

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 meticciati, 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 distorcendola. 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 esperenziali 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'auto-coscienza 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 dei 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“).

