di tali più circostanziate spiegazioni. Come ha evidenziato il partecipato ricordo di Alberto Mario Cirese offerto da Pietro Clemente, oggi non ha grande seguito un approccio come quello del maestro da poco scomparso, attento soprattutto alle invarianze, agli universali, alle identità che accomunano le diverse società piuttosto che alle differenze che le contraddistinguono; al contrario, pienamente attuale risulta il suo lascito di rigore metodologico, di coerenza argomentativa e limpidezza espositiva, il suo rifiuto per qualsiasi “licenza di pasticciare”.

Un altro aspetto che ha verosimilmente nuociuto all’eco e alla diffusione delle analisi degli antropologi sarebbe lo “snobismo mediatico” (Apolito) che ne induce molti a sottrarsi a ciò che paiono avvertire come un “abbassamento divulgativo”, quasi che il loro sapere non fosse comunicabile in forme sintetiche e immediate, o generalizzabile; per non dire della tendenza a formulare i propri discorsi in un linguaggio sovente elitario e scarsamente accessibile al di fuori della ristretta cerchia accademica. È indubbio che l’approccio antropologico poco si presti al tipo di semplificazione solitamente richiesto dai media, che propendono a decontestualizzare i fenomeni e a proporre interpretazioni semplicistiche e monocausali, essendo esso invece orientato a evidenziare la complessità dei fenomeni e a circoscrivere e specificare la portata delle conclusioni (sempre provvisorie) cui giunge; questo tuttavia difficilmente può giustificare l’immagine spesso assai schematica e superficiale dell’antropologia che emerge dalla stampa, quasi che il suo contributo si riducesse alla capacità di fornire un servizio di pura consulenza, di *expertise* su realtà esotiche o bizzarre locali.

Diverse sono invece le ragioni del difficile rapporto che l’antropologia intrattiene con il mondo religioso, in particolare quello delle religioni rivelate, la cui pretesa di esser fondate su verità assolute e non negoziabili inevitabilmente si scontra con l’approccio relativizzante dell’antropologia, che non rinuncia a coglierne la natura storicamente e culturalmente fondata. Ciò è emerso con solare evidenza nell’incontro con i due teologi (uno cattolico, l’altro valdese), che ha preso spunto dalla lettura del libro di Francesco Remotti *Contro natura. Una lettera al Papa* (Roma-Bari, 2008). L’invito di Mariano Pavanello a meglio chiarire da parte antropologica la natura e i limiti del proprio relativismo culturale, il quale è frutto anch’esso di un particolare contesto storico-culturale (un “fenomeno passeggero”, secondo Terrin), è andato sostanzialmente disatteso, così come peraltro il provocatorio invito da parte dello stesso Remotti affinché le chiese siano

disposte a considerare la propria fede cristiana “una religione tra le altre”, rinunciando a imporre la propria “completezza” sulla “incompletezza” delle altre, che invece l’accettano senza problemi. Se è vero che da parte antropologica spesso affiora, nei confronti del cristianesimo, una certa difficoltà a guardarlo alla stregua delle religioni dei “nativi” solitamente studiati, verso la comprensione del cui punto di vista si esercita la massima apertura, è peraltro evidente (ancorché “emicamente” comprensibile) come – al di là dei proclami di umiltà e di ricerca del “dialogo” con l’altro attraverso l’immedesimazione con esso – gli esponenti delle diverse confessioni cristiane non siano disposti a rinunciare al proprio fondamento di verità e di unicità, derivante dal presupposto della rivelazione e dall’idea che al di là (e al di sopra) dell’effimera varietà dei costumi umani vi sia l’universale ed immutabile verità del modello cristiano (Genre). Quanto disseminato di incomprensioni sia il dialogo tra antropologi e teologi l’ha dimostrato il disagio di costoro nel veder definire l’eucarestia con il termine “tecnico” di *teofagia*, quasi che ciò possa ferire “come uno schiaffo” la sensibilità confessionale dei credenti (Terrin).

I risvolti critici più interessanti e le suggestioni più promettenti sono emersi, come prevedibile, dal dibattito sviluppatosi attorno alle due tavole rotonde, in cui si sono portate alla luce alcune caratteristiche del sapere e del fare antropologico, che lo rendono non solo fecondo sul piano conoscitivo, ma anche verosimilmente spendibile, in prospettiva, sul piano delle attività professionali. Da più parti si è ricordato (Allovio) come, anziché produrre “scoperte” (come, ad esempio, le scienze naturali), l’antropologia fornisca il più delle volte un rinnovamento delle categorie e delle prospettive con cui guardare alla realtà, degli “scoperchiamenti” capaci di produrre – proprio in ragione della prolungata e partecipe osservazione sul terreno dei fatti sociali – una dilatazione dei concetti (Remotti) e l’individuazione delle falle in cui possono incorrere altre discipline (come, ad esempio, la genetica, nel caso dei Pigmei esaminati da Cavalli Sforza). In questo senso l’intrinseca “indisciplina” del sapere antropologico (Cutolo) può fornire strumenti innovativi con cui affrontare temi di pressante attualità politica e sociale, quali la salute, l’equilibrio ambientale, la sicurezza, nonché le retoriche della governamentalità, del biopotere e del discorso pubblico, oppure la gestione dei flussi migratori e dei rifugiati (Sorgoni). Se anche essa non potrà mai costituirsi come “scienza” della cultura (Simonica), ha pur sempre sfide importanti da lanciare agli altri saperi per quanto riguarda i fondamentali processi di plasmazione culturale e sociale degli individui, per la comprensione dei processi che operano in quegli ambiti del comportamento in cui – al di fuori della determinatezza dei geni e delle pulsioni dell’istinto – esiste la possibilità di scelta (Remotti).

Le sfide più impegnative che l’antropologia deve invece affrontare



emergono dalla sua debolezza numerica in ambito accademico (nei confronti di una disciplina prossima come la sociologia, ha ricordato Dei, il rapporto è di uno a sette per settori scientifico-disciplinari e quasi uno a sei per numero di docenti incardinati), dalla storica frammentazione interna della comunità degli studiosi, dagli spazi sempre più angusti che le recenti riforme universitarie concedono alle discipline umanistiche e dalla oggettiva difficoltà del percorso di professionalizzazione, che (Palumbo) non può contemplare come unico sbocco l'accademia, anche se evidentemente non può rinunciare al suo ancoraggio e sostegno, in termini di ideazione e ricerca, di vaglio qualitativo e di garanzia di competitività. Di fronte alla crescente tendenza verso una riduzione della complessità e della ricchezza dei percorsi formativi (rispecchiata dal formato sempre più esile dei testi universitari e dal crescente ricorso alle forme di comunicazione multimediale), s'impone (Faeta) l'elaborazione di un rinnovato impegno teorico, che offra proposte analitiche inedite su questioni attuali e rilevanti per la società civile. Ciò non solo è necessario per costruire gli sbocchi professionali al numero sempre maggiore di giovani e valenti studiosi che escono dalle lauree magistrali e dai dottorati, ma è indispensabile per creare le condizioni che consentano di attrarre quelle risorse esterne da cui sempre più dipenderà la sopravvivenza e lo stesso sovvenzionamento ministeriale della ricerca (Papa), orientato com'è secondo la paradossale logica circolare che più dà a chi più ha già. Un percorso che necessariamente dovrà passare attraverso la creazione di connessioni anche fuori dallo stretto ambito accademico e di reti di collaborazione e finanziamento sul piano internazionale (Cuturi). Non ultima, infine, la necessità di mantenere alta la soglia della qualificazione e dell'accesso ai diversi ranghi universitari (Palumbo, Minicuci), mediante una selezione concorsuale seria e trasparente, che necessariamente recluti i migliori e non i più fedeli.

È lecito nutrire la speranza che la stessa criticità della situazione, fotografata con impietoso realismo da tutti i partecipanti al convegno, induca a un salutare esercizio di consapevolezza, a partire dal quale mettere in atto gli sforzi assai impegnativi necessari per puntare agli obiettivi, ambiziosi ma difficilmente rinunciabili, che sono stati così efficacemente individuati.



“Discriminazioni: modelli culturali,  
retoriche pubbliche e pratiche sociali”:  
XIII Congresso nazionale AISEA  
Roma, 6-9 aprile 2011

*Maria Teresa Milicia*

L'appuntamento annuale dell'Associazione italiana per le scienze etno-antropologiche (AISEA) è stato dedicato all'approfondimento di un tema di stretta attualità, ricco di suggestioni per la riflessione antropologica: le diverse forme di discriminazione e il loro articolarsi nelle società contemporanee. Hanno aperto i lavori il presidente Luigi M. Lombardi Satriani, il rettore della Sapienza Università di Roma, Luigi Frati, i professori Mariano Pavanello e Roberto Cipriani, e il segretario Francesco Pompeo. Una tavola rotonda, moderata da Vincenzo Matera, su “Media, comunicazione e diversità”, ci ha introdotti da subito nel vivo dell'argomento. Proprio nei giorni del convegno l'Europa, e l'Italia in particolare, si trovavano ad affrontare le drammatiche conseguenze delle rivolte nel Nord Africa, fino all'esplosione della tensione in Libia, divenuta teatro di una sanguinosa guerra civile.

L'impegno quotidiano di tutti i mezzi di informazione nel trattare l'emergenza profughi ha fornito spunti per il dibattito sull'uso discriminatorio del linguaggio giornalistico, a volte ideologicamente consapevole, più spesso poco attento alla scelta del lessico nella definizione delle categorie sociali emarginate. Clandestini, extracomunitari, immigrati, profughi, migranti sono termini spesso usati come sinonimi, in una confusa partitura lessicale che, nell'apparente neutralità della scelta, maschera precise posizioni ideologiche e politiche.

Roberto Natale, della Federazione della stampa italiana (FNSI), ha presentato la “Carta di Roma”, un protocollo deontologico stilato nel 2006 in collaborazione con il Consiglio nazionale dell'Ordine dei giornalisti. Le organizzazioni di categoria si sono mostrate sensibili alle preoccupazioni espresse dall'Alto commissariato per i rifugiati delle Nazioni Unite, che invitava alla cautela nella diffusione di notizie e nel trattamento di infor-

mazioni «concernenti i richiedenti asilo, i rifugiati, le vittime di tratta e i migranti». Il documento presentato da Natale contiene un breve glossario che dovrebbe aiutare i giornalisti sia nella conoscenza che nel corretto uso delle definizioni: “migrante irregolare”, ad esempio, è senz’altro preferibile a “clandestino”.

Il sociologo di origine senegalese Aly Baba Faye, impegnato nella difesa dei diritti degli immigrati contro ogni forma di razzismo e discriminazione sociale, ha arricchito il dibattito con la sua esperienza politica e personale. Il progetto umanistico di una nuova «civiltà dell’universale», che Aly Baba Faye persegue, può svilupparsi soltanto con la pratica del dialogo aperto alla contaminazione reciproca delle diversità, contro ogni “fondamentalismo culturale”. Una proposta che vede nel “buon universalismo”, come lo ha definito Todorov, forse l’unica via da percorrere per disinnescare il potenziale distruttivo dell’esclusivismo identitario nel mondo contemporaneo. La testimonianza personale del sociologo senegalese ci restituisce l’esperienza quotidiana del razzismo presente nella società italiana, ma anche il segno concreto di una realtà in movimento, capace di immaginare nuove forme di convivenza civile.

Pasquale Melchiorre, direttore di Radio popolare Roma, ha presentato “Osservatorio Razzismo”, il programma settimanale dedicato alla denuncia pubblica degli episodi di intolleranza e di razzismo segnalati dagli ascoltatori. Ideato e condotto dallo stesso Melchiorre, il programma, oltre a offrire un filo diretto con il territorio della città di Roma, si propone di «abitare gli ascoltatori all’uso di un linguaggio non discriminatorio e antirazzista». Un compito non certo facile, perché le lingue parlate non si lasciano addomesticare dalle buone intenzioni dei riformatori. La storia dell’antropologia ci insegna come parte della terminologia classica della nostra disciplina – sottoposta a revisione critica, cautelata dalle virgolette, quando non del tutto rigettata – si sia diffusa nel linguaggio comune, dove continua a circolare aggregando significati del tutto imprevisti. Aprendo al tema dei “rischi” linguistici dell’antirazzismo – Taguieff ci insegna (e l’intervento di Amselle, citato più avanti, va in questa direzione) –, vorrei fare una breve notazione al materiale di presentazione dell’Ufficio nazionale antidiscriminazioni razziali (UNAR), rappresentato nella tavola rotonda da Mauro Valeri. Istituito nel 2003 all’interno del Dipartimento per le Pari opportunità della presidenza del Consiglio dei Ministri, in ottemperanza a una direttiva europea, l’ufficio ha un numero verde e un indirizzo web per accogliere segnalazioni e rispondere alle richieste di assistenza da parte delle vittime di discriminazioni. Con tutto il lodevole impegno e le buone intenzioni dell’iniziativa istituzionale a livello europeo, la brochure divulgativa propone «la rimozione delle discriminazioni fondate sulla razza o sull’origine etnica». Da decenni si continua a ripetere che le razze

umane, in termini biologici, non esistono, eppure anche il discorso anti-razzista continua a riproporre il termine “razza” proprio nella sua accezione biologica.

La seconda giornata del convegno ha ospitato gli interventi di Ralph Grillo, *Muslim, Islam and the Law*, e quello di Jean-Loup Amselle, *Neri non si nasce ma si diventa*. Le statistiche etniche in Francia o del ritorno della “razza”, che hanno offerto un’analisi attenta degli orientamenti giuridici e politici sul tema delle differenze, in area britannica e francese.

Le domande di fondo dell’intervento di Grillo nascono dalle sfide aperte della contemporaneità, che si trova impegnata a ridefinire i termini del rapporto fra diritti universali e diversità culturali. Nell’era della globalizzazione giuridica è possibile offrire risposte istituzionali non discriminatorie alla convivenza sociale delle differenze religiose e culturali? Quali sono le contraddizioni da affrontare quando le diversità culturali hanno la pretesa di intervenire sul modello giuridico dominante? Postulare la possibilità di un pluralismo legale non comporta il rischio di introdurre un principio discriminatorio, minando l’idea stessa dell’uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge?

L’antropologo ha discusso le questioni aperte dalla richiesta del riconoscimento della Shari’a all’interno del sistema giuridico britannico. Le pressioni delle comunità islamiche suscitano le preoccupazioni maggiori nell’opinione pubblica britannica. Dopo l’11 settembre e l’attentato alla metropolitana di Londra, i musulmani si sono avviati a incarnare l’alterità irriducibile agli occhi del mondo occidentale. La Shari’a, inoltre, evoca forme di punizione arcaica e di oppressione delle donne. Esistono tuttavia i casi regolati dal diritto civile, come il divorzio, che pongono alle comunità problemi di carattere formale più che etico e richiedono una soluzione pratica. La tendenza dei giudici britannici, analizzata da Grillo, è sempre quella pragmatica del compromesso. Come nel caso esemplare di Mr. Ghai, hindu ortodosso, che chiede di poter cremare all’aperto un suo congiunto, contrariamente a quanto disposto dalla legge inglese. Dopo un’attenta valutazione il giudice accorda il permesso, sulla base della considerazione che nella definizione giuridica di “luogo chiuso” non si fa menzione del tetto. Pertanto Mr. Ghai potrà soddisfare la sua esigenza rituale – che il fumo della cremazione salga verso il cielo – purché il luogo deputato sia chiuso sui quattro lati.

L’intervento di Jean-Loup Amselle affronta il tema della discriminazione in Francia, rivelando alcune affinità con la situazione italiana degli ultimi anni. Nella Francia del governo Sarkozy sono state avviate politiche istituzionali discriminatorie, tese ad affermare le idee di razza ed etnicità, con l’effetto di produrre una biologizzazione dei rapporti sociali.

La creazione di un ministero dell'Identità nazionale, dell'immigrazione e del co-sviluppo ha inteso imprimere una svolta restrittiva alle politiche sull'immigrazione. Dal momento che i ricongiungimenti familiari sono divenuti l'unica via legale all'immigrazione, il passo successivo è stata l'introduzione di un test del DNA per accertare l'effettiva parentela genetica dei richiedenti. L'introduzione di statistiche etniche, i censimenti della popolazione attraverso l'attribuzione di appartenenze etniche, segnalano che l'uso del derivativo "etnico" agisce come dispositivo di cancellazione del sociale. L'analisi critica di Amselle non si limita a quella che appare come una svolta politica di destra, volta ad accogliere le derive xenofobe delle frange più estreme. Il "rimpatrio" del postcolonial in Francia ha diffuso un atteggiamento di difesa delle differenze, contribuendo così a reificare nozioni come "razza", etnicità e l'esaltazione delle minoranze "visibili". Una preoccupante convergenza tra le posizioni radicali di destra e sinistra che – a parere di Amselle – si trovano ad alimentare, per ragioni opposte, un comune razzismo differenzialista.

Nel prosieguo del convegno si sono susseguiti numerosi interventi riuniti intorno a specifici aspetti del tema generale.

Vittorio Cotesta ha introdotto e coordinato la sezione dedicata a "Conflitti urbani, pratiche normative e altre discriminazioni istituzionali"; Fiorella Giacalone quella su "Islamofobia, attivismo migrante e seconde generazioni; Lello Mazzacane quella su "Discriminazioni identitarie, transizioni e territori; Francesco Pompeo (in sostituzione di Laura Faranda) quella su "Generi discrimina(n)ti"; Francesco Faeta quella su "Vecchie e nuove costruzioni delle 'razze'"; Patrizia Resta quella su "Luoghi, prospettive e contraddizioni della lotta alle discriminazioni"; Gianfranca Ranisio, infine, quella su "Immagini, discriminazioni e rielaborazioni identitarie".

Non è qui possibile fornire un resoconto puntuale della qualità degli interventi dei numerosissimi partecipanti al convegno. Farò un'eccezione per segnalare la presenza di Amara Lakhous, scrittore di origine algerina, divenuto noto con il romanzo *Scontro di civiltà per un ascensore a piazza Vittorio*. Più che un intervento, la sua è stata una vera e propria performance, in cui ha ribadito che gli italiani sono più razzisti di quanto non si immagini e che, pur avendo studiato antropologia in Italia, ha preferito scrivere romanzi: perché la letteratura spiega gli "intrighi umani" meglio dell'antropologia.

“Medical Pluralism: Techniques,  
Politics, Institutions”:  
First Medical Anthropology  
Network Conference of EASA  
Rome, 7-10 September 2011

*Roberta Raffaetà*  
*Università degli Studi di Trento*

*Giulia Zanini*  
*European University Institute*

Una calda Roma di fine estate ha ospitato circa centoventi antropologi venuti da tutto il mondo per partecipare alla prima conferenza del Medical Anthropology Network dell'EASA (European Association of Social Anthropologists). La conferenza, organizzata da Pino Schirripa (Sapienza Università di Roma) e Viola Hörbst (ISCTE-IUL Instituto Universitário de Lisboa), ha avuto come tema il pluralismo medico: “Medical Pluralism: Techniques, Politics, Institutions”, articolato in sedici panel. La conferenza è stata introdotta da due *keynote*. La prima, tenuta da Tullio Seppilli<sup>1</sup> – presidente della SIAM (Società italiana di antropologia medica) – è servita per definire il “campo” della conferenza: Seppilli ha illustrato l'evoluzione storica del pluralismo medico in Italia e la sua situazione attuale. Poi, Anita Hardon – presidentessa del Medical Anthropology Network di EASA – ha introdotto e discusso criticamente la nozione di pluralismo medico.

Seppilli ha illustrato come, a partire dalla metà degli anni Cinquanta del xx secolo, l'antropologia italiana abbia prodotto un ricco materiale etnografico riguardante le medicine popolari, percepite come “subalterne” rispetto alla biomedicina. Nel corso della seconda metà del xx secolo una serie di fattori (i processi di globalizzazione, l'incremento di malattie degenerative, la frammentazione specialistica della biomedicina, la modificazione del rapporto medico-paziente, la burocratizzazione e tecnologizzazione della cura) hanno contribuito a rendere il panorama medico italiano più sfumato e diversificato. Seppilli afferma, però, che l'organizzazione

del pluralismo nel panorama medico italiano è inadeguata e frammentata. La legge nazionale che regola le varie forme terapeutiche è ferma in Parlamento e i parametri in base ai quali le varie medicine vengono riconosciute legalmente sono bio-centrici e inadatti a cogliere la complessità inerente all'esperienza di malattia. Seppilli denuncia come, in assenza di un'istituzionalizzazione competente e sistemica di varie forme di cura, tutta una serie di problemi (clinici, organizzativi, legali e educativi) rimangano irrisolti; conclude infine il suo intervento sottolineando la sostanziale convergenza epistemologica tra l'antropologia medica e la biomedicina: entrambe si basano su un modo di pensare scientifico e, per questo, sono complementari l'una all'altra. L'antropologia può contribuire ad accrescere il livello di scientificità della biomedicina, dato che quest'ultima "pecca" di scientificità, spesso tralasciando l'influenza che i fattori soggettivi, storici e culturali hanno sullo stato di malattia. L'antropologia può bilanciare l'omissione di questi importanti fattori e aiutare ad identificare le giuste priorità per la clinica e per la ricerca.

Nel secondo intervento, Anita Hardon ha discusso la nozione di pluralismo medico ripercorrendo le sue ricerche sulla percezione locale di vari farmaci in diverse parti del mondo. Hardon ha offerto una breve storia dei principali approcci teorici al fenomeno del pluralismo medico e spiegato che, inizialmente, le varie interpretazioni enfatizzavano gli elementi di discontinuità e differenza tra le cosiddette diverse tradizioni mediche. In una fase successiva, si è cercato di far emergere le zone di contiguità e di armonia all'interno di un panorama medico differenziato. Secondo Hardon negli ultimi anni sta tornando la tendenza a sottolineare le zone di conflitto, a scapito dell'identificazione di come diverse modalità di cura entrino in relazione. Anita Hardon ha fornito degli esempi concreti di come quest'ultima possibilità si possa realizzare e mostrato come i farmaci siano dei "mediatori inventivi" che spesso combinano aspetti tradizionali con significati nuovi. I farmaci sono oggetti complessi e ciò è inerente alla loro natura dal momento che rispondono a diverse esigenze, non solo fisiologiche, ma anche simboliche e sociali. La multivocalità del farmaco è sfruttata sempre più dai processi di mercificazione della salute. Hardon ha concluso il suo intervento ricordando che l'accesso ai farmaci è sempre facilitato da qualcuno. Con questa osservazione finale incoraggia lo sviluppo di ricerche future che esplorino che tipo di formazioni sociali (*social forms*) accompagnano tanto i farmaci quanto gli interventi di cura, andando ad esplorare le interazioni multiple tra attori e risorse, che si vengono a creare all'interno, e oltre, l'orizzonte di spazi locali.

Nei giorni seguenti la conferenza è stata caratterizzata dalla presentazione di sedici panel. In particolare, nel panel 12, intitolato *Medical pluralism and the plurality of the sciences*, si è tracciata una cornice teorica



all'intero incontro, attraverso la discussione del concetto di pluralismo medico da un punto di vista epistemologico, con l'invito a superare le dicotomie tipiche del discorso moderno (modernità-tradizione, globale-locale, egemonia-subordinazione, scienza-magia) e bilanciare l'egemonia dei paradigmi biomedici.

Gli altri panel possono essere suddivisi in tre grandi gruppi. I panel appartenenti al primo gruppo (panel numero 1, 2, 3, 4, 5, 11) sono stati organizzati attorno alla localizzazione geografica dei contributi. La presentazione di *case studies* dall'Africa, dall'Asia e dall'America Latina ha permesso di discutere l'importanza della globalizzazione, della migrazione e del transnazionalismo nelle conoscenze e pratiche mediche locali. Nei panel appartenenti al secondo gruppo (numero 6, 7, 8, 9, 10), si è cercato di analizzare quali forme sociali e quali ontologie affiorino, informino e derivino dai servizi di salute pubblici e come i medicinali circolino all'interno, attraverso e fuori da questo contesto. L'ultimo gruppo riunisce i contributi che si sono focalizzati su temi specifici quali la malattia mentale, l'invalidità (panel 13 e 14) e la salute materna, sessuale e riproduttiva (panel 15 e 16).

L'ultimo giorno della conferenza gli organizzatori di tutti i panel si sono riuniti con il compito di comparare le questioni fondamentali emerse in ciascun panel. A causa della varietà e della diversità dei temi trattati e delle prospettive adottate, il compito non si è rivelato scontato. Questo incontro collegiale è stato una buona occasione per rendere espliciti molti livelli d'analisi, evidenziando le potenzialità delle etnografie sul pluralismo medico e invocando un'analisi più sistematica e comprensiva di diversi *case studies*, campi etnografici, strutture sanitarie e approcci teorici. Nel corso dell'assemblea generale conclusiva, moderata da René Gerrits dell'Università di Amsterdam, si è cercato di rintracciare i percorsi di ricerca non ancora del tutto compresi o adeguatamente esplorati, incoraggiando così nuove indagini riguardanti il pluralismo medico. I filoni di ricerca individuati possono essere riassunti attraverso una serie di opposizioni binarie:

*Livello micro vs macro*: il pluralismo medico è un fenomeno diffuso e complesso. Una certa confusione può sorgere quando si usa lo stesso termine per fare riferimento a fenomeni diversi. Svitati livelli d'analisi (sistema sanitario nazionale, professioni, pazienti, pratiche, soggettività ecc.) e le loro interazioni possono essere resi più espliciti se le ricerche includono un'esplorazione di come la cura è organizzata e distribuita a livello macro.

*Legittimazione vs contestazione*: gli studi condotti in vari contesti di pluralismo medico possono mettere in luce come i medicinali vengano legittimati all'interno di determinate reti di potere o come siano, invece,

contestati. Una maggiore attenzione a quest'ultimo aspetto è auspicabile, esplorando, per esempio, come la contestazione venga espressa attraverso strumenti meno convenzionali quali l'arte e quale sia il ruolo delle emozioni in questi processi. Questi aspetti, se presi in considerazione più scrupolosamente, potrebbero rivelare scenari inediti.

*Materialità vs relazioni*: molti contributi hanno evidenziato come la cura è sia materiale che relazionale. Ricerche future potrebbero arricchire la comprensione della cura come una forma socio-tecnica di interazione.

*Situato vs transnazionale*: il ruolo dello spazio in situazioni di pluralismo medico è stato evidenziato in molte presentazioni. La migrazione di persone, idee, conoscenze, competenze, pratiche, tecnologie e agenti patogeni porta a concepire lo spazio come una dimensione transnazionale e veicola le nozioni di flusso, processo e ibridità. Allo stesso tempo, la ricerca antropologica si pone in maniera critica di fronte alla situazionalità e localizzazione di pratiche mediche plurali e alla necessità di rilevare se tali flussi, descritti in una dimensione locale, abbiano come conseguenza un'ulteriore chiusura, invece che un'ibridazione di significati e pratiche.

*Sapere vs pratica*: il sapere medico ha provato di non poter rispondere in maniera soddisfacente, se preso singolarmente, alle complessità prodotte dalle situazioni di malattia. Molte presentazioni hanno sottolineato il bisogno di superare l'analisi del sapere per indagare come l'efficacia venga messa in pratica. In che modo venga misurata l'efficacia e che cosa significhi "pratica" in un contesto di cura sono alcuni tra i tanti interrogativi che richiedono un approfondimento.

Nel complesso, la conferenza ha rappresentato una grande opportunità per gli accademici europei interessati all'antropologia medica di incontrarsi, scambiare idee ed esperienze e discutere dello stato dell'arte della disciplina attraverso l'analisi, nello specifico, del concetto di pluralismo medico. L'assistenza efficiente e partecipe dello staff della Sapienza Università di Roma ha reso l'esperienza particolarmente piacevole e l'attesa di un prossimo, altrettanto fruttuoso, incontro, appare ricca di stimoli.

## Note

1. Il discorso è stato letto da Alessandro Lupo, vice-presidente della SIAM, vista l'impossibilità per Seppilli di esser fisicamente presente.

## *Norme redazionali*

*L'UOMO SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO* (ISSN 1125-5862) accetta articoli scritti in italiano, inglese, francese e spagnolo. Gli articoli accettati dalla Redazione saranno inviati in lettura a due referees anonimi e potranno essere pubblicati nella stesura definitiva solo dopo il parere positivo dei referees.

Il testo va consegnato in formato elettronico, possibilmente in Microsoft Word (per chi usa Macintosh, inviare il documento in formato .rtf). Il testo inviato sarà considerato definitivo e la redazione interverrà solo sugli aspetti formali, riguardanti l'omogeneizzazione e l'impaginazione dei testi.

Il testo comprensivo della bibliografia, delle note e di eventuali didascalie non deve superare le 25 cartelle da 2.000 battute (50.000 caratteri spazi inclusi, calcolati con la funzione "conteggio parole").

*Titolo, autore ecc.*

Il titolo del saggio sarà centrato. Nome e cognome dell'autore, scritti per esteso in corsivo, vanno allineati a destra dopo il titolo. Nel corpo del testo i titoli dei paragrafi saranno posti in neretto e centrati. La bibliografia va posta alla fine del contributo secondo le norme indicate di seguito.

*Abstract*

Il testo va accompagnato da un riassunto di 250 parole in versione italiana ed inglese.

*Carattere*

Times New Roman, corpo 12, interlinea semplice. Per eventuali citazioni estese, separate dal testo, usare la dimensione inferiore (Times New Roman 10).

*Formato carattere*

Normale: per tutto il testo.

Neretto: usare solo per i paragrafi.

Corsivo: usare per parole e locuzioni in lingua straniera (tranne per i nomi delle istituzioni e per quelle entrate nell'uso quotidiano), titoli di opere.

Sottolineato: non ammesso.

*Citazioni*

Le citazioni brevi (non oltre due righe) vanno inserite nel testo tra i cosiddetti caporali: es. «...».

Le citazioni estese (di oltre tre righe) vanno separate dal testo e poste in corpo inferiore (Times New Roman 10). Alla fine, tra parentesi, indicare la fonte; es.: (Signorini 1979: 33).

*Numeri, date e datazioni*

I numeri dall'uno al dieci, in contesti discorsivi, possono essere espressi in lettere, purché non legati a unità di misura. Quelli successivi vanno espressi in numeri arabi, che saranno puntati se composti da quattro o più cifre (es.: tre individui, 300, 5.760, 10.000).

Decenni e secoli vanno con l'iniziale maiuscola (es.: gli anni Ottanta, nel Novecento), oppure in numeri romani in maiuscoletto (es.: il XVIII secolo). Le date hanno numero arabo per il giorno, il mese con iniziale minuscola, l'anno in cifre arabe (es.: 22 febbraio 1977).

*Nomi e indicatori geografici; etnonimi*

Fatta eccezione per i corsi d'acqua, per i nomi geografici composti da due o più elementi il primo va scritto con l'iniziale maiuscola (es.: Lago Maggiore, Golfo del Messico, Mar Mediterraneo, Valle di Oaxaca; ma valle del Liri).

Utilizzare la lettera iniziale minuscola per gli indicatori geografici e toponomastici (es.: a settentrione, via, piazza ecc.), così come per i punti cardinali, se scritti per esteso; questi ultimi prendono la maiuscola in caso di abbreviazione alla sola lettera iniziale (es.: sud, nord; ma S, O, NE).

Se usati come sostantivi, gli etnonimi vogliono l'iniziale maiuscola (es.: i Maya, i Nahua, i Maori, gli Spagnoli); altrimenti, se aggettivi, vogliono la minuscola (es.: una donna zapoteca, un villaggio tarasco).

*Note, Rimandi bibliografici e Bibliografia*

Le note avranno una numerazione progressiva; ogni nota è richiamata da un numero in esponente ed ha inizio con un numero seguito da punto (senza parentesi). Si raccomanda di non utilizzare le note per i semplici riferimenti bibliografici alle fonti, che potranno invece essere direttamente indicati nel testo, es. (1).

I rinvii bibliografici non vanno inseriti nelle note, salvo quelli a testi non direttamente consultati; es.: Seler, E. 1902-1923, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 voll., Berlin, A. Asher, vol. 3, p. 276; cit. in López Austin (1984: 267). Tutti gli altri riferimenti vanno inseriti nel testo, tra parentesi tonde, in forma abbreviata secondo il sistema anglosassone, con l'indicazione del cognome dell'autore (ed eventualmente l'iniziale del nome, in caso di più autori con lo stesso cognome) seguito dall'anno di pubblicazione dell'opera e il numero di pagina preceduto da due punti (nel caso di più pagine, queste devono essere indicate per esteso); es.: (Lévi-Strauss 1949: 44; Simonicca 2006: 37-41). Nel caso di due o più titoli dello stesso autore con il medesimo anno di edizione, dopo la data va aggiunta la lettera a, b, c ecc. in tondo, senza interposizione di spazio; es.: (Sobrero 1996a, 1996b: 678, 1996c: 33-52). Nel caso di opere pubblicate da due o tre autori, i nomi vanno separati dalla virgola (es.: López Austin, López Luján 2009). Nel caso di rinvii a più opere all'interno dello stesso riferimento, i singoli rimandi saranno separati dal punto e virgola. I testi saranno citati in ordine cronologico crescente e, qualora le opere avessero lo stesso anno di edizione, in ordine alfabetico secondo il cognome dell'autore.

Lo scioglimento dei rinvii bibliografici avverrà nella bibliografia, inserita alla fine del testo. I riferimenti bibliografici saranno elencati in ordine alfabetico-cronologico. Accanto alla data di pubblicazione dell'edizione consultata (che verrà utilizzata per i rimandi nel testo), indicare tra parentesi tonde l'eventuale data di prima pubblicazione. Seguono alcuni esempi:

Monografia, un solo autore	Cognome, N. anno. <i>Titolo completo</i> . Luogo di pubblicazione: Editore. Es.: Gombrich, E. A. 1973. <i>Symbolic images</i> . Londra: Phaidon.
Monografia, due o tre autori	Cognome, N., Cognome, N. & N. Cognome anno. <i>Titolo completo</i> . Luogo di pubblicazione: Editore. Es.: López Austin, A. & L. López Luján 1996. <i>El pasado indígena</i> . México: Fideicomiso Historia de las Américas - Fondo de Cultura Económica.
Autore ignoto o senza autore	Iniziare direttamente con il titolo, continuando con gli altri dati. Es.: <i>Relación de Michoacán</i> 2002, a cura di L. Cabrero Fernández. Madrid: DASTIN.

Articoli in riviste	<p>Cognome, N. anno. Titolo. <i>Rivista</i>, volume, numero: pagine.</p> <p>Es.: Horton, R. 1960. A definition of religion and its uses. <i>Journal of the Royal Anthropological Institute</i>, 90: 201-206.</p>
Articoli in libri collettanei	<p>Cognome, N. anno. "Titolo", in <i>Titolo dell'opera</i>, a cura di N. Cognome, pp. xx-yy. Luogo di pubblicazione: Editore.</p> <p>Es.: Geertz, C. 1964. "Ideology as a cultural system", in <i>Ideology and discontent</i>, a cura di D. Apter, pp. 52-72. New York: Free Press of Glencoe</p>
Fonti sitografiche (tra parentesi uncinata <...>, seguite dal giorno di consultazione tra parentesi quadre)	<p>Es: Pérez Pérez, M. 2001. Los desafíos de la Teología indígena. <i>Umbrales</i>, 116. &lt;<a href="http://www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html">http://www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html</a>&gt;, [12/5/2011]</p>



