

A PROPOSITO DELLA «INVENZIONE DELLA TRADIZIONE»

David Bidussa

Premessa. In uno dei suoi ultimi scritti Hobsbawm distingue tra chiedersi che cosa sia accaduto nella storia, quando e perché, e chiedersi «che cosa ne pensa o ne pensava la gente», identificando questa seconda domanda come il luogo d'origine di chi si occupi di storia orale, ovvero di chi indaga intorno alla memoria storica. E precisa:

Lo studio della memoria storica fondamentalmente non riguarda il passato, ma lo sguardo retrospettivo su di esso da parte di un presente successivo. *The Morbid Age* di Richard Overy utilizza un altro approccio, meno diretto al tessuto emotivo del passato: la difficile opera di scavo delle reazioni popolari *contemporanee* a ciò che stava accadendo nelle vite delle persone e attorno ad esse – si potrebbe definire la *mood music* della storia¹.

Credo che sia essenziale fare attenzione alla parola «contemporanee» che Hobsbawm giustamente corsiva, ma anche correlarla alla prima parte dove egli si riferisce al concetto di «invenzione della tradizione». Un concetto che ha un ruolo di rilievo nella sua riflessione. Le pagine che seguono provano a darne conto e si dividono in tre parti: nella prima, tenterò di enucleare, utilizzando come fonte esclusivamente i due testi che Hobsbawm presenta nel volume diretto con Terence Ranger², gli elementi essenziali della sua proposta; nella seconda ne tratterò sia la genealogia sia la permanenza nella sua produzione storiografica; nella terza tenterò di illustrare brevemente quali temi o riflessioni sollecitino quelle pagine.

¹ E.J. Hobsbawm, *Preoccuparsi del futuro* (2009), in Id., *La fine della cultura. Saggio su un secolo in crisi di identità*, Milano, Rizzoli, 2013, p. 169. I corsivi sono di Hobsbawm. La monografia di Overy che Hobsbawm analizza è *The Morbid Age. Britain between the Wars*, London, Allen Lane, 2009.

² I testi a cui mi riferisco sono *Come si inventa una tradizione. Introduzione e Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914*, in *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. Hobsbawm e T. Ranger, Torino, Einaudi, 1987, pp. 3-17 e 253-295. Fino a diversa indicazione i numeri in cifra araba tra parentesi tonda inseriti nel testo si riferiscono a questi due saggi.

Invenzione della tradizione. Commemorando Hobsbawm, Jürgen Kocka ha sottolineato come egli sia stato lo storico che più di ogni altro nel Novecento ha contribuito a riorientare la storia sociale, da disciplina specifica della storia a storia della società, e che ci sia riuscito senza avere una vocazione teoretica, anzi volendo accuratamente evitarla e avendone timore³. Una consapevolezza che Hobsbawm esprime esplicitamente all'inizio degli anni Novanta, quando scrive:

La storia è la materia prima per le ideologie nazionalistiche, etniche o fondamentaliste, così come i papaveri sono la materia prima per la produzione dell'eroina. In quelle ideologie il passato è un elemento essenziale, forse l'elemento essenziale. Se non c'è a disposizione un passato confacente, si può sempre inventarlo. Infatti è nella natura delle cose che il passato non sia mai pienamente conforme ai desideri di siffatti ideologi, perché il fenomeno che tali ideologie pretendono di giustificare non è antico né eterno, ma è una novità storica. Il passato serve a legittimare. Il passato conferisce uno sfondo più glorioso al presente che, in se stesso, non ha molto di cui fare sfoggio⁴.

L'«invenzione della tradizione» è una categoria che corrisponde a una visione precisa più che della storia, del suo uso politico e ha un tratto performativo: giustifica o dà fondamento ad atti, sia dal punto di vista cognitivo, sia da quello motivazionale⁵.

Hobsbawm formula il concetto di «invenzione della tradizione», avendo chiara una precisa indicazione di Herder, ovvero che gli esseri umani non sono influenzati dall'ambiente in cui vivono o dalle cose che ereditano, ma dalle tradizioni cui si riferiscono o a quelle che riconoscono come tali⁶.

«Le “tradizioni” che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un'origine piuttosto recente, e talvolta sono inventate di sana pianta» (p. 3). È la conclusione della frase di apertura di *Come si inventa una tradizione*. Subito dopo precisa: «Il termine “tradizione inventata” è usato in un senso generico e tuttavia non impreciso. In esso rientrano tanto le “tradizioni” effettivamente inventate quanto quelle emerse in modo meno facilmente ricostruibile nell'arco di un periodo breve e ben identificabile – un paio d'anni, magari – e che

³ Cfr. J. Kocka, *Eric J. Hobsbawm (1917-2012)*, in «International Review of Social History», LVIII, 2013, n. 1, pp. 1-8. Il riferimento è al saggio di Hobsbawm *Dalla storia sociale alla storia della società*, in «Quaderni storici», VIII, 1973, n. 22, pp. 49-86.

⁴ E.J. Hobsbawm, *Dentro e fuori la storia* (1992), in Id., *De Historia*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 17. Il corsivo è nel testo.

⁵ In altre parole nella tradizione individuiamo un tratto che ripetiamo, o meglio quel tratto che ripetiamo lo denominiamo tradizione dandogli così legittimità; in quella cosa che denominiamo tradizione inseriamo emozioni, meccanismi di decisione, ovvero modi di agire a cui diamo un fondamento nel tempo passato presentandoli così come propri della nostra personalità o del nostro gruppo di appartenenza.

⁶ Cfr. J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Libro IX, § 1 (Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 155 sgg.).

si sono imposte con grande rapidità» (*ibidem*)⁷. Poi così definisce il concetto che intende introdurre:

Per «tradizione inventata» si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato. [...] Comunque sia, laddove si dà un riferimento a un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni «inventare» il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria. È appunto il contrasto tra il cambiamento e l'innovazione costanti del mondo moderno e il tentativo di attribuire a qualche aspetto almeno della sua vita sociale una struttura immobile e immutabile ciò che rende tanto interessante, agli occhi dello storico degli ultimi due secoli, il problema dell'«invenzione della tradizione» (pp. 3-4).

Il carattere fittizio della continuità rispetto al passato, scrive Hobsbawm, accentua il carattere d'invenzione della tradizione distinguendola dalla consuetudine. Ciò soprattutto in relazione a due aspetti.

1) Il rapporto tra rito e mito, anzi tra atti che trasmettono contenuti fino a far vivere un processo d'identificazione al soggetto che coinvolgono e la macchina culturale che produce quegli stessi contenuti. Un processo già individuato da Émile Durkheim e che Hobsbawm riprende e riformula. In parte anche rivedendo se stesso. Per Durkheim, infatti, l'istanza rituale è funzionale alla ricomposizione dei legami di appartenenza e di solidarietà all'interno di un gruppo, ragion per cui la solidarietà si produce tra gente che agisce insieme, non dalla gente che pensa insieme⁸.

2) Ciò che Hobsbawm include nella «tradizione inventata» non riguarda solo la ritualità, ma anche i processi di convinzione. Il rito non sarebbe di per sé sufficiente a perpetuare i sentimenti di appartenenza già attivo all'interno delle società tradizionali. In una società di massa occorre essere comunità⁹. In questo caso le procedure e le ritualità che indicano l'appartenenza a uno stesso gruppo di tutti gli attori coinvolti devono testimoniare di «pensare la stessa cosa». La ritualità, le procedure, le forme dell'agire sociale devono allora

⁷ È una questione che con quarant'anni di anticipo aveva posto G. Scholem nel suo saggio *Stella di David. Storia di un simbolo* (pubblicato in ebraico nel 1948, Luaach Ha-Aretz, 1948, pp. 148-163, ora proposto con lo stesso titolo da Giuntina).

⁸ Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1982, pp. 448-449.

⁹ Ovvero in una società in cui politica è fondata e prodotta dalla necessità di produrre la «nazionalizzazione delle masse», direbbe Mosse. Non è questo forse il tema vero del saggio di Hobsbawm sulle tradizioni in Europa tra 1870 e 1914?

riconoscersi non piú tanto, comunque non piú solo, su un consenso sociale (che esprime un legame di solidarietà) bensí su uno *culturale* che esprime un vincolo di convinzione.

Hobsbawm descrive con acutezza il fenomeno della tradizione inventata nel movimento operaio e socialista tra ultimo quarto dell'Ottocento e prima guerra mondiale. Le osservazioni che egli rileva a proposito della formazione del Primo maggio (pp. 272 sgg.) saranno fondamentali nei progetti di ricerca che, nel corso degli anni Ottanta, hanno per tema la storia internazionale del Primo maggio (fino allora ferma alla grande monografia, imprescindibile, ma certamente superata, di Maurice Dommanget) un profilo che consentirà una lettura aggiornata della storia culturale delle classi operaie e dei processi sociali e dei percorsi culturali che avvengono nel mondo del lavoro¹⁰.

Un altro campo d'indagine che Hobsbawm indica e che ha rappresentato un'innovazione nella ricerca storica è la storia della pratica sportiva in relazione alla storia delle ideologie e dei nazionalismi politici, un profilo di ricerca aperto da Mosse nei suoi saggi sulle culture del nazionalismo¹¹.

Di quella sollecitazione, tuttavia, tralascia alcuni aspetti, a mio avviso, non meno essenziali dal punto di vista di un'indagine sulla «tradizione inventata» e che riguardano sia la storia sociale della pratica sportiva sia la statuaria celebrativa. Il tema è l'estetizzazione del corpo, che Hobsbawm affronta marginalmente. Per esempio quando riflette sull'immagine dell'uomo e della donna nell'iconografia socialista egli accenna ad alcuni temi, tuttavia senza soffermarsi con la rilevanza che altri storici, il cui progetto di ricerca per molti aspetti è prossimo al suo, invece affrontano con sistematicità e insistenza¹².

¹⁰ Anche limitatamente al panorama storiografico italiano penso alle ricerche avviate a metà degli anni Ottanta dalla Fondazione Giacomo Brodolini e coordinate da Andrea Panaccione sulla storia internazionale del Primo maggio. Il riferimento a Dommanget è al suo *Histoire du Premier mai*, Paris, Société universitaire d'éditions et de librairie, 1953.

¹¹ Il riferimento è sia a *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1975 (ed. or. 1974), sia a *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma-Bari, Laterza, 1982 (ed. or. 1980).

¹² Penso, ad esempio, alle ricerche che tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta Michel Winock propone sulla statuomania nella Francia di Vichy e al tema di Giovanna d'Arco nell'immaginario politico e culturale della destra francese del Novecento (in funzione nazionalista e soprattutto antinglese, un tratto fortissimo nella cultura della Francia *vichissois*), ma anche trasversale sull'asse destra-sinistra, nonché alle ricerche proposte da George Mosse, oltretutto sulla statuomania, sulla cultura e sull'immagine del maschio, che l'autore avvia con *Sessualità e nazionalismo*, prosegue con *Le Guerre mondiali dalla tragedia al mito dei caduti* (rispettivamente, Roma-Bari, Laterza, 1984 e 1990) e poi chiude con *L'immagine dell'uomo* (Torino, Einaudi, 1997). Un silenzio, quello di Hobsbawm, che peraltro si fonda su una divergenza in merito proprio al concetto di «invenzione della tradizione». Cfr. D. Aramini, *La scomparsa e l'eredità di un grande storico*, in *Sulle orme di George L. Mosse*, a cura di L. Benadusi e G. Caravale, Roma, Carocci, 2012, pp. 108 sgg.

Osserva Hobsbawm come questa dimensione ricostruita del passato in funzione dell'agire nel presente abbia due aspetti: da una parte i processi di modernizzazione di realtà sociali e politiche che rivedono profondamente i propri legami con la tradizione; dall'altra il ruolo sociale e culturale dello storico che osserva quegli stessi processi. In entrambi i casi, l'analisi che Hobsbawm propone presenta dei vuoti. Hobsbawm ha una visione molto rigida di alcuni processi di modernizzazione in atto tra Ottocento e Novecento¹³; contemporaneamente trascura la riflessione sul ruolo pubblico dello storico e sulle forme della narrazione in storiografia che sono avanzate tra fine anni Settanta e inizio anni Ottanta.

Molto rapidamente sulla prima questione. Hobsbawm ricorda come solo il Giappone sia l'unico esempio in cui gli sembra che si sia prodotta congiunzione tra mantenimento della tradizione e modernizzazione nel processo d'invenzione della tradizione (pp. 255-256)¹⁴. Due i contesti nazionali su cui misurarla: la Francia e la Germania. A mio avviso non solo la Terza Repubblica francese (pp. 253-254) sia rispetto ai processi di nazionalizzazione delle masse contadine rappresenta un caso più complicato rispetto al modello che Hobsbawm presenta¹⁵, ma anche l'analisi della Francia di Vichy ha ormai assunto già dall'inizio degli anni Settanta la categoria di modernizzazione¹⁶.

¹³ Per esempio legge la storia della Francia tra Ottocento e Novecento trascurando molti particolari e sottovalutando la proposta storiografica di Maurice Agulhon in merito alle forme di sociabilità e al processo di «invenzione» della democrazia che ha il suo momento fondativo nell'esperienza del '48 francese. Su Maurice Agulhon, e in particolare sul suo saggio *Politics, Images and Symbols in Post-revolutionary France* (in S. Wilentz, ed., *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, Philadelphia, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 177-205), si veda M. Ridolfi, *Alle origini della democrazia europea*, in «Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli», XXXIX, 2003, pp. XXXV-XXXVI.

¹⁴ A mio avviso qui Hobsbawm propone un'analisi eccessivamente ristretta di modernizzazione e tradizione come non ha mancato di sottolineare Franco Gatti. Cfr. T. Mason, A. Triulzi, F. Gatti e I. Cervelli, *L'invenzione della tradizione*, in «Passato e presente», VI, 1987, n. 14-15, pp. 26-29.

¹⁵ La lettura del rapporto città-campagna che Hobsbawm propone tiene conto essenzialmente solo della grande monografia di Eugen Weber, *Da contadini a Francesi*, Bologna, il Mulino, 1989, mentre trascura tutta l'analisi che già negli anni Settanta vede impegnato Zeev Sternhell intorno alle ideologie della destra e alla formulazione della categoria di «destra rivoluzionaria» in cui uno dei nodi è dato appunto dalla rilettura del passato.

¹⁶ Un percorso di indagine storiografica che ha il suo momento di massima espansione tra anni Ottanta e Novanta ma le cui premesse culturali e di formazione di una generazione di nuovi storici che segnano la storiografia francese sono già tutte manifeste negli anni Settanta a partire dalle reazioni nella storiografia francese alla pubblicazione della monografia di R. Paxton, *Vichy France. Old guard and new order. 1940-1944*, New York, Columbia University Press, 1972. Cfr. D. Peschanski, *La Francia di Vichy o la Francia sotto Vichy? Sguardi di storiografia*, in «Ricerche di storia politica», VIII, 1993, pp. 75-82.

Lo stesso fenomeno riguarda la lettura del processo di nazionalizzazione delle masse nella Germania guglielmina. Un processo, scrive Hobsbawm alla cui base sta l'idea di nemico, esterno, ma soprattutto interno (p. 268).

Hobsbawm allude qui a due tipi di questioni ma non li tratta dettagliatamente: da una parte la questione della socialdemocrazia tedesca. Più precisamente il fatto che a lungo il movimento socialista è considerato l'antinazione, dato che segna profondamente gli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento nella storia sociale e culturale della Germania¹⁷. Dall'altra riprende alcune delle questioni sottolineate da Mosse all'inizio del suo studio sulle origini della Germania nazista¹⁸. Ma legge solo le ideologie mentre trascura il linguaggio politico della destra tedesca in quegli anni e, in particolare, il peso specifico che ha la letteratura popolare nella costruzione di quel linguaggio¹⁹.

Considero ora la questione del ruolo pubblico dello storico. Perché, si chiede Hobsbawm, dovremo occuparci di questi fenomeni? Perché la «tradizione inventata» è una risorsa per l'indagine storica? Due le risposte che si dà Hobsbawm. Da una parte, afferma Hobsbawm, i fenomeni di cui tratta costituiscono «importanti sintomi, e quindi indicatori, di problemi che forse non riusciremmo a riconoscere altrimenti, e di sviluppi che altrimenti risulterebbero difficili da identificare e datare (p. 15). Dall'altra quei fenomeni sono propri del mestiere dello storico perché essi «gettano una luce considerevole sul rapporto dell'uomo col passato», perché «tutte le tradizioni inventate, laddove è possibile, ricorrono alla storia come legittimazione dell'azione e cemento della coesione di gruppo» (*ibidem*).

Indubbiamente. Ma chiediamoci: attraverso quale processo di costruzione? Ovvero come si struttura la narrazione storica per fare in modo che si dia quella trasformazione? Questo è un tema Hobsbawm non affronta perché ha un rapporto freddo con la questione delle procedure narrative in storiografia.

¹⁷ Su questo aspetto giustamente insiste Innocenzo Cervelli nella discussione proposta da «Passato e presente». Cfr. Mason, Triulzi, Gatti, Cervelli, *L'invenzione della tradizione*, cit., pp. 31-34.

¹⁸ Tra l'altro intuisce le linee del processo di costruzione dell'identità nazionale come per esempio lo inquadra Heinrich von Treischke che tra il 1879 e il 1881 sottolinea un'analisi del mondo ebraico come processo invasivo della Germania, e dunque perdita dei tratti originari dell'identità tedesca. Cfr. H. von Treischke, *Unsere Aussichten*, in «Preussische Jahrbücher», XLIV, 1879, pp. 559-576; Id., *Ein Wort unser Judentum*, Berlin, Reimer, 1881. Il testo di Mosse a cui faccio riferimento è il suo *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, il Saggiatore, 1968 (ed. or. 1964).

¹⁹ Un processo che non sfugge a Mosse che lo propone all'attenzione della ricerca storica già in un suo contributo del 1957. Cfr. G.L. Mosse, *L'immagine dell'ebreo nella letteratura tedesca: Felix Dahn e Gustav Freytag*, in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze, Giuntina, 1991, pp. 205-219. Più recentemente su questo tema G. Aly, *Perché i tedeschi, perché gli ebrei? Uguaglianza, invidia e odio razziale. 1800-1933*, Torino, Einaudi, 2013 (ed. or. 2011).

O meglio sovrappone quella questione al tema della storiografia narrativa verso la quale nutre molte diffidenze perché gli appare fondata su una presunta contrapposizione tra indagine d'ambiente e ricostruzione delle strutture profonde, mentre a suo avviso lo studio di «situazione» è significativo se esso «incorpora ed esemplifica la struttura stratificata di una società in cui si esprime l'idea delle complessità e delle interconnessioni della storia reale, più che lo studio della struttura in sé»²⁰.

L'«invenzione della tradizione» gli appare perciò un campo d'indagine in cui ciò che è chiamato in causa è il processo di costruzione di qualcosa che si presenta come compatto, definito, coeso, pur nascondendo un processo che è anche il risultato di profondi conflitti e soprattutto l'esatto opposto di ciò che dichiara di essere: un prodotto del e nel processo storico ovvero qualcosa che è un *risultato*, mentre presenta se stesso come un *dato*. «Al di là delle continuità storiche – scrive alla fine di *Come si inventa una tradizione* – o di altro genere inglobate nei concetti moderni di “Francia” e “francesi” – che nessuno si azzarderebbe a negare – questi stessi concetti contengono inevitabilmente in sé una componente costruita o “inventata”» (pp. 16-17)²¹.

Aspetto che significativamente ripropone la vicinanza, ma non la consonanza, a Ernst Gellner, nonostante invece molti si siano convinti del contrario²², quando scrive che «il fiammingo che s'insegna oggi in Belgio non è quello che parlavano le mamme e le nonne di Fiandra coi loro bambini: in poche parole, è una “madrelingua” in senso metaforico, non letterale» (p. 16). Un'osservazione che Gellner ripropone all'inizio degli anni Novanta quando riflette sul fondamentalismo religioso come ideologia della continuità con la tradizione, mentre ne segna radicalmente la rottura.

Per Gellner, infatti, il fondamentalismo non è decodificabile dal codice normativo cui dichiara di aderire e dunque non è analizzabile né come ortodossia corazzata dagli strumenti della modernità (fede+*techné*), né come un generico atteggiamento astorico in cui la teologia detta i codici culturali di riferimento. Entrambi questi due livelli, secondo Gellner, concorrono a definire il fondamentalismo. Costatarne l'operatività al suo interno non è sufficiente. Accanto alla forma del religioso, Gellner interpreta il fenomeno del fondamentalismo sul piano della rivoluzione dei costumi e delle costituzioni materiali delle società attraversate dal fenomeno fondamentalista. Ossia il fatto che il fonda-

²⁰ Cfr. E.J. Hobsbawm, *The Revival of Narrative. Some Comments*, in «Past & Present», XXIX, 1980, n. 86, p. 7. L'intervento di Hobsbawm è la replica a L. Stone, *The Revival of Narrative. Reflections of a New Old History*, ivi, XXVIII, 1979, n. 85, pp. 3-24.

²¹ Un aspetto questo che lo avvicina, ma anche lo distingue dal cantiere di lavoro che in quel momento Pierre Nora sta avviando con il progetto dei *Lieux de mémoire*.

²² Cfr., per esempio, G. Busino, *Nazione, Stato, Nazionalismi. Ascesa e vicissitudini*, in *Storia d'Europa*, vol. V, *L'età contemporanea. Secoli XIX-XX*, a cura di P. Bairoch ed E.J. Hobsbawm, Torino, Einaudi, 1996, pp. 955-956.

mentalismo non sarebbe una rivincita della tradizione contro la modernità, né il recupero di un codice scritto, ma la decisione di aderire a una civiltà, in altre parole la contrapposizione con la modernità non è giocata né su un piano filosofico, né su quello economico (anche se si danno ricadute su entrambi i piani), bensì su quello etnico.

Contrariamente a ciò che in genere credono gli stranieri – scrive Gellner – una tipica donna musulmana non indossa il velo perché così faceva sua nonna, ma perché sua nonna non lo faceva [...]. Col velo la nipote festeggia la propria appartenenza a quel gruppo, e non la propria lealtà nei confronti della nonna²³.

La «tradizione inventata» ha «colpito» ancora, ma testimonia di un processo mentale, più che culturale, diverso da quello proposto da Hobsbawm. Ed è una differenza che impone di riflettere oltre la categoria di modernizzazione. La tradizione inventata è il percorso, lo strumento, ma non è il profilo del discorso o il centro della questione. Il centro della questione in questo caso è a che cosa alluda quel processo. Se riguardi una scelta che matura dal basso, come Hobsbawm sembra privilegiare o, se invece, non vada vista prevalentemente come meccanismo ideologico dall'alto in cui è prevalente la categoria dello Stato o delle *leadership* centrali, come invece ritiene Gellner. Nella riflessione di Hobsbawm quest'aspetto non è chiarito, e anche quando è proposto è lasciato in un ambito di incertezza²⁴.

Il cantiere storiografico. Nel 1983 dunque Hobsbawm giunge a codificare il concetto di «tradizione inventata». Quel concetto tuttavia ha una preistoria, collocabile all'inizio degli anni Settanta, e su quel concetto Hobsbawm torna a riflettere poi fin quasi alla fine. Qui ne ripercorro alcuni momenti. All'inizio degli anni Settanta Hobsbawm ha già presente uno dei concetti cui poi legherà il tema dell'«invenzione della tradizione» ed è la questione della nazione. Riflettendo sul fenomeno del nazionalismo osserva come «le “nazioni” non [siano] tanto un'invenzione, quanto piuttosto la ricomposizione e lo sviluppo di materiali storici preesistenti e generalmente dotati di funzioni sociopolitiche del tutto differenti»²⁵.

²³ Cfr. E. Gellner, *Ragione e religione*, Milano, il Saggiatore, 1993, p. 31.

²⁴ Si veda, per esempio, E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, Torino, Einaudi, 1991, p. 13.

²⁵ E.J. Hobsbawm, *Riflessioni sul nazionalismo* (1972), in Id., *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975, p. 357. Nello stesso senso osserva anche come la nazione – «un'invenzione storica degli ultimi due secoli», sottolinea – sia da considerare come la replica a qualcosa che si è eclissato, più precisamente come il sostituto simbolico di un precedente assetto comunitario andato dissolto come l'avvento della società moderna (Hobsbawm, *Dalla storia sociale alla storia della società*, cit., pp. 83-84).

Ma non ha ancora elaborato il tema della riflessione sul passato. Negli stessi mesi in cui stende le note sul nazionalismo, pubblica un saggio sulla funzione sociale del passato in cui distingue tra una figura del passato «esempio per il presente» (*pattern for the present*) e una figura intesa come «copia» (*model*)²⁶. Nel primo caso si darebbe un sistema relativamente aperto, o comunque versatile, in altre parole capace di accogliere l'innovazione. Nel secondo caso il passato si trasforma in anelito, tracciandosi come tensione tra due figure politiche: da una parte la ricostituzione del passato nelle sue forme storicamente memorizzate, qualificandosi dunque come progetto restaurativo; dall'altra, la nostalgia del passato, congiunta alla percezione dell'impossibilità del suo ritorno, farebbe adottare una visione messianica della storia. La spinta sovversiva di rifiuto del presente, percepito come degrado del passato, trasforma la nostalgia in afflato chilastico-utopico²⁷.

Per comprendere la fisionomia di questa seconda figura politica è utile considerare la lettura che della nostalgia propone Vladimir Jankélévitch, in un testo di poco successivo²⁸. La nostalgia, per Jankélévitch, testimonia di un conflitto interiore, più che essere il ricordo della casa lontana o il disagio nella memoria di cose passate.

Scrivendo Jankélévitch che se l'esiliato è chi si sente «isolato come uno straniero tra gli stranieri, che si sente il sopravvissuto malinconico di un'epoca scomparsa in piena attualità, egli si sente partecipe di un'altra *polis* di cui è cittadino, di un'altra patria, di una città invisibile».

Qualcosa di questo tipo entra nella dimensione culturale del Primo maggio intorno al concetto di tempo. Tempo festivo che non è solo l'interruzione del tempo lineare del lavoro, ma esprime l'irruzione di un tempo diverso in cui entrano molti simboli, si coniano molti linguaggi, riaffiorano o si compongono «molti sogni», ma anche moli «incubi» dove, in breve si producono proiezioni. Un tempo dove contemporaneamente vale la festa, ma anche l'aspettativa di ciò che non c'è ancora. Un tempo che vive nell'immaginario di tutti i protagonisti, non solo i soggetti del lavoro, ma anche i rappresentati dell'ordine, chi deve controllare che il tempo di quella giornata non dia luogo a rotture dell'ordine e allo stesso tempo che tutto si svolga senza che niente «sfugga di mano». A dimostrazione che la distinzione tra «tradizione inventata» e «consuetudine»

²⁶ Cfr. E.J. Hobsbawm, *The social function of the past*, in «Past & Present», XXI, 1972, n. 55, pp. 3-17, in particolare p. 3 e p. 6.

²⁷ Ivi, p. 8. Sul tema del chiliasmo utopistico si veda K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 211 sgg. Ma su questo profilo ha insistito anche M. Löwy sia nel suo *Rédemptio et utopie* (Paris, Puf, 1988) sia, insieme a R. Sayre, in *Revolte et mélancolie* (Paris, Payot, 1992).

²⁸ Il testo di Jankélévitch è stato pubblicato in versione italiana in «Lettera internazionale», primavera 2013, n. 115, pp. 4-6.

non passa per l'immutabilità, per un rituale consolidato che si costruisce, come Hobsbawm scrive nel 1990, «cristallizzandosi spontaneamente»²⁹.

Una condizione mentale che Antonio Labriola intuisce con lucidità estrema alla vigilia del 1° maggio 1892 quando scrive: «E pure la manifestazione del 1° Maggio c'è, nelle truppe consegnate, nel terrore dei signori, nelle porte dei portoni, nelle finestre inchiate, asserragliate e suggellate. Pare di assistere al disfaccimento della storia borghese!»³⁰. E pochi giorni dopo, in una nuova lettera a Engels, egli torna a insistere su quest'aspetto-immagine del Primo maggio:

Da per tutto la truppa consegnata, molti arresti, molte perquisizioni, molti sequestri. Intimidazione generale. [...] Gli operai hanno avuto effettivamente paura, non solo della polizia o della truppa, ma anche principalmente delle bombe, degli anarchici, della rivoluzione, hanno avuto paura di se stessi, della propria ombra, delle proprie idee e desideri³¹.

La dimensione del Primo maggio dunque non è, come sottolinea Hobsbawm, solo un momento di verifica della propria forza in relazione al suo carattere ciclico annuale³², ma vive *autonomamente* per il meccanismo immaginario di cui è centro produttore e anche in forza della ritualità.

La dinamica della «tradizione inventata» andrebbe misurata forse prevalentemente su questo vettore ovvero il fatto che l'identità diffusa è data da pratiche (ovvero dal fare cose), più che da parole d'ordine (ovvero da programmi)³³. Ma è il terreno che Hobsbawm evita o comunque affronta con maggiore cautela e ritrosia³⁴. Per esempio quando deve confrontarsi con la questione della ritua-

²⁹ Cfr. E.J. Hobsbawm, *Il Primo maggio nascita di una ricorrenza*, ora in Id., *Gente non comune. Storie di uomini ai margini della storia*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 155. In questo senso la critica al concetto di «tradizione inventata» proposta dai costruttivisti coglie nel segno laddove sottolineano come la tradizione testimoni di un processo di continua ricreazione dei suoi contenuti. Cfr. R. Handler, J. Linnekin, *Tradition, Genuine or Spurious*, in «Journal of American Folklore», XCVII, 1984, n. 385, pp. 273-290.

³⁰ Cfr. Antonio Labriola a Federico Engels, 30 aprile 1892, ora in A. Labriola, *Scritti politici e filosofici*, a cura di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, vol. I, p. 297.

³¹ Labriola a Engels, 3 maggio 1892, ivi, p. 299.

³² Come pure Labriola ritiene. Cfr. il suo *In memoria del manifesto dei comunisti*, ivi, vol. II, p. 505. Per Hobsbawm si veda *La trasformazione dei rituali operai* (1982), in Id., *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 96-97, dove indica che il declino dei rituali operai si coniuga con i programmi, e non con i riti.

³³ Diversamente da Hobsbawm, bisognerebbe riflettere sul percorso storiografico proposto negli stessi anni da Georges Haupt. Cfr. G. Haupt, *L'internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 19-20 e p. 22.

³⁴ Trovo indicativo, per esempio, che nello stesso periodo in cui lavora alla costruzione del *reader* sulla tradizione inventata, egli affronti la dimensione e il ruolo dello storico rispetto alla proiezione del futuro e non ponga in relazione come si costruisca un passato, o meglio si dia una visione sul passato in relazione a un'idea di futuro, ma questa gli appaia ancora giocata su un binomio tra la categoria di speranza, richiamandosi esplicitamente alla rifles-

lità e dei riti operai Il tema riguarda due aspetti: da una parte nell'attenzione al rapporto tra pratiche religiose e sviluppo del movimento socialista laddove Hobsbawm insiste soprattutto sul piano della «irreligiosità», tralasciando invece quello della coesione che quella pratica costruisce³⁵. Dall'altra il tema è fortemente intrecciato con la questione della «invenzione della tradizione» in termini di luoghi, di immaginario, di «linguaggio politico». Giustamente Hobsbawm sottolinea come questo sia in contrapposizione o in contrasto con un profilo di razionalità, che si accredita come capacità critica delle *leadership* politiche operaie di non sottostare alla forza magnetica delle ideologie dominanti cui intendono contrapporsi o almeno contrastare³⁶.

Tuttavia, questo percorso che aprirebbe a un ragionamento ampio sulle stratificazioni culturali dei diversi mondi operai che coabitano nel movimento operaio, soprattutto sul modo stesso di utilizzare il passato in funzione della formazione di una coscienza del presente, non si trasforma in un tema. L'«invenzione della tradizione» che pure ha un peso non irrilevante nella sua riflessione sull'indagine intorno all'identità nazionale e alla costruzione dell'idea di nazione che è al centro di molti suoi studi dalla seconda metà degli anni Ottanta, si ripresenta come ideologia, come macchina persuasiva, ma poi resta ineso il tema di come questa si costruisca, perché scelga alcuni percorsi e non altri. Ovvero, per riprendere una sollecitazione proposta da Clifford Geertz già all'inizio degli anni Settanta e che Hobsbawm invece sembra voler ignorare, come ciò che chiama «tradizione inventata» testimoni di un processo che si costruisce in un contesto che include scelte e attribuzioni di significati e non solo si identifica con oggetti³⁷.

sione di Ernst Bloch, e la capacità predittiva del marxismo che non sarebbe contraddetta dal socialismo reale o dalle contraddizioni dell'esperimento politico dei regimi socialisti. Si veda ad esempio E.J. Hobsbawm, *Looking Forward: History and the future*, in «New Left Review», 1981, n. 125, pp. 3-19. Ma nello stesso senso si veda anche Id., *Il marxismo oggi: un bilancio aperto*, in *Storia del marxismo*, vol. IV, *Il marxismo oggi*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 5-52. L'elemento sulla proiezione del futuro è tanto più interessante se si leggono le riflessioni di Hobsbawm comparativamente a quelle che Tamar Deutscher pubblica nello stesso numero di «New Left Review» (*Poland. Hopes and Fears*, in «New Left Review», 1981, n. 125, pp. 61-74) in cui sottolinea come l'enfasi sui processi di liberazione dallo straniero si coniughi con l'idea di benessere e di sviluppo e sia costituente dei movimenti politici polacchi in merito al contenuto di ciò che essi riconoscono come «tradizione nazionale». Un aspetto che Hobsbawm trascura.

³⁵ Un aspetto che, invece, non era sfuggito a Bakunin, osservando la condizione sociale delle classi popolari in Italia nel suo studio *La situazione italiana* (1866), in M. Bakunin, *Viaggio in Italia*, a cura di L. Pezzica, Milano, Elèuthera, 2013, pp. 53-71. In particolare pp. 66 sgg.

³⁶ Cfr. Hobsbawm, *La trasformazione dei rituali operai*, cit., pp. 79-80.

³⁷ Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1988. In particolare p. 11 e pp. 17-21.

È certamente corretto che Hobsbawm richiami spesso nelle sue pagine il testo di Renan *Che cos'è una nazione?* Soprattutto il passo laddove Renan insiste sulla dialettica memoria/oblio e sul ruolo «eversivo» che la ricerca storica avrebbe rispetto alla costruzione di una versione canonizzata della storia e del passato. La ricerca di una legittimità politica giustifica la manipolazione del passato. La storiografia avrebbe il compito e la missione di smascherarlo³⁸.

È un indizio interessante, ma è significativo che egli lo assuma più come prototipo che non come testo che ha una storia, che costruisce un processo ma allo stesso tempo ne è anche il prodotto. *Che cos'è una nazione?* non è un testo generativo in sé, ma una volta divenuto un luogo culturale che funziona da concetto, occorre chiedersi quale ne sia l'uso, chi lo propone, come questi si ripresenti e se il profilo stesso di Renan nel 1882, nell'occasione in cui tiene la sua conferenza sia o meno in relazione con il suo uso politico³⁹. Questa serie di domande non è indifferente, e riguarda come da Hobsbawm siano state riproposte le pagine di Renan. Non si tratta di fare del filologismo ma appunto di comprendere come la storiografia usi le fonti, come le «scopra», come le riordini, e infine come le interpreti⁴⁰. È una delle questioni che ritornano nella discussione intorno al concetto di «invenzione della tradizione».

Alcuni temi di discussione. Nel momento in cui esce *The Invention of tradition*, la reazione della storiografia non è entusiasmante. Per Peter Burke «invenzione della tradizione» è una «frase splendidamente sovversiva che cela serie ambiguità» tra cui la volontà di deliberare. Inventare, sostiene Burke, significa che si deve rintracciare un atto deliberativo costituente che stabilisce un prima e un dopo e soprattutto che si relaziona a un evento. Ma è proprio questo che non si intravede. Perciò Burke domanda: quella che viene indicata come «tradizione inventata» quanta specificità ha rispetto ad altre ritualità preesistenti, praticate in altri luoghi? Che cosa le differenzia? E dunque quale tradizione inaugura?⁴¹

³⁸ Per esempio si veda E.J. Hobsbawm, *Che cosa può dirci la storia sulla società contemporanea?* (1984) e *La storia dell'identità non basta* (1994), in Id., *De historia*, Milano, Rizzoli, 1997; Id., *Patrimonio* (2011), in Id., *La fine della cultura*, cit.

³⁹ Cfr. R. Pozzi, *Alle origini del razzismo contemporaneo. Il caso di Ernest Renan*, in «Rivista di storia contemporanea», XIV, 1985, n. 4, pp. 497-520.

⁴⁰ In questo senso non è privo d'interesse analizzare comparativamente la lettura che di quelle pagine di Renan presentano da una parte Silvo Lanaro (si veda la sua *Introduzione* a E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, Roma, Donzelli, 1993, pp. VII-XXXVII) e dall'altra Shlomo Sand in Id., *De la nation et du 'peuple juif' chez Renan*, Paris, Les liens qui libèrent, 2009, pp. 7-47.

⁴¹ P. Burke, *The Invention of tradition*, in «The English Historical Review», CI, 1986, n. 1, p. 317. Il riferimento di Burke è in particolare al saggio di Prys Morgan intorno al culto dei druidi.

La stessa catena di domande si riscontra anche in Italia quando nel 1987 esce la traduzione italiana. Tim Mason, per esempio, pur non sottovalutando il recupero delle suggestioni di Durkheim, critica non solo il concetto, ma anche la sua applicabilità a temi o a campi d'indagine quali la pratica sportiva o la struttura delle piazze e la monumentalistica, temi di ricerca che come si è visto Hobsbawm non approfondisce, ma per Mason sembra che la legittimità stessa di questi temi sia in discussione⁴².

Alessandro Triulzi, sottolinea la necessità di relazionare «invenzione della tradizione» con la storia orale, che egli non giudica fonti, ma classifica come «interpretazioni di fonti» ovvero, come precisa, «ipotesi storiografica, più che trasmissioni di testi conformi a inesistenti archetipi orali, brani elaborati di storia più che documenti neutri sul passato», concludendo che è un errore considerare la tradizione orale come prodotto e non come processo⁴³.

L'osservazione è corretta, soprattutto se rivolta alle questioni di storia dell'Africa post-coloniale come nota Triulzi, ma andrebbe valutata mettendo insieme sollecitazioni che tengano conto di altri fattori che Triulzi non mi sembra prenda in carica. Da una parte il fatto, come sottolinea Halbwachs, che la funzione primaria della memoria non è quella di conservare il passato, bensì di adattarlo o di recuperarlo «selettivamente» o di riordinarlo, in modo da arricchire e di dare un profilo al presente. E dunque in questo senso la tradizione inventata è parte di questa procedura⁴⁴. Dall'altra il fatto che la storia orale vive di ricostruzioni del passato che spesso non rispecchiano eventi, ma sovrappongono eventi diversi, li unificano, talora li separano e in quella configurazione si definiscono tanto una tradizione come un'identità di chi parla legate a un'invenzione del passato che costituisce una fonte che lo storico deve appunto scomporre e ricostruire⁴⁵.

Innocenzo Cervelli, oltre che sulle questioni sollevate a proposito della Germania guglielmina che ho ricordato sopra, si sofferma sulle linee che legano la costruzione del processo unitario tedesco, che Hobsbawm limita agli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo. Cervelli insiste sulla loro origine già nei primi due decenni del secolo, riandando di nuovo a individuare il momento formativo di quelle sensibilità culturali nazionalistiche nell'esperienza dell'antinapoleonismo, nella fondazione di una cultura della nazione intrisa di rifiuto dello straniero quale matura nei primi due decenni del XIX secolo. Ma anche

⁴² In particolare si veda Mason, Triulzi, Gatti, Cervelli, *L'invenzione della tradizione*, cit., pp. 18-19.

⁴³ Ivi, pp. 21-22.

⁴⁴ Cfr. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, postface de Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1994, p. 25.

⁴⁵ È un insieme di questioni che mi pare Sandro Portelli avesse proposto all'attenzione degli storici già alla fine degli anni Settanta. Cfr. A. Portelli, *Sulla diversità della storia orale* (1979), in Id., *Storie orali*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 5-24.

sottolinea, richiamandosi alle ricerche di Luciano Canfora, come il tema del richiamo al passato, proprio della «tradizione inventata», richieda un ancoraggio temporale solido, altrimenti il rischio è quello di fondare una categoria affascinante ma problematica e, alla fine, ambigua⁴⁶.

L'osservazione critica di Cervelli è saliente. La «tradizione inventata», è una categoria che allude a un'analisi di tipo culturalista dell'idea di nazione. Riguarda sia processi di neo-nazionalismo, ma anche percorsi politici diversi in cui s'intreccia con la costruzione di una memoria di generazione.

Nel primo caso, per esempio, ha avuto un peso determinante nella definizione dell'identità montenegrina, comunque in gran parte dei processi di «orgoglio nazionale» in atto nella ex-Jugoslavia⁴⁷. In quel caso il problema era la fondazione di un'identità di gruppo la cui origine è nella contrapposizione con i propri vicini o nella ricerca di affermazione dell'identificazione con il territorio che si abita. «Tradizione inventata» non coincide con il ripristino della propria autenticità. A differenza di ciò che sostiene Anthony Smith, la valorizzazione dell'etnicità non ha il carattere della riscoperta di un passato smarrito o minacciato⁴⁸. Se anche retoricamente si presenta sotto queste vesti, essa non allude a una verità nascosta nel passato che va ritrovata, com'è proprio del paradigma profetico o del modello interpretativo della tradizione ermeneutica del testo biblico⁴⁹. Il tema dell'identità e della tradizione inventata ha sollecitato invece l'analisi dei processi di costruzione delle identità socialmente diffuse dove contano e pesano i riti che si costruiscono, le pratiche e dove pesano le biografie, le esperienze⁵⁰.

In particolare quelle traumatiche. È per esempio quello che accade al gruppo di ex-schiavi, ma ancora «non liberi», dell'*Amistad* tra il 1839 e il 1841. Costretti a darsi un'identità dalla procedura processuale che subiscono per dimostrare di essere stati in condizione di schiavitù e dunque non perseguibili per gli atti sanguinari durante l'ammutinamento, il gruppo dei prigionieri rifonda se stesso nel periodo della sua detenzione in carcere proprio per evitare che la battaglia

⁴⁶ Cfr. Mason, Triulzi, Gatti, Cervelli, *L'invenzione della tradizione*, cit., p. 35. Il riferimento a Canfora è al suo *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Napoli, Liguori, 1979. Ma su questo aspetto, alcuni elementi aveva già fornito Hannah Arendt nel suo *Rahel Varnhagen*, Milano, il Saggiatore, 1988 (ed. or. 1959).

⁴⁷ Cfr. G. Brucciani, *Tra storia e memoria. La costruzione del passato prima della nazione nel sud-est europeo*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2011, n. 1, pp. 163-182.

⁴⁸ Cfr. A.D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

⁴⁹ Cfr. G. Scholem, J. Bollack, P. Bordieu, *L'identité juive*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», XXXV, novembre 1980, pp. 3-19, in particolare pp. 6-7.

⁵⁰ Solo più recentemente, nel 2002, Smith è venuto in parte modificando il suo approccio etnonazionalista attribuendo più valore alla costruzione delle politiche culturali anche dal basso che in un primo tempo tendeva a non valorizzare. In parte questo significa accogliere il senso della proposta di Hobsbawm. Cfr. A.D. Smith, *When is a Nation*, in «Geopolitics», VII, 2002, n. 2, pp. 5-32.

per la libertà di tutti i suoi membri, combattuta dal fronte abolizionista in loro favore, si trasformi nella loro «americanizzazione». Ovvero per garantire della loro identità, ma anche per sperare di poter ottenere il rimpatrio⁵¹.

Oppure, per considerare un diverso processo traumatico, vale il caso della Russia tra Eltsin e Putin, una realtà in cui è tornata ad avere larga diffusione l'iconografia di Stalin, soprattutto quella dei ritratti della seconda metà degli anni Quaranta. Questa nuova ripresa non allude a restaurare il passato ma lega memoria del ruolo internazionale a società ordinata, soprattutto a controllo sulle oligarchie (un aspetto che è l'esatto opposto della memoria che il dissenso ha con insistenza richiamato nella storia dell'Urss, ma che nella Russia di Putin significa soprattutto rigetto dell'era Eltsin) e a nuova collocazione della Russia tra Oriente e Occidente. In questo senso la nuova fortuna che ha la ritrattistica di Stalin, a partire dal famoso ritratto che Akleksandr Laktionov eseguì nel 1949, non esprime nostalgia del passato, ma utilizza quell'immagine per alludere al significato di riprendere in mano il senso e la direzione del proprio destino. Un significato che è esattamente opposto a quello che è stato memorizzato e identificato con l'esperienza sovietica, a lungo percepita come parentesi, come cuneo nella propria identità storica⁵².

Il trauma della sconfitta è dunque generativo di una ricostruzione a ritroso del passato dal presente. In questo senso corrisponde al processo esattamente opposto a quello della riflessione politica in conseguenza della sconfitta: mentre in quest'ultimo caso ciò che si opera è una revisione cosciente e «voluta» delle categorie politiche, sociali, culturali e simboliche utilizzate per consentire di procedere a un aggiornamento, nel primo caso il processo d'invenzione della traduzione, parte dal recupero nel passato di un momento, di un insieme di pratiche, cui affidare la propria continuità nella storia. Il processo che s'innescia non è semplicemente o banalmente una conservazione del passato, o la coltivazione di un «culto del passato», ma è la valorizzazione delle procedure che in un altro tempo hanno testimoniato dell'esistenza e della solidità di un proprio profilo culturale, dunque, della legittimità a essere parte del presente, e auspicabilmente, del futuro, in forza della relazione che il tempo presente ricostruisce con quel passato.

⁵¹ L'intera storia è ricostruita da Marcus Rediker nel suo *La ribellione dell'Amistad*, Milano, Feltrinelli, 2013. In particolare si vedano le pp. 195-199.

⁵² Cfr. J. Brunstedt, *Building a Pan-Soviet Past: The Soviet War Cult and the Turn Away from Ethnic Particularism*, in «The Soviet and Post-Soviet Review», XLVIII, 2011, pp. 149-171; S. Corbesero, *History, Myth, and Memory: A Biography of a Stalin Portrait*, in «Russian History», XLVIII, 2011, pp. 58-84.

Un esempio significativo è rappresentato dalle pratiche politiche, culturali e identitarie intorno alla resistenza o all'orgoglio nazionale che caratterizzano lo scenario nordirlandese, sia nel fronte cattolico sia in quello protestante⁵³.

Che cosa significa commemorare e celebrare la resistenza? Significa riscoprire la propria identità storica. Ma come la si simbolizza e dove la si testimonia? Sono le strade, le manifestazioni di strada, a consentire di individuarne i processi di costruzione secondo regole e pratiche d'indagine storiografica proposte prima da Michel Perrot e poi riprese da Danielle Tartakowski a proposito della storia dei comportamenti e delle strategie di strada degli scioperanti operai in Francia negli anni della Terza Repubblica⁵⁴.

Attraverso l'appropriazione di quei luoghi e di quei simboli sottratti o interdetti che fanno le manifestazioni che si svolgono nel mese di agosto – tanto quelle orangiste come quelle repubblicane – i momenti dell'identità sostanziale del gruppo trovano contemporaneamente un loro codice e una loro fondatezza nel tempo. Convergono su quella scadenza le commemorazioni recenti o storicamente documentabili del conflitto locale, ma anche la memoria lunga dei conflitti arcaici, trasformandoli in «patrie elettive», un concetto proposto da Ernesto De Martino⁵⁵.

Che cosa sono le patrie elettive? Sono quei terreni simbolici, verbali, gestuali, in cui gli individui costruiscono la loro identità collettiva e, attraverso pratiche sociali, danno senso alla propria storia e la caricano di ritualità identitaria. Le patrie elettive non individuano mai un tragitto individuale verso una condivisione di contenuti o d'istanze progettuali o di regole condivise. Descrivono o sintetizzano quei luoghi fisici, quelle forme simboliche, quei riti praticati che permettono la costruzione della propria identità cosciente in un tempo dato. La patria elettiva dunque è simbolo non di un territorio e di un *habitat*, bensì allude a una storia e a un costruito relativo e rispondente a una storia e a un luogo. Include l'idea che le pratiche sociali non solo abbiano una storia, ma essa allude a un'idea in cui il territorio viene caricato di un finalismo che l'indagine deve preliminarmente incaricarsi di smitizzare e di smontare.

«Patria elettiva», dunque, è un concetto che focalizza l'attenzione su una pratica più che su una storia o su un fatto coscienziale. Ma riguarda anche che cosa sia attribuito come essenzialistico a un luogo e a un gruppo umano in quel luogo. In breve allude a una riscoperta di un terreno storico su cui si verificano

⁵³ Cfr. C. de Rosa, *Celebrating Resistance. Una parata repubblicana nell'Irlanda del Nord*, in *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, a cura di C. Gallini, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 92-116.

⁵⁴ Il riferimento è a M. Perrot, *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*, Paris-La Haye, Mouton, 1974; e a D. Tartakowsky, *Les manifestations de rue en France, 1918-1968*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.

⁵⁵ Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, p. 273. Per l'utilizzo che ne propone Clara Gallini, si veda *Patrie elettive*, cit., p. 7.

e si fondano pratiche e alla necessità che un osservatore si collochi dentro la scena che egli coglie o descrive e al tempo stesso lontano da quell'immagine⁵⁶. Un osservatore che, appunto, deve essere dotato di un profondo senso critico. Per riprendere le parole di Hobsbawm da cui sono partite queste considerazioni, un attore che non sia mosso dalla necessità di «legittimare» e dunque non ricorra al passato per legittimarsi.

Un percorso diverso, mosso da altre preoccupazioni, ma non meno carico d'inquietudine è invece quello che si può osservare nello scenario iberico-americano. Originariamente si possono riscontrare le stesse dinamiche che abbiamo appena osservato essere in atto nel quadro nord-irlandese. Tra anni Novanta e primo decennio del nuovo secolo, infatti, si assiste alla costruzione della visione messianica della storia impersonata da Hugo Chávez, una configurazione culturale, politica mitogenica, che costruisce una legittimità inventandosi un passato, ma anche riscoprendo o riattualizzando un passato che nel cosmo iberico-americano coincide con la riscoperta e la valorizzazione della figura di Simón Bolívar⁵⁷.

Il tema, tuttavia, non riguarda solo la discussione politica, ma è strettamente connesso con la riflessione storiografica che nel contesto iberico-americano ha significato tra anni Ottanta e Novanta misurarsi non solo con Hobsbawm, ma anche con due diverse sollecitazioni che nascono nella storiografia francese.

Per la precisione: 1) la valorizzazione di un'autonomia della memoria dei colonizzati, un processo che inizia in sede storiografica già negli anni Settanta e a cui per esempio contribuisce significativamente la ricerca sul campo promossa da Nathan Wachtel⁵⁸; 2) attraverso la riflessione che sui rapporti tra storia e

⁵⁶ Qualcosa di simile aveva descritto Italo Calvino nelle osservazioni di viaggio Palomar tra le rovine di Tula (si veda il racconto *Serpenti e teschi* in *Palomar*): prendere un frammento, un disegno e interrogarlo per ciò che esso mostra, non come parte di un puzzle più grande, su cui si caricano significati extratestuali per dotarlo di coerenza e dunque riconoscerli un reticolo di funzioni riducibili e leggibili per il nostro costruito culturale qui e ora. Un costruito culturale dove stanno contemporaneamente chi codifica quelle regole e chi è chiamato a confrontarsi con quelle regole.

⁵⁷ Cfr. J.P. Mora García, *Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la revolución bolivariana*, in «Dikaiosyne», dicembre 2007, n. 17, pp. 81-94.

⁵⁸ Penso soprattutto al suo *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971. Ma anche poi alle piste aperte da Wachtel intorno alla vicenda del marranesimo. In questo caso la vicenda della storia nascosta, della dimensione doppia della propria identità, apre ad altre questioni che riguardano contemporaneamente gli stili di vita, ma anche la ricerca di legittimazione sociale fondata attraverso la narrazione pubblica di un passato spesso inventato, comunque dando luogo a nuove pratiche, religiose, sociali, culturali che si originano da una ricostruzione/invenzione della tradizione, ma anche da un conflitto con quella stessa tradizione. Cfr. N. Wachtel, *Una América subterránea: redes y religiosidades marranas*, in *Para una historia de América. II. Los nudos (I)*, M. Carmagnani, A. Hernández Chávez, R. Romano coord., Mexico, Colegio de Mexico, 1999, pp. 13-54; Id., *Mémoires marranes*, Paris, Seuil, 2011, pp. 11-23.

memoria propone Enzo Traverso, uno degli storici che, tra l'altro, ha la funzione di essere parte nel dibattito europeo su quel tema, ma anche di svolgere il ruolo di mediatore culturale, di traduttore tra i temi in discussione nella storiografia europea e il panorama culturale della storiografia nel subcontinente americano⁵⁹.

Un doppio percorso in cui il laboratorio di Hobsbawm sul tema dell'«invenzione della tradizione» nella discussione della storiografia in America iberica s'incrocia con i percorsi di riflessione che negli stessi anni altri storici propongono nel panorama storiografico iberico-americano.

Penso per esempio a Giovanni Levi, sul tema della biografia e dei suoi usi, a Carlo Ginzburg, intorno al tema della prova in storia, a Roger Chartier a proposito del rapporto tra testo e documento e, soprattutto, per quest'ultimo, alla questione della storia della lettura. Un complesso di temi cui non è estraneo Ruggiero Romano, specie nel suo periodo messicano (ovvero tra il 1992 e il 1998)⁶⁰. Un aspetto che a metà degli anni Novanta vede Hobsbawm impegnato nei confronti della storia narrata, e del *linguistic turn*, a difendere quello che chiama il laboratorio dello storico tradizionale⁶¹.

È un problema che non riguarda solo come si replica alle possibili trappole della storia narrata, ma che riguarda anche come si ricostruisce il passato. Un tema su cui Hobsbawm torna periodicamente dagli anni Settanta⁶², connesso al senso di tutta la sua riflessione col tema del nazionalismo e che in America iberica ha anche altri significati.

Dentro il tema dell'«invenzione della tradizione» si pone il problema di una generazione che ha subito il trauma della sconfitta e che dagli anni Ottanta, particolarmente in Argentina, ancora negli anni della dittatura, certamente dalla guerra per la questione delle Malvinas, in concomitanza con l'inizio

⁵⁹ Il riferimento è in particolare al suo *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005 (tr. sp. Marcial Pons, Madrid, 2007).

⁶⁰ Per Giovanni Levi si veda *Les usages de la biographie*, in «Annales E.S.C.», XLIV, 1989, n. 6, pp. 1325-1336. Per Carlo Ginzburg si veda *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000; Per Chartier mi riferisco in particolare *La Historia hoy en día: desafíos, propuestas*, in «Anales de historia antigua y medieval», 1995, n. 28, pp. 47-60, ora leggibile *on line* alla pagina <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/publicaciones.htm>. Per Ruggiero Romano il rinvio è al suo *Por la storia y por una vuelta a las fuentes*, in *Construir la historia. Homenaje a Ruggiero Romano*, A. Tortolero coordinador, Mexico, El Colegio de Mexico, 2002, pp. 27-38.

⁶¹ Cfr. E.J. Hobsbawm, *The Historian between the Quest for the Universal and the Identity*, in «Diogenes», XLII, 1994, n. 168, p. 58. Un aspetto in cui Hobsbawm ritorna polemicamente, anche con Ginzburg, nel suo *Anni interessanti*, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 323 sgg. Per la replica di Ginzburg si veda il suo *Il filo e le tracce*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 153 sgg.

⁶² Cfr. Hobsbawm, *The Social Function of the Past: Some Questions*, cit., pp. 3-17.

della parabola discendente della dittatura, s'intreccia con la questione della memoria⁶³.

La discussione sull'«invenzione della tradizione» dunque in quel caso s'incontra e spesso si sovrappone alla ricostruzione del passato e implica il dare valore a storie di vita. Contemporaneamente riguarda anche coloro che lontani o, estranei o anche opposti a quelle scelte e a quelle pratiche, hanno il problema o avvertono l'urgenza di «riordinare il passato», di individuare un profilo di coerenza. Insomma di dare un senso al rapporto tra grande storia e propria autobiografia e dunque di fare anche un bilancio dell'essere stati presenti nel proprio tempo, ma anche di tornare a essere presenti in *questo tempo*. Riprendendo Hobsbawm, tentando «di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato».

Conclusione. Dunque quello che a prima vista sembra un processo definito intorno alla genesi e ai percorsi della «tradizione inventata», una pratica che si accredita come consolidata nel tempo, presente e attiva da tempo infinito e che invece corrisponde a una che ha poco tempo dietro di sé, mette in evidenza altri percorsi e soprattutto definisce una diversa relazione presente/passato rispetto a quella proposta da Hobsbawm: non solo un «uso politico del passato» nel presente e non solo un'invenzione, ma un processo più complicato. Hobsbawm ha aperto e avviato un cantiere di lavoro; ha avuto l'intuizione di proporre una categoria, ma essa agisce anche attraverso percorsi diversi da quelli da lui delineati che sarebbe sbagliato trascurare. Qui ne abbiamo solo descritti o prefigurati alcuni.

⁶³ Cfr. B. Sarlo, *Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005. In questo caso il tema è definito dall'esperienza della militanza, o dell'identità politica di una generazione che ha subito il trauma della sconfitta, della persecuzione, della dispersione e che a ciclo finito ha il problema di ricostruire complessivamente un segmento non irrilevante della propria vita pubblica, della propria autobiografia culturale, dove come nel caso di molte realtà iberico-americane non è indifferente il confronto con la violenza subita, con la morte di massa o con la perdita di amicizie relazioni. Una storia fortemente intrisa di lutti dove l'invenzione del passato e la necessità di ritrovare una trama e una continuità o anche fare un bilancio col passato obbliga a rimettere in discussione segmenti non indifferenti della propria vita, ma anche delle vite di molti altri. Un aspetto che in Europa pare molto lontano, ma che risponde a una logica di rapporto col passato, più spesso se non inventato, certo mitizzato, comunque ricostruito che ha caratterizzato un segmento non indifferente della generazione degli anni Settanta che ha praticato o è stata vicina all'esperienza della lotta armata.