

Corso
di
Storia delle Società
Moderne
Laurea Magistrale
in
Scienze Pedagogiche
a.a. 2020-2021

docente responsabile: Antonio Ciuffreda

Introduzione

Durante il corso di Storia delle Società moderne, dell'anno accademico 2020/2021, abbiamo provato a fornire possibili strumenti di orientamento utili a costruire progetti formativi in un tempo di intense trasformazioni, come quello nel quale viviamo.

Ciò che negli ultimi tempi accumuna numerose analisi proposte nel più ampio campo delle scienze sociali è la constatazione della crisi di un paradigma figlio di una specifica fase storica; questa ultima è stata rappresentata come quella di maggiore affermazione di pratiche ed idee per un arco di tempo più che secolare riconosciute come espressione della modernità. La natura, invece, dei problemi emergenti nel nostro tempo ha messo in crisi proprio taluni dei presupposti che hanno sostenuto una simile visione. In particolare in evidente contraddizione appaiono per un verso la presunta inarrestabilità del progresso umano e dall'altro la prospettiva monocentrica (ed in particolare eurocentrica) che ha dominato sin qui la narrazione del suo sviluppo. Ad emergere, oggi, sono piuttosto visioni che puntano sul senso del limite connaturato nel rapporto tra Natura e Sviluppo, proposto dall'esplosione della questione ambientale e climatica, e su una storia della umanità che, nella progressiva marginalizzazione del Vecchio Continente, si riconosce sempre più policentrica e globale.

Il cammino che abbiamo inteso intraprendere ha tenuto conto di alcune delle proposte avanzate in campo storico nel corso degli ultimi cinquant'anni e cioè a partire dall'affacciarsi dei primi segni della crisi di quel paradigma sette ed ottocentesco che aveva sin lì guidato anche la riflessione storica. Insieme a nuove sensibilità, che sorreggono la scoperta di inesplorati campi di investigazione storica, a marcare la distinzione rispetto al passato sono in particolare alternative metodologie di indagine. E' il caso da un lato degli effetti prodotti dai così detti 'giochi di scale', innescati all'interno di un dibattito che ha posto a confronto approcci e metodi intrecciatisi nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, e dall'altro dell'avanzare di nuove proposte più direttamente legate alle contingenze già evidenti in questo avvio del primo secolo del terzo millennio della nostra era.

Nel secondo caso, appena richiamato, il focus è significativamente posto su questioni essenziali per la stessa disciplina. In particolare a proporsi è il tema di una possibile rivisitazione del concetto di tempo storico, nella

considerazione, per altro, del recente riconoscimento ricevuto da una era geologica che assume come forza agente l'azione umana, l'Antropocene. Il tema invita alla riconsiderazione anche delle possibili nuove interrelazioni tra campi del sapere spesso ritenuti distinti. Il riferimento è alle discipline naturali da tempo iscritte alla categoria delle scienze 'dure' ed a quelle, invece, umanistiche sempre più relegate ai margini di un sapere utile al governo del presente. Da qui anche il prevalere di un tempo senza passato, considerazione proposta da illustri storici contemporanei e dalla quale siamo partiti in questo nostro Corso.

A riflessioni proposte nel campo storico si sono aggiunte talune altre avanzate in settori differenti ed in particolare in quello dell'Antropologia. Il saggio 'Razza e Storia' di C. Lévi Strauss e quello sulle origini dell'Eurasia di J. Goody sono solo alcuni esempi dei contributi offerti alla riflessione storica da illustri esponenti di una antropologia culturale dialogante con le altre discipline, ed insieme delle fruttuose possibilità offerte da sempre più condivisi approcci multidisciplinari.

L'intero Corso è suddiviso in sei sue parti, ciascuna rivolta all'esame di uno dei temi prescelti e dei quali si intende in questa Premessa offrire una rapida sintesi, ci auguriamo utile allo studio dei materiali didattici allo scopo forniti.

Accanto a brevi elaborati, proposti da chi scrive, allo studio sono proposti alcuni dei materiali utilizzati nelle singole lezioni svolte e la cui referenza bibliografica è posta a chiusura di questa introduzione.

Il presente, la storia profonda e l'Antropocene.

Siamo partiti, come detto, dal grido d'allarme lanciato da alcuni storici e risuonati con particolare forza nel mezzo della grave Pandemia che ha colpito l'intero globo a partire dal 2020. Esso è riferito all'affermarsi, oramai senza ostacoli nella pubblica opinione mondiale, di un tempo senza storia.

Dietro l'imperante perenne presente, nella cui ombra si cela la distruzione del passato, vi è proprio la crisi di quel paradigma sette-ottocentesco che ha guidato anche lo sviluppo del sapere storico e che ora, nell'avvio del nuovo Millennio, mostra i suoi limiti. Come già ricordato, si tratta della costruzione di una idea di progresso senza limiti deflagratasi, alla fine del XX secolo, di fronte all'emergere della questione ambiente e con essa dell'affermarsi di una nuova sensibilità collettiva capace di innescare una vera

rivoluzione culturale. La distanza determinatasi tra la realtà dei fatti e l'assunto di quel paradigma si è, del resto, improvvisamente presentata con il volto di una pandemia provocata dal diffondersi di un virus, il SARS-CoV-2 responsabile del Covid_19, causa di una gravissima crisi mondiale.

Alcune proposte più recenti, avanzate non solo nel campo storico, si muovono verso la definizione di un nuovo paradigma seguendo due direttrici intersecanti: quella del ricongiungimento dei saperi scientifici ed umanisti e l'altro della riconsiderazione del tempo storico. A partire da questo secondo fronte è possibile collocare la proposta di una deep history (una storia profonda) tendente a ricongiungere i due punti estremi rappresentati dai tempi della storia dell'umanità ritenuti preistorici e da quelli invece a noi contemporanei. Al riferimento ad un simile percorso abbiamo voluto aggiungere il riferimento ad un ulteriore 'tempo', quello molto più lungo della storia del Pianeta che ci ospita. Questo richiamo ci ha consentito di agganciare la seconda proposta, in questo caso non direttamente afferente al campo storico, ma che a questo rivolge interrogativi stringenti. Ci riferiamo alla recentissima individuazione dell'Antropocene e cioè di una nuova era geologica che assegna proprio all'uomo il ruolo di agente operante. In questo caso obbligatorio è risultato il riferimento alla storia della disciplina ecologica, che attraversa proprio quell'arco temporale otto-novecentesco non a caso evocato a proposito della parabola seguita dal paradigma del progresso.

Una 'era dell'uomo' interroga la disciplina storica non solo sul piano della riconsiderazione delle sue cronologie, ma innanzitutto sul fronte delle risposte che essa può offrire alla crisi del pensiero modernista prodotta proprio dall'affermarsi della questione ecologica. Il nodo irrisolto, rispetto ad entrambe le proposte, è quello di non perdere di vista l'elemento distintivo e fondamentale della Storia e cioè il suo ancoraggio ad una realtà sociale certo eterogenea e plurale eppure mai astratta.

Oriente/Occidente ed Euroasia.

La seconda questione resa evidente nella nostra era globalizzante è quella riferita, come ricordato, alla crisi di una visione monocentrica ed eurocentrica.

La costruzione di una identità europea si giovata delle risultanze di un confronto costruito intorno ai concetti contrapposti di Occidente ed Oriente. Attraverso la recente riflessione di uno storico dell'antichità ed orientalista, quale Mario Liverani, abbiamo richiamato alcuni dei decisivi mutamenti su

questo fronte registrati nel corso degli ultimi due secoli e nel passaggio da una visione definita monocentrica e ‘contrastativa’ ad un’altra multipolare ed ‘integrativa’. Su un simile asse si pongono le ricostruzioni delle due prime grandi rivoluzioni che segnano la storia della umanità e cioè quella neolitica e l’altra urbana realizzatesi nel corso dell’età del bronzo. Esse sono proposte all’interno di una più generale operazione di appropriazione delle antiche civiltà medio-orientali, non a caso compiuta dagli stati nazione europei nella fase di conclusivo disfacimento dell’Impero Ottomano e cioè dello storico e più prossimo antagonista delle potenze europee medioevali e moderne.

Con l’estendersi dell’imperialismo europeo la costruzione del già citato paradigma del progresso senza limiti risulterà così associato all’idea di una supremazia mondiale europea che, a sua volta, verrà sostenuta dalle vaste campagne archeologiche rivolte a ricercarne le matrici sia religiose che laiche.

Ad un secolo di distanza, e quindi nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, a presentarsi saranno nuove visioni tra le quali si colloca la proposta di sostituire alla nozione di supremazia l’altra di alternanza, nella considerazione di una sostanziale comune storia riferita ai popoli vissuti nei due Continenti asiatico ed europeo. Eurasia è la formula coniata a tale fine dall’antropologo inglese Jack Goody sia per superare la vecchia contrapposizione e sia per ricongiungere il tempo passato a quello presente. Non si mettono in discussione i risultati conseguiti grazie alla rivoluzione industriale o prima ancora dal Rinascimento, ma si discute se questi siano esclusivamente europei.

La tesi è che a partire dalla età del Bronzo (e, dunque, da quelle rivoluzioni già richiamate) ad essere innescata è una alternanza all’interno di un mega Continente. Il ‘miracolo europeo’, industriale ottocentesco, va inserito, dunque, in quel quadro di continua connessione tra Oriente ed Occidente. Solo per periodi di tempo, più o meno lunghi, l’egemonia è stata esercitata nei differenti campi economico, sociale e/o culturale da una delle due componenti e la predilezione per il concetto di sequenza punta a contrastare l’idea di una possibile supremazia permanente. Il ‘miracolo’, dunque, si presenta in più occasioni ed in differenti momenti di un percorso storico di ampio respiro temporale.

Razzismo e storia nel tempo della de-colonizzazione.

Grazie al ricorso ad uno dei massimi esponenti dell’antropologia culturale europea, Claude Lévi-Strauss, ci siamo affacciati in maniera critica al più vasto universo delle produzioni di quei strumenti concettuali che hanno

accompagnato la storia di successo del paradigma del progresso, in questo caso soffermandoci sulla originale lettura della sua deriva razzista.

La produzione del saggio 'Razza e storia', al quale ci siamo riferiti, si colloca in una delle fasi di intensa trasformazione del rapporto tra Europa e resto del Mondo e cioè la decolonizzazione. Questo fenomeno mondiale darà vita, a fine secolo, a nuove correnti di studi come la storia globale post-coloniale ed anti-eurocentrica, particolarmente attiva nelle multiculturali università della west coast statunitensi.

La riflessione proposta da Lévi Strauss in avvio della seconda metà del XX secolo, la cui attuale pertinenza appare per altro sconcertante, costituisce un ulteriore passo in avanti nel percorso complesso e non sempre lineare che ha condotto alla crisi paradigmatica nella quale oggi siamo immersi. Anche in questo caso dalla chiara definizione di interrelazioni tra sfera biologica e sfera culturale si dipana una trattazione che punta sulla considerazione delle diversità e pure delle contrapposizioni insite nella considerazione delle vicende relative alle differenti civiltà umane. Passando attraverso una originale lettura della idea di progresso Lévi Strauss giungere a svelare lo strano paradosso in essa contenuto consistente in entità collettive che più tendono a uniformizzarsi, sotto i colpi dell'affermazione di un modello egemonizzante, e più perdono quella loro più intima qualità che le ha rese sin lì protagoniste e cioè la loro natura coalizzante. In tale modo evidente appare l'irrazionalità di un progetto di omologazione globale.

Non è un caso che il saggio di uno dei massimi esponenti dell'antropologia novecentesca ponga al centro dell'attenzione proprio le civiltà. Sul fronte storico è a partire dalla presa d'atto della decadenza della supremazia europea che queste diventano le principali protagoniste della storia, sostituendo gli stati nazionali. Come sostiene il filosofo della storia Piero Rossi, le civiltà si presentano come il livello più elevato di rappresentazioni di possibili identità che accomunano popoli diversi anche sotto il profilo etnico. Ed è per una simile ragione che esse sono i soggetti della *longue durée* braudeliana e cioè di una unità che attesta una continuità superiore ad ogni altra entità storica (come lo Stato o gli Imperi).

Obbligatorio è, quindi, il rinvio all'opera dell'esponente tra i più illustri della seconda generazione di storici impegnati in quella esperienza di studi e ricerche avviate in Francia sin dai primi decenni del Novecento e che proprio sotto la loro guida, nella seconda metà del XX secolo, si affermerà come vera e propria scuola di una nuova Storia.

Una grammatica delle civiltà.

La nozione mobile di civiltà è ciò che ci ha consegnato uno dei più grandi storici del Novecento, Fernand Braudel, per diversi anni del secondo Novecento direttore della rivista *Annales. Economies-Sociétés-Civilisation*.

In una delle sue insuperate opere lo storico francese alla descrizione del suo 'Mondo Attuale' (quello degli anni Sessanta del XX secolo) premette la fondamentale definizione di una grammatica delle civiltà. Questa operazione non può che passare in primo luogo dall'esame del termine stesso, partendo dall'assunto che il vocabolario delle scienze sociali non consente definizioni determinate e valide una volta per tutte. Il secondo passaggio è quello del confronto tra le scienze umane ed in particolare tra quelle più prossime alla storia come la geografia, la sociologia, l'economia ed infine la psicologia. Spazio, società, economie e mentalità costituiscono i campi nei quali si gioca una partita che, pure in questo caso, apre la definizione di civiltà alla complessità, respingendo facili operazioni di omologazione. A complicare il quadro è, per Braudel, proprio la Storia e cioè quella pratica che innesca processi conoscitivi incentrati sulla ricerca delle condizioni che rimangono valide durante il 'tempo lungo' necessario per individuare le 'strutture' che si impongono sull'alternarsi fluttuante di mobili congiunture.

Ripetuto è il riferimento alle altre scienze sociali e tra queste all'antropologia e alla riflessione in quel campo proposta da Lévi-Strauss, mostrandoci le potenzialità dello scambio interdisciplinare che segna l'esperienza scientifica di quel gruppo di studiosi al tempo raccolti intorno alla rivista delle *Annales*. Come Lévi Strauss, anche per Braudel il riconoscimento di persistenze è continuamente posto a confronto in questo caso con ciò che egli definisce come la 'concretezza dei fatti storici' (così distinguendosi dall'antropologo culturale). Il vantaggio che Braudel intravede dal considerare una storia delle civiltà è quello di obbligarci a ricercare i continui intrecci esistenti tra passato e presente.

La considerazione braudeliana della centralità della conoscenza storica, oggi appannatasi, ci ha spinti a rivolgere il nostro sguardo ad alcune proposte interpretative elaborate negli ultimi anni su uno dei temi storici considerati fondativi dell'età moderna.

Nuovo e Vecchio Mondo

Una delle più importanti esperienze storiche di incontro tra civiltà è quella realizzatasi in avvio dell'età Moderna. Per l'Europa sarà quella

l'occasione per riconoscersi nella costruzione di una nuova entità, quella 'occidentale'. Per lungo tempo questa ultima si è nutrita della idea di costituire il livello più elevato di sviluppo umano nei suoi termini economico e sociali, come politico e militare ed infine culturale. A partire dagli ultimi decenni del Novecento la riflessione storica ha privilegiato, invece, un differente approccio. Incalzata da una sempre più incisiva visione critica di quel modello, come detto sostenuta dai processi globali in atto, la storiografia ha rivolto le proprie attenzioni verso gli effetti prodotti da quell'incontro planetario di popoli proprio nella produzione della richiamata nuova identità. L'Occidente, insomma, non è più inteso come l'estensione mondiale di un modello europeo, ma come ciò che si è prodotto su scala globale lungo l'esperienza storica di costruzione di imperi planetari. Un processo a cui hanno partecipato una pluralità di soggetti dispersi sul Pianeta e che, tra loro, hanno interagito ed intrecciato i propri destini, così come accade ancora oggi.

In questo caso siamo partiti dall'analisi di un saggio storico, apparso nella seconda metà degli anni Ottanta, dedicato alla costruzione di un sapere europeo e con esso di una coscienza di sé quale frutto delle scoperte geografiche di età moderna. La relazione con gli 'altri' aiuta ad abbattere vecchie barriere, ma per costruirne di nuove riconosciute nei differenti stadi di sviluppo di una unica società umana. E' in un simile modo che l'Europa moderna riconosce se stessa.

La riflessione proposta nei primissimi anni del nuovo Millennio, all'interno di una guida allo studio dell'età moderna, parte significativamente dal tema della relatività storica dei valori, nel caso di specie, riferiti ai presupposti di una presunta superiorità della civiltà europea. Figlia di una pratica coloniale che pure distingue cattolici e protestanti, l'incontro con gli 'altri' produce anche una autocritica antropologica che apre ad una disponibilità al relativismo culturale presupposto che condurrà, se pure attraverso un percorso non sempre lineare, sino all'evoluzionismo positivista.

Le differenze prodottesi nell'azione di colonizzazione europea del nuovo Mondo sono al centro di un altro ampio studio dedicato agli imperi atlantici. Da questo abbiamo tratto indicazioni rivenienti dal tema dell'occupazione dello spazio americano sul fronte simbolico, fisico ed infine territoriale, a cominciare da un nuovo popolamento.

Infine con il saggio di Serge Gruzinsky, uno dei più autorevoli rappresentanti europei della storia globale, ad essere richiamati sono taluni dei concetti già presenti nelle ricostruzioni storiche di fine Novecento rielaborati

alla luce di una nuova sensibilità storiografica più attenta alla dimensione globale dei fenomeni storici.

In definitiva abbiamo tentato di dare conto della molteplicità di sguardi prodottosi intorno ad un tema che ha assunto sempre maggiore rilievo con il riconoscimento della condizione di cittadini globali.

Civiltà materiale e microstoria.

Se la domanda che il tempo senza storia impone è relativa al come ricomporre una relazione tra passato, presente e futuro, particolare rilevanza assumono temi più prettamente metodologici inerenti il lavoro stesso di ricostruzione storica. La crisi del paradigma otto-novecentesco ha aperto una nuova frontiera anche in questo campo.

Per darne conto abbiamo fatto riferimento ad un dibattito apertosi intorno alla storia sociale e promosso da alcuni storici italiani che, negli ultimi decenni del secolo scorso, hanno dato vita ad una serie di ricerche accomunate da un metodo definito microstorico.

Come già ricordato, una *nouvelle histoire* più attenta ai fenomeni sociali prende piede sin dai primi decenni del XX secolo, anche se bisognerà attendere il secondo dopoguerra per la sua piena affermazione. La individuazione di ‘strutture del quotidiano’, alle quali tra gli anni Sessanta e Settanta rivolge la propria attenzione Braudel, rappresenta in modo evidente la portata di una nuova metodologia di analisi. Infatti quelle ‘strutture’ attengono ad un livello della vita delle comunità nel quale è possibile riconoscere, e non solo nel tempo dell’Antico Regime, una specifica civiltà, quella materiale, diffusa e pervasiva. Ad essa lo storico delle *Annales* giunge attraverso la costruzione di ciò che definisce come un ‘inventario del possibile’ e guardando dal basso, per usare ancora i termini da lui utilizzati. In particolare ciò che è evidenziato è la persistenza di sistemi incidenti sulla vita sociale ed economica, del passato come del presente, che risultano ancorati a meccanismi distinti e distinguibili da quelli considerati come dominanti. Infatti alle ‘strutture del quotidiano’ si affiancano proprio ‘i giochi dello scambio’, entrambi indispensabili per ottenere una ricostruzione storica (Braudel lo dirà con termini più assertivi: “... in una parola, è una storia.”).

Come segnalato da J. Revel, storico della terza generazione della medesima scuola transalpina già richiamata, l’esperienza microstorica è nella scia di quella storia sociale entrata però in crisi negli anni Ottanta. La proposta attiene essenzialmente ad una scelta di scala; infatti la critica all’approccio

macro-storico, sino a quel momento prevalente nella storia sociale, induce un gruppo di storici italiani ad assegnare alla scelta del fuoco dell'osservazione la capacità di produrre una variazione del contenuto di ciò che si intende rappresentare. A tale proposito Angelo Torre, microstorico di più recente generazione, suggerisce la coesistenza di due possibili nozioni di 'scala' di cui una è riconducibile alla 'dimensione intrinseca dei fenomeni osservati'; in tale caso la scelta è, dunque, imposta dalle caratteristiche proprie di ciò che si intende osservare. L'altra nozione, invece, è riconducibile allo sguardo dello storico ed alla conseguente sua produzione, accedendo in tale modo a sollecitazioni presenti in quella storia culturale affermatasi anch'essa sul finire del XX secolo. Nella riflessione di Torre, comunque centrale (ed in verità dirimente per la comprensione di un approccio microstorico) rimane il campo della ricerca storica, rispetto cui decisive sono quelle procedure capaci di mettere in comunicazione 'sguardo' ed 'oggetti/fenomeni/fonti', puntando sulle interrelazioni tra loro esistenti. Le fonti più che contenitori di informazioni vanno intese come prodotti che, così come accade per gli oggetti 'vissuti', veicolano le pratiche degli attori. Le prime, però, ci dicono anche di un 'uso comune' condiviso tra attori e rappresentanti delle istituzioni che le producono. La pista della ricerca storica è segnalata, allora, dalle interferenze e dai 'continui rimbalzi' esistenti tra questi due elementi, riducendo in tal modo il carattere arbitrario e relativo dello 'sguardo' dello storico. Si tratta di una segnalazione che lo stesso Torre avanza a proposito di pure stimolanti nuove visioni come quella proposta con la 'storia profonda', tra gli oggetti della riflessione dalla quale siamo partiti in questo Corso.

Materiali per lo studio.

- 1) *Il presente, la storia e l'Antropocene* – dispensa
- 2) Oriente ed Occidente.
Spunti tratti dal saggio di M. Liverani, *Oriente Occidente*, Editori Laterza, Roma-Bari 2021.
J. Goody, *L'Eurasia e l'Età del bronzo* in idem *Eurasia. Storia di un miracolo*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 67-89.
- 3) Razza e storia.
C. Lévi Strauss, *Razza e storia* in idem *Razza e storia, Razza e cultura*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002, pp. 5-50.
- 4) Una grammatica delle civiltà
F. Braudel, *Una grammatica delle civiltà* in idem *Il Mondo attuale. Le civiltà extraeuropee*, Giulio Einaudi editore, Torino 1966, pp. 19-55.
- 5) Nuovo e Vecchio Mondo
Incontro di Civiltà. Nuovo e Vecchio Mondo – sintesi di testi scelti.
- 6) Civiltà materiale e microstoria
F. Braudel, *Le strutture del quotidiano*, Giulio Einaudi editore, Torino 1982, pp. XX-XXVIII; 523-527.
J. Revel, *Microanalisi e costruzione del sociale* in idem (a cura di), *Giochi di scale: la microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella Roma 2006, pp. 19-44.
A. Torre, *I luoghi dell'azione* in J. Revel (a cura di), *Giochi di scale ...*, pp. 301-317.

Parte Prima

Il presente, la storia profonda e l'Antropocene

di A. Ciuffreda

Il presente perenne domina incontrastato l'epoca che stiamo vivendo, tanto da chiedersi, a fronte di una strisciante distruzione del passato ed all'affermarsi di un tempo senza storia, se vi sia ancora la necessità di una disciplina ad essa dedicata¹.

Si tratta di un'eredità che proviene dal dischiudersi del secolo scorso. E' questa l'opinione dello storico inglese Eric Hobsbawm, autore di una fortunata riflessione sul Novecento. Non a caso l'obiettivo dichiarato in apertura del suo *Secolo Breve*, è proprio quello di offrire una possibile risposta ad un fenomeno dal carattere sociale, prima che culturale, che egli individua nella perdita di connessione fra l'esperienza dei contemporanei e quella di coloro che li hanno preceduti. La prima risposta possibile appare ad Hobsbawm quella di riproporre la considerazione, un tempo evidente, che fatti accaduti in momenti differenti si colleghino tra loro. La distruzione del passato, del resto, è resa possibile se si giunge a negare proprio il nesso tra passato, presente e futuro. Il secolo delle grandi innovazioni scientifiche e tecnologiche, scavalcando ogni delimitazione di carattere strettamente cronologico, sembra essere tuttora impegnato in una simile impresa².

In questa prospettiva è il mutamento, che però costituisce una costante della storia umana, a determinare il contesto nel quale si produce l'oblio di un tempo passato. La causa dell'assenza di Storia è così individuata nella più recente rapida trasformazione promossa da una sempre più performante azione dell'uomo. Ed anche la pandemia, quella nella quale siamo immersi, ci appare come un momentaneo 'inciampo' anziché una costante, certo infelice, della lunga vicenda umana. Adriano Prosperi a questo proposito, suggerisce una efficace sintesi:

“C'è stato in primo luogo il mutamento epocale che ha allontanato vertiginosamente il presente dal recente passato, parliamo della rivoluzione

¹ S. Gruzinski, *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

² E. J. Hobsbawm, *Il secolo Breve 1914/1991*, BUR, Milano 2006 (edizione originale 1994). In particolare pp. 14-17.

informatica o più in generale del trionfo di una cultura del mutamento e del progresso tecnico e scientifico che ha accelerato oltre ogni precedente la velocità della trasformazione del mondo. Non è chiaro se si continuerà a procedere su questa strada. La minaccia dell'imprevedibile azione della realtà naturale, ambientale e persino cosmica – di cui la specie umana fa parte e a cui è soggetta - si è materializzata nei secoli passati in agenti capaci di far arrestare o cancellare determinate culture umane³".

La Storia così rientra in campo grazie a quelle imprevedibilità capaci di mettere in crisi anche le più ineludibili e gloriose prospettive di progresso, come quelle sostenute dalla presunta infinita libertà consegnataci, come osserva ancora Prospero, da una obbediente servitù ad “intelligenze artificiali di sterminata potenza”⁴.

Al dunque, quindi, abbiamo ancora bisogno della Storia, ed allora dove risiede il problema?

Ciò che determina una condizione di difficoltà deriva da quel concetto che, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, nel campo della filosofia della scienza si impone con il termine ‘paradigma’, per indicare una visione del mondo condivisa da una collettività, in particolare di scienziati.

Nell’accezione offerta da Thomas S. Kuhn un paradigma è il frutto del lavoro di ricerca e di risultati conseguiti nel corso del tempo. In tal modo, seguendo uno schema ciclico, l’insorgenza di fattori che producono anomalie in quella visione porta ad una crisi nel suo rapporto con il contesto; la ‘rivoluzione’ che ne consegue, imponendo cambiamenti radicali nei metodi e nei contenuti, giunge a produrre nuove ‘visioni’ in genere incompatibili con quelle precedenti.

Quello oggi entrato in crisi è il paradigma fondato sull’idea di un progresso umano senza limiti affermatasi nel corso degli ultimi secoli della storia europea guidando, sin qui, lo sviluppo delle scienze sia naturali che umane.

Per altro verso, però, sospinte da un vero e proprio ‘sfondamento cronologico’ prodotto dalle conquiste raggiunte grazie al riferimento al paradigma reputato ora in crisi, nuove prospettive appaiono presentarsi alla riflessione storica agli albori del terzo millennio. Intendiamo riferirci per un

³A. Prospero, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Giulio Einaudi editore, Torino 2021, p. 13.

⁴ Idem, p. 19. Al tempo stesso è il sapere storico a consentire che “l’insieme della formazione” non perda di significato arroccandosi nella esclusiva acquisizione di “... abilità funzionali all’esecuzione esatta di quanto richiesto dalle esigenze produttive del sistema ...”, idem, p. 13.

verso alla proposta di una storia profonda (o *deep history*) e dall'altro all'individuazione di una nuova era della storia geologica del Pianeta, l'Antropocene, come il nome stesso denuncia caratterizzata dalla dominante azione umana. Si tratta, ben inteso, di proposte tra loro differenti e ciascuna di esse di certo non immuni da critiche anche severe. Eppure in comune esse presentano almeno due elementi: il primo è il tentativo di un riallineamento tra le due macro aree del sapere, le scienze naturali e le scienze umane, che proprio il precedente paradigma aveva indotto a mantenere separate. Il secondo è costituito da una nuova considerazione del tempo storico.

Partiamo, dunque, da questo secondo fronte.

Un tempo profondo.

Come sottolinea Angelo Torre, uno storico italiano che incontreremo ancora in questo nostro percorso, all'interno di un nuovo genere storiografico, e cioè quello della storia mondiale, la data non è più un elemento periodizzante, ma evocativo. E' quanto esplicitato dai prestigiosi curatori di due opere approntate nel secondo decennio del XXI secolo in Francia ed in Italia⁵.

La questione riveste una particolare rilevanza giacché nella disciplina storica la periodizzazione assume un valore euristico, a differenza di ciò che accade in altre, come la geologia, dove la divisione del tempo è sostanzialmente il frutto di un artificio. La scala dei tempi, in questo ultimo caso, è infatti costruita sì su datazioni classificate come assolute, ma anche su quelle relative e cioè non strettamente riferite al momento nel quale accade un evento; lo scopo, infatti, è quello di individuare sequenze⁶.

Anche la datazione storica, in verità, è soggetta a mutare a seconda dei riferimenti utilizzati per dare vita ad una riorganizzazione in chiave cronologica della storia della propria comunità.

Nella parte del Mondo che ci appartiene, l'area mediterranea, l'antica Roma al centro di una simile operazione poneva il momento della fondazione della città, sede e centro dell'Impero. Con il trascorrere di breve tempo in quel

⁵Si tratta della *Histoire mondiale de la France* curata da P. Boucheron e della *Storia Mondiale dell'Italia* curata da A. Giardina, apparse entrambe nel 2017.

⁶ Il tempo geologico è ripartito in ere a loro volta suddivise in periodi comprendenti epoche ed età. L'estensione temporale di ciascuna di queste è molto differente l'una dall'altra, a seconda della distanza calcolata rispetto alla nostra. L'Archeozoico, ad esempio, ha una durata che supera i 4.750 milioni di anni, mentre il Neozoico comincia 'appena' 25 milioni di anni fa. Complessivamente le ere geologiche individuate sono cinque: Archeozoico, Paleozoico, Mesozoico, Cenozoico e Neozoico. Quest'ultimo diviso in Pleistocene ed Olocene.

medesimo macro spazio le cose si sono subito complicate. I nostri antenati paleo-cristiani, intorno al VI secolo d.C., hanno cominciato ad assumere come punto di riferimento il momento della nascita di Gesù, certo individuato in riferimento proprio alla data di fondazione della città di Roma. Anche per i musulmani l'evento fondativo è stato tratto dalla vita di Maometto, in questo caso si tratta dall'emigrazione del Profeta da La Mecca verso Medina che segna l'avvio dell'Egira. Rispetto all'era cristiana questo evento accade il 16 luglio del 622 d.C.. Nel mondo musulmano una funzione organizzatrice della sequela di eventi storici è successivamente assunta dall'avvicendamento delle capitali degli Imperi islamici che si susseguono nel corso dei secoli: da Damasco a Bagdad, sino a Istanbul. Per gli ebrei, infine, la costruzione di una cronologia per la storia del popolo eletto si fonda sul momento della Creazione (descritta nella Bibbia), che secondo la tradizione rabbinica risale al 3760 a. C..

Quindi anche solo rimanendo in questa parte del Mondo ci imbattiamo in almeno quattro differenti metodi di datazione degli eventi storici: rispetto alla nascita di Cristo, il tempo è contato a partire da un evento che lo precede di molto, nel caso degli ebrei, e lo posticipa di solo qualche secolo nel caso dei musulmani.

Durante la medesima era cristiana abbiamo anche assistito alla creazione di cronologie alternative a quella cristiana, come è accaduto durante la Rivoluzione francese. A partire dall'ottobre del 1793 il primo giorno del primo anno di una nuova storia è indicato in quello della proclamazione della Repubblica, e cioè il 22 settembre del 1792. La scansione degli anni successivi si sviluppa, dunque, a partire da quel momento fondativo, rimodulando anche il calendario⁷. Una esperienza che si è poi ripetuta se pure con alterne fortune.

Insomma la considerazione e l'utilizzo della scansione del tempo è determinata da valutazioni e visioni ascrivibili alle differenti civiltà ovvero culture umane. Queste ultime, secondo la provocatoria proposta avanzata dallo storico israeliano Yuval Noah Harari, in un libro di grande successo commerciale, sono il risultato della creazione di vere e proprie 'narrazioni'⁸ a loro volta indizi della prima grande rivoluzione della storia dell'umanità, quella cognitiva che ha reso evidente la distinzione degli umani dagli altri esseri animali. Una tesi, come diremo, in verità non nuova, ma riproposta in

⁷ Interessante anche per il nostro tema, è la costruzione storica del calendario. A questo fine il rinvio è a F. Masiello, *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Einaudi, Torino 1994.

⁸ Y. N. Harari, *L'homo Deus. Breve storia de futuro*, Bompiani, Milano 2018.

una chiave della quale si è appropriata una recente storiografia definita ‘emozionale’⁹.

In questo panorama, se pur con specificità proprie, è possibile collocare la proposta della *deep history*, affacciata in questo avvio del terzo Millennio. Questa tende verso una riunificazione della storia con quella grande parte della vicenda umana tradizionalmente esclusa o nei manuali racchiusa in un rapido accenno perché definita, non per caso, preistoria. Il riferimento è non solo al Neolitico (circa 10.000 anni fa), ma anche alle ere geologiche precedenti. In tal modo si punta a congiungere i due estremi di una storia come si vede ‘profonda’, con l’obiettivo di creare una continuità tra Paleolitico e Postlitico. In tal modo ad essere ricongiunte sono origine degli ominidi ed ascesa della civiltà, recuperando la natura biologica della specie che è assunta come elemento determinante per la costruzione della storia dell’umanità.

Molte risultano le ‘resistenze’ frapposte al riconoscimento di una simile impostazione, come sostiene il professore di storia ed antropologia delle società del Mediterraneo della Università di Harvard, Daniel Lord Smail, a cui si deve la proposta di una *deep history*¹⁰.

Tali ‘resistenze’, secondo lo storico statunitense, si rendono a noi comprensibili grazie alla ricostruzione dei contesti entro i quali esse sono state create. La definizione utilizzata è quella di ‘cornici’. La prima è quella che conduce alla individuazione delle prove atte alla ricostruzione della storia e cioè a quei documenti di cui è sprovvista la preistoria, tempo di altre discipline quali l’archeologia e l’antropologia. In tal modo gli storici sin dal XVII secolo riducono il proprio raggio di azione, rispondendo alle contraddizioni che si andavano ad aperti grazie allo sviluppo di altre discipline. Queste ultime ampliavano lo spettro delle prove utili a parlare del passato: dai reperti materiali di civiltà non più esistenti sino all’impronta genetica. Tutte ‘tracce’ che ci riconducono al passato.

Una seconda ‘cornice’ è quella della speciale relazione riconosciuta tra oggetto della storia e coscienza storica espressa dalle società umane. Il segno che ne produce l’evidenza è la creazione di archivi che conservino gli atti funzionali alla scrittura della propria storia. Come sostiene Smail, in tal modo è il documento il creatore di storia. Eppure nel XX secolo ad imporsi è una storia sociale dei popoli senza storia, tesi a sua volta sostenuta dai movimenti

⁹ F. Benigno, *Parole del tempo. Un lessico per pensare a storia*, Viella, Roma 2013 (in particolare il primo capitolo, *Introduzione: fare storia al tempo della memoria*, pp. 7-30)

¹⁰ D. L. Smail, *Storia Profonda. Il cervello umano e l’origine della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

post-coloniali. La storia profonda si può intendere come un suo prolungamento. Se il senso storico di una civiltà è identificato nella sua capacità di scrivere storie, nulla ci impedisce di credere che anche le società paleolitiche percepissero di averne una propria, pur non disponendo di documentazione scritta. L'arte parietale, come le sepolture e i corredi funerari, sono chiari indizi di una umanità pensante e dotata di senso storico.

Il divario tra storia e preistoria si inquadra, infine, in un'altra 'cornice': quella di una società che sia consapevole di una propria storia. A questo si lega la proposta di una ricostruzione che si occupi in prevalenza della formazione della Nazione. L'obiezione di Smail è fondata sul dato che l'origine delle organizzazioni politiche non risulta dipendente solo dalla presenza di agricoltura e di scrittura. La verità è che nel momento nel quale si profila quella ulteriore 'cornice' (tra XIX e XX secolo), è la politica al centro della Storia. Ecco perché la prima rivoluzione umana è, in tale caso, individuata nel superamento di una presunta condizione di solitudine, che accomunerebbe i primi esseri umani. Una tradizione che recupera Hobbes, Rousseau sino a Vico e che ritroviamo nei maggiori storici ottocenteschi. La piena umanità è acquisita, dunque, con il raggiungimento di un determinato grado di civiltà ed è questo a costituire una 'umanità' e non il contrario. Secondo questa tradizione, che giunge sino alle soglie del nuovo Millennio, la natura è vinta proprio dalla 'scelta cosciente' che conduce gli umani a non essere più animali. Una tesi che, come abbiamo visto, riconduce a quella 'rivoluzione cognitiva' recentemente rilanciata attraverso la storia emozionale.

Nel presentare il proprio profilo di studioso Daniel Lord Smail scrive quanto segue:

“Nell'ampio campo della storia umana profonda ovvero di una prima storia globale, la mia specifica ricerca si è concentrata sullo studio del cervello e del comportamento. Il mio libro del 2008, On Deep History and the Brain, propone l'idea di una 'neurostoria', una storia, come la definisco, che esplora il mondo in cui le strutture culturali plasmano i modelli del sistema cervello-corpo e alterano le forme di regolazione endocrina. Questo punto di vista ci permette di aggiungere una nuova dimensione interpretativa alla nostra comprensione delle trasformazioni culturali; offre un modo per incorporare le

*neuroscienze nella storia senza ricorrere a versioni storicamente sterili della psicologia evolutiva ...*¹¹.

Si tratta di un progetto intellettuale, come sostiene O. Raggio, sorprendentemente poco considerato nel campo storico visto che tra i suoi scopi vi è quello “*di distruggere la periodizzazione storica e l’idea di storia concepita nel XIX secolo.*”¹². Gli sforzi sono rivolti, come abbiamo detto, al superamento di una frammentazione della storia e ciò che suscita interesse è che essa si avvale di una ampia narrazione capace di comprendere non solo un tempo ‘profondo’ (che come detto spazia dal Paleolitico al Contemporaneo), ma soprattutto di costruire ponti tra discipline umane e naturali. Ed inoltre, l’impegno degli studiosi è rivolto a rimuovere le barriere determinatesi tra *deep history* e *shallow history*, attraverso il riconoscimento di due differenti ‘contesti analitici’ capaci di rimodellarsi grazie al loro incontro.

I limiti e le aporie di una simile impostazione non riducono l’interesse verso un approccio capace di costruire metafore, come le chiama Raggio, in relazione alla narrazione del passato, così come del legame tra passato e futuro. La corta cronologia non consente di individuare, ad esempio, la profondità temporale di talune pratiche come quelle del dono o dell’ospitalità come della condivisione del cibo o dell’uso delle decorazioni (solo per riferirsi ad alcune dei temi possibili). Queste ultime sono state oggetto di studi micro-storici e, dunque, fortemente ancorati a luoghi e tempi ben definiti, a fronte dei quali la prospettiva di un tempo profondo offre possibilità di comparazione inaspettate.

Tornando al tema della costruzione di cronologie storiche, nel descrivere quella che Smail definisce come la ‘morsa’ della storia sacra alla quale è sottoposta per lungo tempo la concezione della storia, lo storico statunitense questi rinvia a discussioni relative alla datazione delle origini della vicenda umana. Sin dal IV secolo d. C., ricorda Smail, la si individua nell’anno 5198 a.C., ma più di mille anni più tardi, nel corso del XVII secolo, ad opera di diversi studiosi la data della nascita del Mondo è invece collocata in un arco di tempo che oscilla tra i 3mila ed i 7mila anni precedenti, anche se ad essere

¹¹Il brano è tratto dalla Biografia, pubblicata sul sito della Harvard University: <https://scholar.harvard.edu/smail/biocv> (la traduzione dall’originale lingua inglese è mia).

¹² O. Raggio, *Deep Narratives* in Quaderni Storici numero 157 – aprile 2018, pp. 281-297. In questa sede Osvaldo Raggio prende in considerazione una successiva opera curata dallo stesso Smail e dall’antropologo Andrew Shrycock, dall’evocativo titolo *Deep History. The Architecture of Past and Present* (Berkeley-Los Angeles 2011).

comunemente accettata sarà quella proposta dall'arcivescovo della Chiesa anglicana d'Irlanda, James Ussher, e cioè il 4004 a.C.¹³.

In verità in questo secondo momento il confronto apertosi con cosmologie appartenenti alle culture di altri popoli, dagli atzechi ai cinesi, aveva già introdotto i primi elementi di incertezza all'interno di una dominante ricostruzione storica di matrice giudaico-cristiana. Quei popoli non europei, per altro, individuavano l'origine della storia umana in tempi molto più remoti rispetto a quanto sostenuto in Occidente. Ma quelle teorie eterodosse rispetto al modello europeo, saranno non a caso classificate dai dotti come fantasiose e quindi erranee. Il paradigma allora condiviso impedirà l'assunzione di verità resesi da quei confronti oramai palesi innescando, tuttavia, rivoluzioni culturali capaci di produrre nuove 'visioni' del mondo sino a quella della quale ci stiamo qui occupando a causa della sua crisi.

Il tempo del Pianeta.

E' a partire dalla metà del XIX secolo che il tempo storico acquista una nuova dimensione; è il prodotto di ciò che è stato definito come un vero e proprio 'sfondamento cronologico'.

A determinarlo è la condivisione di ere individuate nel campo delle scienze naturali, quali la geologia; queste ampliano in modo davvero considerevole lo spazio temporale che conduce alle origini e cioè a quel tempo nel quale tutto ha avuto inizio.

Attraverso un percorso, come sempre accade accidentato e non privo di contraddizioni, ad affermarsi saranno i punti di vista proposti in primo luogo dalla biologia e dall'antropologia, tutte discipline per molti versi 'storiche' nel senso che fanno riferimento, anch'esse, ai progressi che seguono lo scorrere del tempo. Invece la disciplina degli storici di quel medesimo periodo reagisce restringendo il proprio orizzonte nell'arco temporale di un più circoscritto 'sviluppo della civiltà', entro lo spazio definito dalla costruzione per stadi della intera vicenda umana: dai tre tipi di società proposte in chiave evoluzionista da Herbert Spencer, alla *Zivilisation* di Oswald Spengler, intesa come punto finale del ciclo vitale della *Kultur*, ovvero della forma fondamentale della storia universale¹⁴.

¹³ D. L. Smail, *Storia Profonda ...*, pp. 36-37.

¹⁴ P. Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 325-383.

Grazie allo sviluppo delle scienze naturali e sociali oggi sappiamo molto su quel passato a lungo ‘nascosto’, in quanto considerato privo di una ‘documentazione’ capace di riconsegnarcelo.

Allo studio dell’origine ed evoluzione dell’essere umano attraverso l’esame di reperti riferibili agli Ominidi e, quindi, alla famiglia zoologica che comprenderà anche gli umani, è dedicata la paleoantropologia disciplina sviluppatasi intorno alla metà de XIX secolo come branca autonoma dell’antropologia. Tale scienza, chiamata anche paleontologia umana (per distinguerla e specificarne l’oggetto di studio rispetto alla paleontologia classica, rivolta oltre che agli animali anche ai vegetali vissuti sulla Terra), ci dice che per raggiungere quei caratteri anatomici che definiamo moderni saranno necessari tra i 6 ed i 7milioni di anni.

Tuttavia, grazie alle conoscenze consegnateci da un’altra disciplina, la geologia, che acquista un proprio statuto scientifico sin dal XVII secolo, producendo rilevantissime novità sino ai nostri giorni, sappiamo che il percorso che ci conduce alle più profonde origini del Pianeta sul quale viviamo è misurabile in miliardi di anni.

L’era, infatti, nella quale si stabilisce l’attuale morfologia terrestre capace di accogliere e di fare sviluppare l’essere umano è preceduta da altre quattro, la prima delle quali è non a caso chiamata Archeozoica o Arcaica. E’ durante questa era, per altro lunga quattro miliardi di anni, che compare la Vita sul nostro Pianeta, attraverso le primordiali forme di viventi marini invertebrati.

A partire da quel momento, per lungo tempo a prodursi saranno trasformazioni pure rilevantissime, ma capaci solo di consegnarci un pianeta ancora simile a quelle immagini di Marte trasferiteci sulla Terra dal *Perseverance*: il Rover della Nasa atterrato su quel pianeta il 18 febbraio del 2021.

Sul nostro, di Pianeta, attraverso lo scorrere di milioni di anni, a glaciazioni seguiranno nuovi risvegli, sino a giungere ad un tempo nel quale a formarsi sarà un ambiente che finalmente potrà accogliere l’uomo individuato dagli specialisti a circa 200milioni di anni di distanza da noi: è il momento della comparsa, nell’Africa Orientale, dell’*Homo Sapiens*.

Un dato, su tutti, emerge da questa lunghissima storia: ogni qual volta la Terra muta, chi la abita è chiamato a nuovi adattamenti. Così i primi esseri umani dall’Africa centro orientale si spostano prima in Medio Oriente e quindi in Europa, forse approfittando di un abbassamento dei livelli del Mar Rosso.

Quindi si dirigono verso Nord, mentre il Mondo fisico che li accoglie cambia ancora una volta, almeno sino a 6mila anni fa quando il ghiaccio è solo nell'Artico ed Antartico e cioè ai due Poli del Pianeta.

Non potendomi inoltrare in campi estranei alle mie competenze ciò che è opportuno, comunque, sottolineare è il dato che alla ricostruzione di questa infinita vicenda hanno contribuito scienziati vissuti solo qualche secolo prima di noi, dando vita a discipline scientifiche capaci ancora oggi di produrre scoperte che consentono di spingere sempre oltre il nostro sguardo. E così, puntando proprio sulla considerazione di quanto il Sapere sia riuscito da quel momento a consegnarci, la proposta ora in campo è quella di ricongiungere tempo delle scienze naturali e tempo della storia umana.

L'anno 2000 è il momento nel quale il premio Nobel per la chimica atmosferica, l'olandese Paul Crutzen, rende noto il concetto di Antropocene utilizzato per definire l'epoca geologica nella quale l'ambiente terrestre è fortemente condizionato, su scala sia locale e sia globale, dagli effetti dell'azione umana. La novità di questa proposta è proprio nell'intreccio indelebile di sfera fisica e sfera sociale, quindi di naturale ed umano.

Antropocene è un termine inventato ed utilizzato sin dall'avvio degli anni Ottanta del Novecento dall'ecologo Eugene Stoermer, un biologo americano morto nel 2012. Questi è considerato il pioniere della paleolimnologia, una disciplina che studia dell'origine dei laghi e dei bacini di acqua non correnti, nella loro conformazione idrobiologica.

In verità di una era antropozoica aveva già parlato il geologo italiano Antonio Stoppani, nel 1873, individuando sin da allora un nuovo elemento attivo nel mondo fisico che per la sua potenza e la sua universalità era in grado di competere con 'le maggiori forze del globo'¹⁵.

Come è noto, il padre della geologia moderna è universalmente riconosciuto lo scozzese Sir Charles Lyell (1797-1875); contro la teoria catastrofista sin lì dominante, egli afferma invece l'attualismo e cioè la teoria secondo la quale osservando i fenomeni geologici in atto nel tempo presente del ricercatore è possibile ritrovare la spiegazione degli eventi avvenuti nel passato. Dunque per Stoppani ciò che accadeva in quel suo tempo di seconda industrializzazione, che cominciava ad interessare la Penisola italiana, costituiva prova di un processo di più lungo corso che, a distanza di più di un secolo, avrebbero denominato Antropocene.

¹⁵ A. Stoppani, *Corso di Geologia*, v. 2., G. Bernandoni e G. Brigola editori, Milano 1873.

Il termine, comunque, assume il senso a noi noto solo dall'incontro tra i richiamati Stoermer e Crutzen, avvenuto per l'appunto nell'anno 2000. Insieme costoro individuano un livello limite che mette fine all'Olocene, definito nell'impatto geologico ed ecologico degli esseri umani su scala globale e planetario.

Paul Crutzen, inoltre, è colui che, insieme ad altri due scienziati (Raph Cicerone e Richard Stolarski), conferma quanto già avevano scoperto Sherwood Rowland e Mario Molina (anche questi scienziati e chimici statunitensi) in riferimento all'azione distruttiva compiuta dai residui del freon, rilasciati dal DDT. Intorno alla metà del XX secolo, l'uso massiccio di questo pesticida aveva iniziato a mettere a rischio la fascia di ozono che protegge la Terra dall'azione distruttiva dei raggi solari, con conseguenze gravissime per gli esseri viventi. E' per questi studi che Crutzen, Rowland e Molina ricevono, nel 1995, il premio Nobel per la chimica, nel pieno di una rivoluzione culturale sospinta dalla scoperta dell'Ambiente quale tema sociale.

Il tempo del pianeta e quello dell'uomo, dunque, appaiono finalmente ricongiungersi a causa di una urgenza riconosciuta, sul finire del XX secolo, nella questione ambientale. Si tratta, come ricordato di recente da Stefano Nestor, di un 'nuovo modo di vedere il mondo' che prende il posto di quello da lungo tempo egemone e per il quale natura e risorse naturali costituivano in netta prevalenza l'oggetto di dominio e di sfruttamento da parte dell'uomo¹⁶. E tuttavia i presupposti dell'ambientalismo, impostosi in quel frangente, rinviano alla storia di una disciplina anch'essa figlia di un tempo dominato dell'idea di progresso e cioè dell'ecologia.

Una nuova era e la storia della disciplina ecologica.

Il *sentiment* diffuso nella classe emergente ottocentesca (ed in particolare di quella della seconda metà del XIX secolo), cioè la borghesia, è quello che si riconosce nella fiducia verso le proprie capacità realizzative ed in particolare nel campo delle 'scienze'¹⁷. In un simile contesto, negli anni Sessanta del XIX secolo, nasce l'ecologia grazie all'opera di un eclettico intellettuale tedesco, biologo, zoologo, filosofo ed artista, ma in realtà medico professore di anatomia comparata dell'Università di Jena, l'evoluzionista

¹⁶ S. Nespore, *La scoperta dell'ambiente. Una rivoluzione culturale*, Editori Laterza, Bar-Roma 2020.

¹⁷ E. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Editori Laterza, Bari-Roma 2010 (prima edizione italiana 1976, edizione originaria 1975), in particolare il capitolo: *Scienza, religione, ideologia* alle pp. 309-333.

Ernest Haeckel (nato nel 1834 e morto nel 1919). Con lui per *oekologie* si intende la totalità della scienza delle relazioni dell'organismo con il proprio ambiente, comprendendo in senso largo tutte le condizioni dell'esistenza, come esposto nelle *Generelle Morphologie der Organismen*, pubblicata in due volumi a Berlino nel 1866.

Questa apertura intellettuale preannuncia una serie di interventi altrettanto rilevanti nella storia delle scienze naturali che si presenteranno nel decennio successivo. Negli anni Ottanta alcuni includono l'ecologia nella geografia delle piante, altri la considerano come una branca della fisiologia e come una 'fisiologia esterna'.

Nel 1893 un gruppo di botanici statunitensi (riuniti a Medison nel Wisconsin) decide di appropriarsi del termine *oekologie* creato da Haeckel. L'ecologista è concepito come qualcuno che effettua misure, registra le risposte delle piante e cerca di vedere le relazioni funzionali tra struttura e risposte offerte da quelle, prese singolarmente o in gruppo, alla variazione di specifici fattori esterni. Nel medesimo anno, in Inghilterra, l'ecologia è elevata a rango di una delle tre grandi parti della biologia, rappresentando la filosofia della natura vivente nel discorso presidenziale del fisiologo e baronetto Sir John Burdon-Sanderson, tenuto presso la *British Association for the Advancement of Science*¹⁸.

La prima società di ecologia è fondata solo venti anni più tardi, sempre a Londra ad opera di una cinquantina di botanici: si tratta della *British Ecological Society*¹⁹. Il primo numero del bollettino *Journal of Ecology* è pubblicato il 12 aprile del 1913, la stessa data della fondazione della succitata associazione che ne cura ancora oggi l'edizione. Le date 1893 e 1913 delimitano il periodo pionieristico nel quale emerge la prima generazione di ecologisti professionisti, almeno nel mondo anglosassone. In questa fase l'ecologia definisce meglio il proprio oggetto di ricerca, anche se il suo ambito rimane ancora prevalentemente descrittivo²⁰.

Ancora nel corso degli anni Settanta del XIX secolo è possibile rintracciare l'origine della 'Ecologia Globale', che si affermerà successivamente nella seconda metà del XX secolo con l'assunzione della questione ambientale come tema sociale.

¹⁸L'attuale denominazione è quella di British Science Association (BSA). La nascita di questa istituzione risale al 1831 (vedi <https://www.britishecologicalsociety.org/history>)

¹⁹ Anche questa società ancora attiva: <https://www.britishecologicalsociety.org/>.

²⁰ Per la storia della disciplina ecologica si veda J. P. Deléage, *Histoire de l'écologie: Une science de l'homme e de la nature*, La decouvert, Paris, 1991 (edizione italiana Cuen, Napoli 1994).

Nel 1875 lo svizzero Eduard Suess conia il termine ‘biosfera’ per indicare ciò che si manifesta sulla Terra e nella litosfera (la parte superficiale solida della Terra, ovvero la crosta terrestre); nella biosfera si ritrovano le condizioni indispensabili alla Vita.

Uno studioso russo, Vladimir Vernadskij (nato nel 1863 e morto nel 1945) riprende quel concetto per giungere a proporre uno nuovo: ‘noosfera’. A determinare un vero e proprio mutamento interno all’atmosfera è, secondo Vernadskij, il pensiero umano o meglio il frutto di quel pensiero capace di cambiare la tendenza dei processi naturali e modificare addirittura le leggi naturali. E’ questa attitudine a dare vita alla noosfera e cioè ad una biosfera trasformata dalla forza geofisica dell’uomo. La tesi di Vernadskij è non a caso ripresa molto tempo più tardi, negli anni Settanta del Novecento, dall’ecologista inglese, ma dal 1941 anche cittadino americano, G. Evelyn Hutchinson, considerato il padre della ecologia moderna.

Nella scienza ecologica il progresso ritenuto fondamentale è quello compiuto dallo statunitense Eugene Odum nel campo della ecologia sistemica. L’opera principale di Odum è *Foundamentals of Ecology*, apparsa nel 1953. Ciò di cui lo scienziato intende dare conto è, come sottolinea Chiara Certomà:

*“... attraverso l’applicazione dei principi cardine della teoria dei sistemi, delle dinamiche ecosistemiche in cui diversi componenti interagiscono su più livelli con l’ambiente funzionale in un progressivo aumento di complessità.”*²¹.

Odum si interessa del problema dell’impatto antropico sugli ecosistemi conservando una tendenziale fiducia nel progresso, ma avvertendo la necessità di una pianificazione responsabile capace di superare i problemi connessi ai così detti ‘boomerang ecologici’ e cioè a quegli effetti derivanti da conseguenze non previste, e dannose, prodotte da volute modificazioni ambientali in grado, però, di annullare il loro scopo originario.

Il dibattito che si svilupperà nei decenni successivi, durante la seconda metà del XX secolo, porrà in discussione taluni elementi essenziali della Ecologia ecosistemica di Odum, a partire dalla tesi della successione ecologica che condurrebbe ad un ecosistema maturo, attraverso uno sviluppo progressivo nel tempo ed un mutamento del paesaggio che segue una precisa direzionalità. L’ecologia del dopo Otrum si muove proprio nella critica ‘all’idea di collaborazione ed equilibrio naturale’, come sottolinea ancora la Certomà.

²¹ C. Certomà, *Ecologia, la creazione di una scienza* in *Physis*, January 2008, pp. 331-348 (la citazione a p. 341).

Si giunge così, nel corso degli anni Ottanta, anche a non riconoscere più alcun significato alla nozione di Ecosistema, prevalendo visioni della natura come paesaggio mutevole composto di ‘chiazze di vegetazione’ continuamente cangianti nel tempo e nello spazio.

La ripresa, invece, dell’Ecologia Ecosistemica si basa sul recupero del concetto di stabilità, ovvero di un equilibrio naturale come lo definirà Odum, verificabile solo da un determinato punto di osservazione che è quello costituito da ampi archi temporali. All’interno di questo dibattito i popolazionisti formuleranno l’ipotesi che sia il caso a regolare la natura (e dunque utile sarebbe la scienza probabilistica): le risonanze sociali di una simile impostazione alimenta “l’idea di vivere in un mondo squilibrato e imprevedibile”²². Questo è il clima nel quale si giunge all’affermazione della Ecologia Globale, recuperando la lezione di Seuss e soprattutto del russo Vernadskij.

Su questa scia si pone l’Ipotesi Gaia, proposta dal chimico britannico James Lovelock (nato nel 1919 ed oggi di 101 anni) e dalla biologa americana Lynn Margulis (1938-2011). La Terra è un sistema che emerge dall’insieme delle interrelazioni tra gli esseri viventi ed i sotto-sistemi naturali (componenti organici ed inorganici) che conducono alla formazione di meccanismi di autoregolazione dell’ambiente del Pianeta.

Ancora la Certomà lo presenta in questo modo:

*“Le specie e l’ambiente rimangono in uno stato di omeostasi, interagendo continuamente, finché non sopraggiunge una perturbazione superiore alle loro capacità di regolazione. Gaia è un sistema teleologico e cibernetico che funziona attraverso tentativi ed errori nella ricerca dell’omeostasi.”*²³

Gli effetti prodotti dagli errori commessi dagli esseri umani sono esattamente ciò che preoccupa le donne e gli uomini che si affacciano al terzo Millennio dell’era cristiana.

L’era dell’uomo.

Nel corso dei primi anni del nuovo Millennio l’Antropocene va acquistando sempre maggiore legittimità scientifica. Essa è utilizzata da

²² Idem, p. 344.

²³ Idem, p. 345

ricercatori provenienti da varie discipline e nel 2008 l'Anthropocene Working Group ne ha valutato la pertinenza rispetto ai tempi geologici.

Nell'estate del 2016 la subcommissione sulla Stratificazione Quaternaria ha approvato un rapporto favorevole alla sua individuazione come realtà stratigrafica suscettibile di definire una epoca geologica, all'interno dell'era Quaternaria, con data di avvio posta intorno al 1950. Alcuni scienziati hanno invitato a riflettere, in particolare, sull'impatto indelebile provocato sulla Terra dalle metropoli (chiamate a formare nel futuro giganteschi fossili, come prospettato in non pochi film di fantascienza), simbolo per eccellenza dell'era antropocentrica e componente fondamentale dell'evoluzione geologica del Pianeta.

Il successo dell'Antropocene è dimostrato dalla rapidità della sua diffusione nella pubblicistica specializzata. Nell'arco di soli due anni negli Stati Uniti compaiono almeno tre riviste scientifiche ad essa dedicate: l'interdisciplinare peer-reviewed intitolata *Antropocene*, nata nel settembre del 2013, la trans-disciplinare ed open-access *Elementa: Science of Antropocene* della University of California Press, nata nel successivo mese di dicembre, ed infine *The Antropocene Review* sorta nell'aprile del 2014.

L'Antropocene è da taluni considerata all'interno dell'Oleocene, mentre per altri la seguirebbe assumendo una configurazione propria per effetto della velocità ed intensità dell'impatto prodotto dall'uomo sull'ecosistema.

L'inizio di una simile epoca (il chiodo d'oro o golden spike) sarebbe in una prima ipotesi ricondotto all'incirca a 8.000 anni fa, quando si registra un fenomeno di intensa deforestazione per la diffusione delle pratiche agricole mitigatosi in avvio della nostra era cristiana, a causa di epidemie (per o più causate dalla peste) che hanno inciso sul trend demografico, almeno sino al XVIII secolo. La fine di questo ultimo secolo è individuato, anch'esso, come possibile avvio dell'Antropocene, a causa della rivoluzione industriale (e non più della rivoluzione neolitica e dello sviluppo di società agricole).

La terza ipotesi è quella che coinciderebbe con la così detta 'Grande accelerazione' prodottasi nel secondo dopoguerra. Ad attestarla ci sono 12 indicatori, elencati da un gruppo di scienziati, utili a confermarne l'incidenza. Tra gli altri sul fronte demografico si considera il passaggio, tra il 1950 ed il 2000, da circa 2 miliardi e mezzo ad oltre sei miliardi di persone viventi sul Pianeta. Di queste, la parte che vive nelle aree urbane è cresciuta da circa 730 milioni a oltre 2 miliardi e 800 milioni di unità. I veicoli motorizzati, nel medesimo arco di tempo, sono passati da 40 milioni a circa 70 milioni; il

consumo di fertilizzanti da 14,5 è giunta a 136,2 milioni di tonnellate. Una evoluzione, come si vede, davvero ‘accelerata’²⁴.

La rivista *Annales HSS* ha dedicato, in un suo numero del 2017, ampio spazio all’Antropocene. Nella introduzione ai differenti interventi raccolti sul tema, i curatori del numero hanno sottolineato come la lunga durata braudeliana abbia aperto la strada verso una unità di tempo geostorica, che tenga in debito conto l’ambiente. Si ricorda, inoltre, come ancora nel 1974 Emmanuel Le Roy Ladurie proponesse una storia ecologica, sollecitazione accolta da altri storici europei tra i quali è doveroso citare lo storico italiano Alberto Caracciolo.

Dunque una coscienza storica e storiografica sull’influenza esercitata dall’uomo nell’evoluzione del clima non è nuova, anche se la nozione di Antropocene invita ad un passo ulteriore. Essa, infatti pone questioni epistemologiche proprie degli studi sul paesaggio, sul tappeto oramai da più decenni, che hanno rimesso in discussione la rottura tra scienze umane e scienze naturali, a sua volta risalente al razionalismo ottocentesco, ed invitato a riflettere sulle competenze e sui metodi necessari a “*l’établissement d’une collaboration féconde ...*” tra scienze della natura e scienze sociali²⁵.

Per gli storici non esiste, e difficilmente potrebbe, un’autorità accademica internazionale corrispondente a quella dei geologi, preposta a stabilire la scala dei tempi storici che risulti identica per tutte le società umane. Emblematicamente una simile assenza richiama l’insieme delle difficoltà insite nel confronto tra periodo geologico e periodo storico. Eppure secondo Grégory Quenet una integrazione tra processi che si riferiscono all’ambiente ed al clima si presenta come un cantiere per ripensare il cambiamento sociale. E questo perché:

“... *l’identificazione di livelli limite fisici determina nuove unità periodiche nelle quali il significato storico deriva dai cambiamenti ambientali e climatici planetari*”²⁶.

La nuova tesi assegna proprio all’essere umano il ruolo di forza geofisica globale e così la centralità assegnata alle società umane apre ad una mobilitazione pubblica producendo una inevitabile ricaduta sul piano politico. La critica al concetto di un progresso individuato come responsabile

²⁴ I dati sono ripresi da G. Bonan, *Gli storici e l’Antropocene: narrazioni, periodizzazioni, dibattiti* in *Passato e Presente*, a. XXXVU (2018), n. 104, p. 134.

²⁵ *Antropocène* in *Annales HSS*, 72-2, 2017, pp. 263-265.

²⁶ G. Quenet, *L’Antropocène et le temps des historiens* in *Annales HSS*, 72-2, 2017, p. 270.

dell'Antropocene, rappresenta lo smacco ad una modernità definita come sradicamento dell'uomo dalla natura, come disegno politico di emancipazione raggiunta grazie all'autoproduzione sociale. Ad essere messo in crisi è quell'orizzonte di progresso materiale ed umano consolidatosi sul primo fronte sulla capacità di trasformazione della natura grazie ad una sorprendente performance tecnologica e sul secondo dall'associazione alla caduta della mortalità degli straordinari risultati conseguiti dalla biotecnologia. L'aspetto problematico è determinato dalla incapacità politica a regolare uno sviluppo mostratosi ecologicamente distruttivo e dall'impasse prodotto da un modello economico fondato sull'energia fossile²⁷.

La medesima tesi della umanità come forza geologica non determina, però, una scuola o un movimento preciso, quanto piuttosto apre un forum dove si incrociano posizioni differenti che derivano dall'ambiguità dell'Antropocene come periodo geologico e periodo storico: lo spostamento dall'uno all'altro, infatti, determina spesso contraddizioni. Esiste un rischio di naturalizzazione delle scienze sociali ed un ulteriore limite deriva dall'assegnare un esagerato valore euristico alla distinzione in periodi (rischio già denunciato da storici del calibro di J. Le Goff). E tuttavia rimane un nocciolo duro della questione rappresentato dal dato che il cambiamento sociale è pensato a partire dalle curve di CO₂ e della materia; si tratta di un fenomeno globale e cumulativo e, come sottolinea lo storico del paesaggio della cui riflessione stiamo dando conto:

“... inscritto in un movimento generale della storia che conduce verso un futuro negativo in parte giocato con il metro con il quale è interpretato il passato. Invece sono possibili altre modalità attraverso le quali farsi carico delle dinamiche ambientali e climatiche”²⁸.

La storia, come le altre scienze sociali, non ha ignorato la Natura; ciò che è stato trascurato, invece, è la considerazione delle cause prodotte dalle dinamiche ambientali. Su questo fronte la novità dell'Antropocene è quella di avere aperto una nuova direzione di ricerca che riguarda il primo dei temi da noi affrontato: l'organizzazione del tempo. L'arricchimento è derivato, a partire dagli anni Novanta, dalla vicinanza con la teoria del sistema Terra, che abbiamo già richiamato. In termini generali la sequenza di rotture in atto, dopo l'avvio dell'Olocene tra ere glaciali e riscaldamento, pone la questione delle

²⁷ Idem, p. 276.

²⁸ Idem, p. 288.

capacità di resilienza del sistema Terra e riapre alle possibilità di cambiamenti bruschi, cosa che mette in discussione l'idea di uno sviluppo duraturo che pone l'accento piuttosto sulla continuità che non sulla discontinuità.

L'abbandono di una netta distinzione tra natura e società non significa, ancora secondo Quenet, che il tempo sociale non continui a seguire un proprio corso; il tema del confronto non può essere risolto con l'assimilazione di uno da parte dell'altro. Del resto alle grandi generalizzazioni la storia preferisce:

“... la diversità delle situazioni e delle pratiche, lo spazio concreto dei luoghi dell'esperienza, i contrasti tra i contesti e la loro comprensione operata dagli attori”²⁹.

Ad una identificazione stretta tra periodizzazioni lo storico transalpino preferisce un 'decoupage' tra quella geologica e quella storica che consente una operazione liberatoria, soprattutto per la scienza storica, conservando la considerazione della molteplicità delle dinamiche in atto.

Un nodo da risolvere deriva da una ulteriore assimilazione introdotta dall'universalismo centrato sul ruolo della specie umana: quella tra globale e planetario. Persistendo differenti modi di concepire il globale, rimangono aperti problemi metodologici prodotti dalla ricerca di una genealogia dello sfruttamento della natura dagli effetti planetari. Richard Grove, uno degli storici che per primo si è avvalso di un approccio antropocentrico, ha proposto un modello definito dell' 'ambiente sconosciuto', centrato sull'esperienza, ripetibile, della scoperta di un'altra natura, quella presente nel Nuovo Mondo, e degli effetti che quella produce sul fronte dei saperi acquisiti (come accadde nei confronti di quello del Vecchio Mondo a seguito delle scoperte geografiche moderne). Un tema al quale dedicheremo una particolare attenzione durante questo nostro Corso.

Quenet, infine, mette in guardia il ricercatore storico dalle più evidenti conseguenze prodotte dalla manipolazione dell'idea originaria sottostante all'Antropocene. Come egli dice:

“La pluralità di limiti fisici immanenti sulla storia umana apre la via alla manipolazione delle scale, alla considerazione di dinamiche planetarie globali e di micro analisi locali. Non è questa la prospettiva iniziale della concezione di Antropocene, risolutamente centrata sulla Terra e sulla specie umana, e che annunciava la cancellazione del locale e cioè della matrice della presa di

²⁹ Idem, p. 291

coscienza ambientale. In tal modo si accentuava, attraverso l'angolo climatico, un approccio dominato dal progetto di storia globale.”³⁰

Il concetto di inglobamento, proposto di recente dalla storica Antonella Romano, consente di operare una necessaria relativizzazione del globale antropocentrico³¹. Questo, libero dall'esclusività di elementi fisici, è inteso come un processo eterogeneo, conflittuale e discontinuo, tanto da comprendere entità geopolitiche su scala variabile, dimostrando che la globalizzazione ha non di meno contribuito a rafforzare le differenze. A questo punto ciò che rimane da fare è l'iscrizione dei 'processi materiali', prodotti alle differenti scale dell'esperienza umana, nella moltitudine delle dinamiche 'attraverso le quali il mondo è tardivamente divenuto pianeta'. L'inglobamento attiene, in tal modo, alla considerazione dei differenti territori dei gruppi umani, degli strumenti di descrizione e di governo delle Nazioni, degli spazi di circolazione degli scambi, della differenziazione dei blocchi regionali.

Il riferimento è, al fine, alla 'civiltà vegetale', proposta già da E. Le Roy Ladurie e ripresa da M. de Certeau per ricomporre una storia nei suoi legami con la natura, ponendosi alla frontiera tra questa e la cultura, come già sperimentato con i lavori condotti sul corpo, sulla malattia e sulla sessualità da scienziati sociali a partire dai pionieristici contributi di Michel Foucault. Le scelte compiute dalle società umane, infatti, non partono mai da dati ambientali, ma da quelli propri e cioè sociali e/o culturali.

Antropocene e storia.

Come abbiamo visto dal dibattito apertosi in avvio del nuovo Millennio ad emergere è un paesaggio culturale eterogeneo, che mostra non solo la varietà dei 'protocolli disciplinari' possibili per istituire delle scadenze temporali, ma anche quelli circa il posto giocato dalla tecnologia, dalla modernità occidentale e dunque dalle leve politiche che è supposto nuovi concetti di 'era' possano attivare.

In effetti datare l'avvio dell'Antropocene significa accordarsi su una definizione collettiva o comune dei criteri che segnano una rottura con l'era che la precede e cioè quella dell'Olocene. Il dibattito su questo punto (se va fatta risalire a 3.000 anni a.C. oppure al 1601 o al 1784 oppure al 1950)

³⁰ Idem, p. 295.

³¹ A. Romano, *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma 2020.

costituisce, come si sottolinea ancora nell'introduzione al numero della *Annales* già richiamato:

*“... dei buoni rivelatori non solo dei contenziosi disciplinari o metodologici, ma anche delle attese e dei problemi politici differenti portati dalla domanda stessa della periodizzazione.”*³²

In sostanza se per i geologi l'Antropocene rinvia ad una scala temporale determinata in milioni di anni per poter recuperare una soglia stratigrafica utile, invece la periodizzazione storica non risponde, come detto, alla medesima logica perché essa riceve un ben diversa considerazione, essendo in taluni casi posta come origine di una ricerca.

In questo confronto significativa è la proposizione di una denominazione in qualche modo alternativa di Capitalocene, facente riferimento alla nascita del capitalismo quale motore della trasformazione ambientale. In questo caso i geologi, per meglio comprendere la situazione contemporanea e le conseguenze prodotte dall'attività umana, si appellano ad una 'scienza ibrida' e collaboratrice che si pone a cavallo tra tempo geologico e tempo storico.

Anche per i curatori del numero delle *Annales*, l'apparizione della nozione di Antropocene si iscrive in una crisi del sapere costretto a confrontarsi con la necessità di considerare i cambiamenti climatici globali sia come un piedistallo empirico sia come un orizzonte politico inevitabile. L'ipotesi su cui si poggia la riflessione è la seguente: l'organizzazione del sapere relativo alla relazione tra modernità e natura è stato profondamente rimescolato nel corso degli ultimi decenni ed i concetti sui quali si poggiava quel sapere, il rischio ed il limite, hanno subito un sensibile rimaneggiamento. In effetti concepire il presente attraverso il concetto di Antropocene suppone che la razionalità del rischio, e cioè la sospensione dell'autonomia politica moderna, e l'idea di una limitazione fondamentale dello sviluppo materiale non possano più essere dissociati.

Questa ipotesi permette di intravedere la configurazione epistemologica nella quale noi ci troviamo e di discuterne.

A tale proposito si sostiene quanto segue:

“Pensare alla molteplicità di forme di retroazione tra la Terra e le società umane non invita solo a ridefinire la rottura temporale o i metodi delle scienze sociali. Si tratta, più profondamente, di riflettere sulle condizioni delle

³² *Antropocène* in *Annales ...*, p. 264. La traduzione dal francese è di chi scrive.

possibilità offerte ad una ecologia politica cosciente delle aporie del pensiero modernista. Pertanto, è ad una ricomposizione degli spazi politici pertinenti all'analisi che invita l'Antropocene, spingendo a licenziare il quadro restrittivo dello Stato, eredità della modernità, mentre si ridisegnano le sfere concettuali rispettive della scienza, della religione e del politico. Questo è, indubbiamente, un compito collettivo ed ambizioso che testimonia l'ampiezza delle questioni empiriche e teoriche poste dall'Antropocene, di cui gli storici devono occuparsi."³³

Ragionando sull'impatto avuto sugli studi storici dal concetto di Antropocene, Giacomo Bonan ha posto in evidenza il dato che, al di là delle differenti ipotesi di periodizzazione considerate, ciò che la discussione ha prodotto è una specifica organizzazione della narrazione storica.

A tale proposito Christophe Bonneuil, in riferimento ad un ripensamento del concetto di modernità, ha definito come *'geological turn'* quel processo innescato dalla crisi globale ambientale. Mentre le storie che ci hanno raccontato di uno sfruttamento della natura senza limiti e di un progresso *"come fuga dalle determinazioni e dai limiti della natura"*, hanno creato le condizioni dell'Antropocene, ora quelle che raccontiamo sull'Antropocene potranno *"plasmare il tipo di futuro geostorico che vivremo"*³⁴. Dobbiamo, però, fare attenzione a ciò che comporta una possibile scrittura di una storia della Terra e dei suoi abitanti.

Per Bonneuil almeno quattro sono le caratteristiche di una simile narrazione. La prima è l'attribuzione di un valore determinato alla condizione nella quale si trovano gli oggetti di studio all'inizio ed alla fine della storia. Al tempo stesso determinata è la scelta di un focus e di una cornice atta a mettere in rilievo taluni attori e taluni fenomeni e non altri. Infine si tralasciano sequenze temporali per svilupparne, invece, altre per le quali individuare svolte e dinamiche. Con tutto ciò si punta a costruire una drammaturgia con impliciti ed espliciti fattori casuali ed altrettante lezioni morali.

Bonan, sulla scia di Bonneuil, elenca quattro narrazioni attraverso le quali è stato sin qui presentato il tempo dell'Antropocene.

Nella prima, la più diffusa, al centro vi è un soggetto collettivo e cioè il genere umano nella sua evoluzione da specie organizzata in piccoli gruppi, a

³³ Idem, p. 265 (la traduzione è di chi scrive).

³⁴ C. Bonneuil, *The Geological Turn. Narrative of the Anthropocene* in C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (dir), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, Londres, Routledge, 2015, pp. 15-31 (citazione a p. 17, la traduzione è di chi scrive).

principale forza del cambiamento sino alla condizione, da questi determinata, di rischio per il medesimo genere umano. Proprio in questa ultima fase della vita umana, e grazie alle dinamiche attuate dalla Grande Accellerazione, si è sviluppata una presa di coscienza di una simile condizione per effetto di sviluppi scientifici, ruolo di internet nel sistema di informazione globale, diffusione di società più libere ed aperte, diffusione di sistemi politici democratici.

In questa prospettiva si colloca la posizione assunta dallo storico indiano Dipesh Chakrabarty³⁵ che, secondo Bonan, mette in evidenza le

“... quattro “sfide” che l’Antropocene pone agli storici: il superamento della distinzione tra storia umana e naturale; un ripensamento dei concetti di libertà e modernità che tenga conto dell’agency geologica degli esseri umani; la necessità di mettere in relazione le storie globali del capitale con la storia della specie umana; infine, il cambiamento climatico inteso come una “storia negativa” della specie umana.”³⁶

Tesi, queste, richiamate anche da Quenet che a sua volta sottolinea come esse siano state ampiamente discusse, ma senza tenere nel debito conto il contesto nel quale sono state formulate. Siamo negli anni Novanta, al centro di un vivace dibattito che coinvolge studiosi ed attivisti indiani sui temi dell’ambiente e della povertà. La domanda posta in quella occasione era la seguente: bisogna considerare le emissioni di CO2 a testa o a livello nazionale? La risposta non è neutra perché presuppone il coinvolgimento, o meno, di Paesi che registrano livelli di povertà ancora elevati allo stesso titolo di altri che contano, invece, un più consolidato e longevo sviluppo industriale, ma una minore densità di popolazione.

La seconda narrazione, praticata grazie all’Antropocene, è quella degli eco-pragmatici o eco-modernisti che preferiscono una periodizzazione più ampia rispetto ai primi e che risale alla rivoluzione neolitica. Ciò consente loro di porre in luce l’opposizione ad una idea di natura incontaminata, violata dagli esseri umani. Invece sin dall’origine dei tempi dell’umanità lo sviluppo ambientale è segnato dall’intervento dell’uomo. E proprio grazie alle conquiste da questi nel tempo acquisite, è possibile ora costruire un Antropocene ‘superlativo’ perché fondato sulla consapevolezza della necessaria compatibilità ambientale e rivolta verso uno sviluppo sostenibile. E’ questo il

³⁵ D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses in Critical Inquiry*, 35 (2009), n. 2, pp. 197-222.

³⁶ G. Bonan, *Gli storici e l’Antropocene ...*, p. 137.

risultato di una riflessione pubblica, dal chiaro connotato politico, sviluppatasi a partire dagli anni Ottanta del Novecento.

Un terzo approccio è proposto da studiosi di formazione marxista fortemente critici sul concetto di Antropocene a partire dalla genericità di quello di *anthropos*: la de-naturalizzazione di trasformazioni ambientali non può essere addebitata alla responsabilità di un generico genere umano bensì a chi nel tempo lo ha prodotto. Secondo questa narrazione la datazione di inizio è la rivoluzione industriale, ma non come inevitabile avvio della crisi ambientale; in verità i responsabili sono una ristretta cerchia di bianchi britannici. Sulla questa linea si collocano posizioni come quelle espresse da Jason Moore che riarticola il modello attraverso il concetto di ‘ecologia mondo’, individuando l’origine dell’attuale crisi ambientale nel ‘lungo sedicesimo secolo’ con l’ascesa del capitalismo (quindi predilezione per il termine Capitalocene). La riflessione di Moore parte da modelli analitici proposti negli ultimi anni dallo storico Immanuel Wallerstein oppure dall’economista Giovanni Arrighi³⁷.

Per l’indiano Amitav Ghosh, oltre al capitalismo, un importante ruolo in un processo molteplice della storia lo svolge l’impero e l’imperialismo; a prodursi è così un vero paradosso e cioè che, in quella parte del mondo solo da un tempo relativamente breve uscita dal colonialismo, il degrado ambientale è stato per qualche tempo frenato proprio dall’aspirazione alla supremazia che ha segnato l’era dell’imperialismo europeo³⁸. Una posizione del resto comprensibile solo se si abbandona l’approccio eurocentrico e si rivolge lo sguardo ad altre aree del Mondo, come quella asiatica ed a realtà quali le megalopoli africane³⁹. E’ in questi contesti che le emissioni di gas sono in continuo aumento, spinte essenzialmente dalla crescente pressione demografica.

Alcune conclusioni.

La principale critica rivolta a simili approcci è che siano funzionali ad una nozione di storia come racconto, che a sua volta rinvia a dibattiti

³⁷ I. Wallerstein, *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Asterios editore, Trieste 2012; G. Arrighi *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e l’origine dei nostri tempi*, il Saggiatore, Milano 1996.

³⁸ Amitav Ghosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l’impensabile*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

³⁹ J. Veron, *L’urbanizzazione del mondo*, il Mulino, Bologna 2006.

storiografici nati, ancora una volta, negli ultimi decenni del secolo scorso, intorno alla così detta ‘svolta culturale’⁴⁰.

Come proposto nel corso di un recentissimo dibattito sviluppatosi in ambienti accademici statunitensi, quella proposta ha inciso anche sulla collocazione della disciplina storica, spostandola dai luoghi deputati al *government* a quelli delle *humanities*. La storia in tal modo è relegata ad un mero compito di ‘mediazione comunicativa’, nella divulgazione di conoscenze date, sacrificando, come evidenzia Angelo Torre, “... *l’esplicitazione delle procedure della conoscenza storica* ...” ed in tal modo rinunciando alla sua considerazione “... *come una forma di conoscenza*”⁴¹.

Interessante è per noi il fatto che quel dibattito sul ruolo delle discipline umaniste, nell’attuale organizzazione accademica del sapere, si sviluppi a partire da un presunto ruolo generatore assegnato alla filologia nei confronti dell’insieme delle scienze umane. Anche quella, infatti, è una disciplina dalle lunghe origini che si ritrova, in questo nostro tempo, sotto la minaccia di insignificanza assegnatale da rapidi e superficiali pre-giudizi modernisti, benché proprio la necessaria difesa dalle così dette ‘fake news’, sempre più diffuse dal ricorso ai nuovi strumenti di comunicazione digitale, ne attestino la persistente rilevanza.

A tale proposito Stefan Collini ricorda che in primo luogo l’usabilità della categoria di discipline umanistiche deve tenere conto del fatto che, prima del Novecento, quelli che definisce come ‘i rami rilevanti dell’apprendimento’ non fossero indicati in tale modo. Siamo di fronte, dunque, ad un problema di storicizzazione della classificazione ed organizzazione dei campi del sapere. In ambito anglosassone l’affermazione delle scienze umane è avvenuta solo nel corso della prima metà del XX secolo, ed ha rappresentato un vero e proprio atto di difesa di fronte ad un tentativo di generalizzazione dei metodi riferiti alle scienze naturali. Ed ancora nella seconda metà del Novecento, rimanendo sulla medesima scia, si è proposta una successiva distinzione tra scienze sociali, ritenute in fondo più affini a quei metodi scientifici, e scienze umanistiche⁴².

⁴⁰ Sul tema di veda la recente rassegna proposta da C. Sorba e F. Mazzini, *La svolta culturale. Come è cambiata la pratica storica*, Editori Laterza, Bari – Roma 2021.

⁴¹ A. Torre, *Storiografie d’importazione* in *Società e Storia* n. 166, 2019, pp. 859-865 (la citazione a p. 863). Il riferimento è al contenuto di un’altra recensione, apparsa qualche anno prima sulla rivista *Past & Present* ad opera di Stefan Collini, del libro di James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton, 2014.

⁴² S. Collini, *Seeing a Specialist: the Humanities as Academic Disciplines* in *Past & Present*, volume 229, 2015, pp. 271-281.

Una separazione che, come abbiamo tentato di mostrare, oggi mostra tutti i suoi limiti.

L'approccio proposto dalla *deep history* rinvia ad una nuova narrazione della storia umana e così come accade per l'Antropocene indispensabile è il coinvolgimento di una molteplicità di discipline: dall'archeologia all'antropologia (comprese le loro versioni paleo), sino a quelle più a carattere scientifico e naturalista, come le neuroscienze.

Come abbiamo visto anche il fronte delle fonti storiche si amplia e su questo versante la critica avanzata da Osvaldo Raggio la consideriamo particolarmente rilevante. Essa attiene alla loro produzione sociale e cioè ad un tema a suo parere non affrontato nel saggio di Smail o comunque discusso in modo insufficiente⁴³.

In buona sostanza il tema di una ridefinizione di uno dei termini fondamentali dello statuto della disciplina storica non può esaurirsi nell'ampliamento della gamma di ciò che possiamo ascrivere alla categoria di fonti storiche, argomento del resto già risolto quantomeno a partire dalle riflessioni proposte nel secolo scorso dalle *Nouvelle Histoire*. Invece il passaggio necessario è quello di riconoscere, anche in questi casi di studio, “*la portata conoscitiva e la volontà di critica*” della disciplina storica⁴⁴.

Con Quenet condividiamo la difficoltà di considerare l'Antropocene come un periodo storico, visto il rischio di perdere la complessità, eterogeneità ed anche discontinuità delle società umane. Le società umane sono difficilmente ascrivibili ad un 'pre-esistente' in quanto profondamente inscritte in luoghi e tempi reali e cioè definiti, benché plurali. Una osservazione che in qualche modo è riferibile anche alla storia profonda.

E tuttavia concordiamo anche con la conclusione proposta dallo storico francese del paesaggio: il dibattito apertosi sottolinea la necessità di arricchire i livelli della storia, nel senso di storicizzare lo scambio con le 'materie' troppo spesso considerate come inerti e di discutere la definizione di collettivo ancora legato ad una determinata immagine di emancipazione umana.

Rimane, comunque, il paradosso di vivere in un tempo nel quale possediamo probabilmente le maggiori conoscenze mai acquisite sul passato, mentre rimaniamo prigionieri del nostro perenne presente.

⁴³ O. Raggio, *Deep Narratives ...*, p. 287 (la traduzione dall'inglese è mia).

⁴⁴ A. Torre, *Storiografie d'importazione...*, p. 864. Il rischio evidenziato è quello di accedere ad una “storia analogica, leggera – evocativa” .

Come ci ricorda uno dei più influenti opinion leader del nostro tempo, Klaus Schwab, la qualità distintiva di questa nuova grande accelerazione globale che segna l'avvio del Millennio, può essere sintetizzata in tre punti: velocità, portata ed intensità, impatto sui sistemi⁴⁵. L'opinione del fondatore e presidente del World Economic Forum è che l'esito della nuova sfida si giochi, comunque, tutta sulla capacità di umanizzarla.

Dunque in conclusione la domanda alla quale rimane da offrire una risposta è se la necessaria e rigeneratrice umanizzazione del nuovo stravolgente cambiamento nel quale ci capita vivere, possa davvero realizzarsi privandosi della sua Storia.

Bibliografia

Antropocène in *Annales HSS*, 72-2, 2017, pp. 263-265

Benigno F. (2013), *Parole del tempo. Un lessico per pensare a storia*, Viella, Roma.

Bonan G. (2018), *Gli storici e l'Antropocene: narrazioni, periodizzazioni, dibattiti* in *Passato e Presente*, a. XXXVU, n. 104.

Bonneuil C. (2015), *The Geological Turn. Narrative of the Antropocene* in C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (dir), *The Antropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, Londres, Routledge, pp. 15-31.

Certomà C. (2008), *Ecologia, la creazione di una scienza* in *Physis*, January 2008, pp. 331-348.

Chakrabarty D. (2009), *The Climate of History: Four Theses* in *Critical Inquiry*, 35, n. 2, pp. 197-222.

Collini S. (2015), *Seeing a Specialist: the Humanities as Academic Disciplines* in *Past & Present*, volume 229, pp. 271-281.

⁴⁵ Klaus Schwab, *La quarta rivoluzione industriale*, con Prefazione di John Elkann, Franco Angeli, Milano 2016. In qualità di fondatore e presidente del W.E.F., Schwab è tra l'altro il promotore dell'annuale ed esclusivo incontro di Davos che, ogni anno, raccoglie i maggiori esponenti del nuovo politico ed economico mondiale a "... considerare il principale problema attuale ... per individuare la soluzione per affrontare queste sfide.", come riportato sul sito ufficiale del WEF.

- Deléage J. P. (1991), *Histoire de l'écologie: Une science de l'home e de la nature*, La decouvert, Paris, 1991 (edizione italiana Cuen, Napoli 1994)
- Ghosh A. (2017), *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.
- Gruzinski S. (2016), *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Harari Y. N. (2018), *L'homo Deus. Breve storia de futuro*, Bompiani, Milano.
- Hobsbawm E. J. (2006), *Il secolo Breve 1914/1991*, BUR, Milano (edizione originale 1994).
- Hobsbawm E. J. (2010), *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Editori Laterza, Bari-Roma (prima edizione italiana 1976, edizione originaria 1975)
- Masiello F. (1994), *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Einaudi, Torino.
- Nespor S. (2020), *La scoperta dell'ambiente. Una rivoluzione culturale*, Editori Laterza, Bar-Roma.
- Prosperi A (2021), *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Giulio Einaudi editore, Torino.
- Quenet G. (2017), *L'Antropocène et le temps des historiens* in *Annales HSS*, 72-2.
- Raggio O. (2018), *Deep Narratives* in *Quaderni Storici* numero 157 – aprile 2018, pp. 281-297
- Rossi P. (2012), *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, il Mulino, Bologna.
- Romano A. (2020), *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma.
- Schwab K. (2016), *La quarta rivoluzione industriale*, con Prefazione di John Elkann, Franco Angeli, Milano.
- Smail D. L. (2017), *Storia Profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sorba C. e Mazzini F. (2021), *La svolta culturale. Come è cambiata la pratica storica*, Editori Laterza, Bari – Roma.

Torre A. (2019), *Storiografie d'importazione* in Società e Storia n. 166, pp. 859-865.

Veron J. (2006), *L'urbanizzazione del mondo*, il Mulino, Bologna.

Wallerstein I. (2012), *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Asterios editore, Trieste.

(testo provvisorio, non corretto, finalizzato all'esclusivo utilizzo interno)

Parte Seconda

Oriente ed Occidente

Eurasia

Oriente ed Occidente

Appunti tratti da M. Liverani, *Oriente Occidente*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021

Nella riflessione proposta da Mario Liverani, sul rapporto determinatosi tra Occidente e Oriente, il punto centrale è indicato nella differenza esistente tra due approcci impostisi tra Ottocento ed avvio del nuovo Millennio. Nel nostro mondo dominante è un paradigma definito ‘multi-polare’ mentre quello ottocentesco era espressione di una visione che Liverani definisce ‘monocentrica’.

Per lungo tempo la relazione Occidente ed Oriente è segnata, dunque, da un modello di approccio ‘contrastativo’ che ha influenzato gli studi sull’Antico Oriente e segnato l’acquisizione di nuove conoscenze archeologiche e storiche acquisite in particolare nel corso del XIX secolo. Come conseguenza esso introduceva, come dice Liverani, “un elemento antagonista” che doveva essere dominato assegnando all’altro “... *un ruolo negativo oppure accreditandogli dei meriti da respingere in una fase ormai sorpassata*”.

Nel corso del Novecento, invece, è aumentato il ‘tasso di interazione’ tra differenti aree del Mondo, determinato da comunicazione, conoscenza reciproca, spostamento di persone e merci, tutti fattori che favoriscono una interconnessione globale a partire da quella esistente tra sistemi produttivi. Una simile condizione modifica il modo di rapportarsi ‘al diverso’, anche se per reazione produce “... *un risveglio delle caratteristiche specifiche delle singole componenti* ...”.

In questo clima culturale si collocano le proposte della rivoluzione neolitica e quindi di quella urbana che avrebbero segnato l’avvio della storia dell’umanità. Il passaggio dalla formulazione della prima a quella della seconda è espressivo di quella evoluzione secolare alla quale abbiamo fatto riferimento in apertura di questi nostri appunti.

Le origini europee.

La ‘scoperta’ del patrimonio storico e culturale dell’Oriente avviene per l’Europa nel momento dell’ “appropriazione politica-militare” dei territori che ne conservano le vestigia e ciò produce un “condizionamento culturale ed ideologico” sugli scopi di quella operazione di scoperta.

In generale l'etnologia è l'esempio di una disciplina inventata in quella fase storica come strumento di controllo delle popolazioni indigene sottomesse, distruggendo le loro culture con l'ovvia giustificazione di civilizzare quei popoli. Ma se una simile operazione si presentava più facile nel caso dei popoli amerindi, con l'Oriente era necessario uno strumento più sofisticato indicato nell'Orientalismo e così al tempo della spartizione dell'Impero Ottomano si investe negli studi sull'Oriente.

L'ingerenza degli Stati europei nell'ormai decedente Impero corre lungo l'intero XIX secolo e termina con i 'mandati' ottenuti, dopo la Prima Guerra Mondiale, in coincidenza con il suo definitivo scioglimento. Le premesse lontane erano nei 'fondaci' europei presenti nei maggiori centri commerciali del Mediterraneo orientale: da Costantinopoli a Smirne sino ad Alessandria d'Egitto ed infine sulle coste dell'India. A questi si aggiunsero i settecenteschi Grand Tours.

Caso a parte, secondo l'autore, sono le grandi opere infrastrutturali realizzate direttamente in quei luoghi dagli Stati europei, come l'intervento dei tedeschi nella costruzione della rete ferroviaria dell'Impero Ottomano e della Francia in quella del Canale di Suez, affiancate dalla istituzione di centri di studi orientali in patria ed alla promozione dell'insegnamento di discipline orientaliste nelle Università europee.

Il primo esempio di un interesse verso le civiltà orientali è quello della spedizione napoleonica in Egitto; essa è accompagnata da 167 studiosi incaricati di inventariare il patrimonio naturalistico, economico ed anche archeologico di quel paese. Decisive saranno, più tardi, le scoperte archeologiche delle capitali assire (tra il 1842 ed il 1854). Si susseguono scavi negli antichi siti e ricostruzioni di ambienti orientali nei grandi musei delle capitali europee, dove vengono istituiti sezioni dedicate all'Oriente (siamo sempre tra anni Quaranta e Cinquanta del XIX secolo). Come lo sviluppo di giardini zoologici e/o botanici, tutti questi sono segni del colonialismo ottocentesco.

Il trafugare reperti è giustificato dal presunto disinteresse mostrato dagli abitanti di quei luoghi verso il patrimonio culturale pre-islamico. Mentre l'eredità orientale è assegnata all'Europa in quanto 'greche' oppure 'bibliche'. Eppure, invece di cogliere una identificazione tra scopritore e scoperta si insiste sull'elemento di diversità e lo stesso accade sul piano etnografico.

Diverso è l'approccio nei confronti dei resti archeologici della antica Mesopotamia che risulta ambivalente: da un lato si afferma che siano 'nostri' perché riferiti ai primi passi della nostra civiltà e dall'altro si sottolinea la distinzione soprattutto 'estetica' rispetto all'antica Grecia. Comunque "... *la riscoperta archeologica delle civiltà dell'antico Oriente venne portata avanti nel quadro dell'appropriazione europea delle risorse (e poi dei territori stessi) ...*"

Infine da un interesse riservato ad una cerchia ristretta di antiquari, con l'affermazione della società borghese si estende la platea di coloro che, visitando i musei, entrano in contatto con le nuove conoscenze del passato orientale: nasce così il paradigma che la culla della nostra civiltà sia in Oriente.

L'interesse verso il mondo orientale è determinato anche dalle citazioni bibliche, a partire da quelle riferite all'Egitto la cui storia è già tramandata dal mondo antico greco e romano. Anche per tale motivo altra cosa è l'approccio verso la civiltà assiro-babilonese, riscoperta nel corso dell'Ottocento. Segnate dalla narrazione biblica di popoli feroci, in questo caso le scoperte archeologiche si muoveranno lungo la direttrice delle citazioni presenti nell'Antico Testamento, a partire dalla ricerca della Torre di Babele. Complessivamente l'archeologia confermerà la veridicità di quanto descritto nei testi sacri. Da tutto ciò se ne desumerà che quelle civiltà non appartengano al mondo islamico, che pure detengono i loro antichi territori, e sono all'origine della storia della religione europea.

Per altro verso, l'Ottocento è anche il tempo di uno studio critico della Bibbia: della cronologia degli avvenimenti in essa descritti, alla paternità dei libri biblici. Eppure le scoperte sul terreno ne confermavano l'attendibilità storica. Dunque l'attività di scoperta è legata alla conferma della fede cristiana, obiettivo che motiva il finanziamento statale delle missioni culturali in Oriente da parte degli Stati Nazioni europei a cui si aggiungeranno gli Stati Uniti d'America.

La rivoluzioni preistoriche tra Otto e Novecento.

A denominare in tale modo la rivoluzione neolitica è il paleontologo Vere Gordon Childe (1892-1957), indicandola come la maggiore tappa della storia dell'umanità e facendone oggetto di studio specifico.

Australiano, trasferitosi presto in Inghilterra per laurearsi e poi specializzarsi in Archeologia Preistorica, Ghilde oltre ad insegnare prima nella Università di Edimburgo e quindi a Londra, compie numerosi viaggi tra Grecia, Balcani ed Oriente. Le sue opere sul tema sono scritte tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta del Novecento e quindi in un arco temporale segnato prima dalla maggiore espansione del dominio coloniale inglese e quindi dal suo inesorabile arretramento (a partire dall'abbandono della colonia indiana). Ciò chiarisce anche l'evoluzione del suo pensiero, attento alle maggiori correnti di pensiero che si susseguono in quella medesima fase storica: dall'evoluzionismo lineare al prevalere del concetto di processo.

L'opera di Childe segna il primo importante passaggio nella ricostruzione del tempo preistorico. In verità, la nascita della disciplina della paleontologia si colloca verso la metà del XIX secolo, nel mezzo di un confronto ideologico determinato dallo sfondamento della cronologia biblica, sostenuta dai progressi raggiunti sia nel campo geologico che in quello biologico rispettivamente con gli studi di Charles Lyell e Charles Darwin ai quali ci siamo già riferiti, che si collocano tra il 1830 ed il 1859. A prevalere è la tesi evoluzionistica lineare (alla quale, per altro, aderirà molto più tardi lo stesso Ghilde) che propone tre stadi successivi: selvaggio, barbaro, civile (come nella teorica classica dell'antropologo americano Lewis Henry Morgan, proposta nei successivi anni Settanta del XIX secolo e quindi ripresa ancora da Friedrich Engels nel decennio successivo nel suo studio sull'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato).

E' a cavallo tra XIX e XX secolo che si registra una prima svolta coincidente con l'affermazione globale dell'Europa e con essa di una storia che Liverani definisce 'eurofinalizzata' che collega antico Oriente, Grecia, Roma ed il suo impero, Medioevo, Rinascimento ed infine Rivoluzione industriale e conquista europea del Mondo. Parallelo è "l'allargamento deciso delle conoscenze...", grazie allo sviluppo da un lato della botanica e dall'altro dell'archeologia.

Le due rivoluzioni individuate da Childe, quella neolitica e quella urbana, indicano il passaggio dallo stato selvaggio a quello barbaro e, quindi, da questo ultimo alla civiltà, ponendosi in linea con il richiamato evoluzionismo lineare. La differenza rispetto a pensatori ottocenteschi consiste nella possibilità di Childe di godere dei risultati delle scoperte e

conoscenze accumulate nel passaggio secolare. E' in base a tali risultanze che egli colloca la rivoluzione neolitica in un tempo posto a ridosso della ultima glaciazione (avendo a fine Ottocento stabilito la cronologia delle ere glaciali), ambientandola all'interno di una ecumene segnata da una virtuosa relazione tra popolazione e risorse (la teoria dell'oasi). Questa è individuata nel Vicino Oriente, confermando in tal senso l'origine delle successive civiltà sino a quella europea. La rivoluzione per Childe è determinata da ciò che si determina in un tempo compreso entro un paio di millenni, ponendo fine ad una storia che era durata milioni di anni, con la prevalenza di caccia e raccolta.

La diffusione della rivoluzione neolitica in Europa e nel Mediterraneo è, infine, considerata secondaria se non marginale. In verità anche se di queste ultime si avevano scarse notizie, l'impostazione seguita è quella eurocentrica e l'interesse è in funzione della Europa e del suo ruolo nel Mondo.

Una nuova svolta su questo tema è prodotta dal paleontologo americano Robert Braidwood, negli anni Cinquanta del Novecento. Questa si deve allo sviluppo degli studi sull'origine della produzione di cibo che promuove verifiche sul campo delle teorie proposte sino a quel momento. I dati raccolti portano alla sequenza progressiva che dalla caccia-raccolta conduce alla produzione di cibo attraverso fasi intermedie di 'raccolta intensificata' e di 'coltivazione incipiente'. Mentre in Europa il processo di neolitizzazione era evidente, perché presente ad uno stadio più avanzato, nel Vicino Oriente esso si presenta nelle sue fasi preliminari.

Braidwood conferma la portata rivoluzionaria della svolta neolitica, contrapponendosi però a Childe nella individuazione delle cause: irrilevante sarebbe il fattore climatico (post-glaciale) e decisivo, invece, uno più propriamente culturale. E' la 'maturazione' di conoscenze con la disponibilità di tecnologia a consentire la rivoluzione. Un 'idealismo culturale' particolarmente significativo, secondo Liverani, in considerazione della portata delle prove scientifiche e fisico-naturaliste che accompagnano la elaborazione di quella teoria. Successivamente i due ambiti tenderanno ad avvicinarsi, recuperando la funzionalità climatica e naturalistica.

La ricerca si sposta sull'origine dell'agricoltura, grazie al contributo di archeologi e biologi superando le distinzioni tra ipotesi botaniche e

preistoriche (le prime fondate sulle evidenze di natura biologica e le seconde archeologico-storiche). Si giunge in questo modo ad una visione non più monocentrica, con il riconoscimento di una molteplicità di centri (a loro volta distinti in centrali e non centrali) che si sviluppano in relazione a determinate condizioni ecologiche, favorendo le aree temperate a quelle sub-tropicali.

Opinione di Leverani è che in tal modo si riconosce trattarsi di “un fenomeno storico più che riduttivamente botanico.” I centri della rivoluzione sono posizionati in luoghi anche molto lontani tra di loro, come Cina e Mesoamerica, senza dimenticare l’apporto di colture proprie di ‘non centri’ affermando, così, una visione oligocentrica.

Ancora una volta Liverani associa conquiste della ricerca a contesto geo-politico: la visione monocentrica coincide con la fase coloniale, mentre l’altra policentrica ed oligocentrica a quella neo-capitalistica con la rivalutazione delle specie ‘indigene’.

Fondamentale è infine l’apporto dell’utilizzo del carbonio¹⁴ nell’archeologia preistorica, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, soprattutto sulla costruzione di più attendibili cronologie a cui si giunge nei successivi anni Settanta ed Ottanta ponendo in “relazione la cronologia archeologica con quella paleo-climatica”.

I progressi conseguiti sino ai nostri giorni nella biologia consentono di lasciare alle nostre spalle la fase dei ‘postulati’, giacché è possibile una precisa ricostruzione della origine delle specie impensabile solo qualche decennio fa.

Nel 1950 Childe scrive un famoso articolo, *Urban Revolution*, con il quale annuncia i termini della seconda rivoluzione che, come detto, segna il passaggio dallo stato barbaro alla civiltà.

Ciò che la definisce è individuata nell’eccedenza sociale. Il riferimento implicito è all’accumulazione primaria del capitale proposta da Karl Marx come motore dell’industrializzazione. In questo caso l’eccedenza non solo è prodotta all’interno di una determinata società, ma il dato distintivo è che “da questa destinata ad una utilizzo sociale”, in tal modo sottraendola ad altri usi in primis a quelli produttivi. Childe individua quattro casi primari (Egitto, Sumeri, Indo, Maya). Quindi elenca dieci punti che caratterizzano una simile rivoluzione per descrivere il punto essenziale: “l’accumulazione e utilizzazione sociale dell’eccedenza.”

La critica a questa tesi è nell'aver puntato su un solo 'motore', quello tecnologico e cioè l'artigiano specializzato; altri studiosi hanno privilegiato fattori come quelli demografici e sociali.

Per Childe la specializzazione determina il discrimine per definire un ambiente urbano, distinguendolo dal villaggio; il taglio offerto è economico, tecnologico, sociale, manca l'approccio propriamente urbanistico al quale Childe non affida rilevanza (infatti tra le quattro civiltà prescelte vi sono, sul punto, differenze anche significative).

Astrattezza che però consente di immaginare un differente percorso rispetto a quello: polis - città medievali - città europee della rivoluzione industriale, non pertinente per le città orientali. Ed ancora una volta le prime esprimono i valori di libertà e democrazia e le seconde di asservimento e dispotismo. L'approccio di Childe è, comunque, 'esterno' e scientifico, differente da quello 'interno' e 'partecipativo' (eurocentrico) sino ad allora dominante.

L'ultima e conclusiva considerazione è che non a caso, oggi, al termine rivoluzione si preferisca quello di transizione.

L'Eurasia e l'Età del bronzo

Finora ho messo in discussione il concetto di miracolo europeo. A questo punto passo ad analizzare il miracolo eurasiatico e, successivamente, la supremazia temporanea che l'Occidente (l'Europa) conquistò nel XIX e nel XX secolo. Colloco tale supremazia reale all'interno di un contesto più ampio, nel quale si è riscontrato e si continua a riscontrare, con qualche cambiamento, il fenomeno dell'alternanza tra società sviluppatasi durante l'Età del bronzo. In quell'epoca, infatti, Oriente e Occidente compirono insieme una serie di importanti progressi. Il concetto di rivoluzione urbana dell'Età del bronzo è associato al nome del paleontologo Gordon Childe, ed era chiaramente connesso al concetto di civiltà e cultura delle città formulato dall'avvocato americano L.H. Morgan in *La società antica*¹, e probabilmente a fonti di carattere più generale². La nozione di «civiltà» è stata in gran parte travisata da sociologi come l'anglotedesco Norbert Elias, che collocano l'inizio del processo di civilizzazione agli albori dell'Europa moderna, e persino dallo storico francese Fernand Braudel, il quale parla di civiltà «che si trovano l'una di fronte all'altra nel Mediterraneo» riferendosi all'incontro tra Islam e cristianesimo.

Un grande pregio della visione di Childe risiede proprio nel fatto che essa non privilegia l'Occidente, ma descrive un'evoluzione storica comune che coinvolse il Vicino Oriente antico, toccando l'Egitto, l'Egeo, l'India e la Cina. Ebbene, l'affinità culturale

che in quel periodo caratterizzò le principali civiltà urbane eurasiatiche contrasta con il concetto di una radicale discontinuità o differenza che è alla base di alcune delle più importanti e influenti teorie socio-storiche sullo sviluppo mondiale. Secondo la visione europeista dominante nel XIX secolo, guardando al passato dalla prospettiva delle indubbie conquiste avvenute dopo il Rinascimento e la Rivoluzione industriale, gli storici e i sociologi (e in una certa misura anche gli antropologi) ritennero di dover spiegare queste differenze. Si disse, allora, che l'Occidente aveva attraversato varie fasi di sviluppo a partire dalla società antica, fino ad arrivare al feudalesimo e al capitalismo. L'Oriente, invece, era contrassegnato da quella che Marx definì *eccezionalità asiatica*, caratterizzata dall'agricoltura irrigua e da regimi dispotici (necessari a fini organizzativi), mentre l'Occidente, in particolare l'Europa, si distingueva per l'agricoltura pluviale e le forme di governo consultive. Questa tesi non è esclusivamente marxista: è stata sostenuta, in forma diversa, anche da storici come Weber, e ne abbiamo incontrato alcune versioni proposte dal sociologo Mann e da altri studiosi, legati a una visione a lungo termine della superiorità europea – storici eurocentrici, come li definisce il geografo Blaut. Tali versioni sono molto varie: abbiamo già citato, per esempio, la celebre tesi di Malthus relativa alla supposta incapacità della Cina di controllare le nascite, incapacità legata alla mancanza dei vincoli interiori tipici dell'Occidente. Questa visione presenta alcune affinità con la teoria di Weber sul ruolo dell'etica protestante nella nascita del capitalismo, ampiamente ripresa dagli storici del Gruppo di Cambridge, sotto la guida del carismatico Peter Laslett, nei loro studi demografici.

Vi furono certamente notevoli differenze tra Occidente e Oriente nell'evoluzione della vita sociale. In

Occidente la caduta degli imperi classici comportò una parziale decadenza della civiltà urbana, la scomparsa di alcune città e una sempre maggiore importanza della campagna e dei proprietari terrieri, che sfociò nel fenomeno definito «feudalesimo». Nella descrizione di tale processo fornita dagli europei, questa fase è vista come un movimento «progressivo» in rapporto alla storia mondiale, movimento che, alla fine, portò alla nascita di un nuovo tipo di città inaugurato nei comuni dell'Italia settentrionale; questi ultimi salvarono la loro borghesia amante della libertà, i loro governi autonomi e le varie caratteristiche che li resero precursori del capitalismo e della modernizzazione. Questa visione, però, si spinge anche più indietro nel tempo, contrapponendo un'Asia «dispotica» a una Grecia «democratica».

Il concetto di eccezionalità asiatica è stato di recente bersaglio di pesanti attacchi. Ha ricevuto critiche implicite da Eric Wolf nel saggio *L'Europa e i popoli senza storia*³, in cui l'autore sostiene che i sistemi di governo di Oriente e Occidente, dispotici o democratici, devono essere considerati varianti l'uno dell'altro, tipologie di «stato tributario» a volte più centralizzate nel mondo orientale che in quello occidentale. Il concetto di superiorità europea prima della Rivoluzione industriale, con le sue implicazioni per il successivo sviluppo del capitalismo, è stato respinto o modificato anche da una nuova generazione di studiosi dei quali ho analizzato le opere in un mio saggio recente⁴. Finora, tuttavia, sono stati compiuti pochi tentativi di collegare queste nuove prospettive sulla storia post-classica con il precedente background archeologico e con l'opera di Gordon Childe. Se all'epoca dell'Età del bronzo le varie «civiltà» erano caratterizzate da sostanziali analogie, come è potuta svilupparsi, in se-

guito, l'«eccezionalità»? Si è mai realmente sviluppata? La scomparsa delle città (e con essa la vasta diffusione del «feudalesimo») è stata un fenomeno circoscritto all'Europa occidentale o ha interessato anche altre aree del mondo? Parrebbe di no, dal momento che nel Mediterraneo le città, e soprattutto i porti, continuarono a prosperare, come dimostrano Costantinopoli, Damasco, Baghdad e Alessandria d'Egitto. In Europa, Venezia recuperò ben presto lo spirito e le attività del suo passato romano e iniziò a intrattenere proficui scambi con l'Oriente. Inoltre, se consideriamo la storia più o meno ininterrotta delle città asiatiche, ci troviamo di fronte a un quadro molto diverso da quello che ricaviamo concentrandoci sul declino della cultura urbana e sulle modalità rurali di produzione nell'Europa occidentale. Altrove centri urbani e porti non scomparvero, ma rinacquero come precursori dell'imprenditorialità capitalista; continuarono a prosperare in tutta l'Asia e costituirono i fulcri dello scambio, della manifattura, dell'istruzione e di altre attività specialistiche che condussero ai successivi sviluppi. Pur possedendo senza dubbio alcune caratteristiche peculiari, le nuove città dell'Europa occidentale non erano «uniche» come hanno ipotizzato Weber, Braudel⁵ e altri. Le città furono rappresentative della prima attività «capitalistica» in qualsiasi luogo si trovassero, dall'India alla Cina fino al Vicino Oriente. Erano centri di lavoro specializzato, di cultura scritta, di scambi commerciali più o meno complessi effettuati da mercanti e artigiani. In verità, anche se il capitalismo industriale avanzato si sviluppò in Occidente, vedere la sua crescita iniziale come un fenomeno limitato a quell'area è un travisamento della storia mondiale. I consueti criteri che distinguono il capitalismo avanzato sono l'industrializzazione e l'alta finanza o il commercio su vasta scala. Con la produ-

zione di massa in ambito industriale, la finanza assunse un ruolo più importante e gli scambi divennero più intensi, ma nessuno di questi due elementi fu una novità apportata all'economia dall'Europa, né lo fu l'industrializzazione. Quel processo caratterizzò parte della prima attività manifatturiera della Cina, soprattutto nel settore delle ceramiche, ma anche in quello della carta. In Europa la produzione industriale di tessuti non iniziò certamente con l'industria inglese del cotone a metà del XVIII secolo: era già stata avviata in Italia nel XIV secolo con l'aspatura della seta, che diede all'industria nazionale un vantaggio comparato davvero considerevole⁶. Tali processi si svilupparono in concorrenza con la seta importata dalla Cina e dal Vicino Oriente.

Dobbiamo allora mettere in discussione questi vecchi miti e tornare a esaminare la presunta discontinuità con l'Età del bronzo delle società antiche e del feudalesimo. Altrove la storia dell'urbanizzazione ha caratteristiche molto diverse. Le culture urbane, con la loro predilezione per il «lusso», che diede origine a una serie di contraddizioni (si veda cap. 5), continuarono a svilupparsi e a cambiare dopo l'antichità. L'esempio della cucina⁷, e più in generale dei beni di lusso come i fiori domestici⁸, ci aiuta a comprendere tale processo. Ho scelto queste due manifestazioni di «differenza» culturale perché esse sono per lo più assenti in Africa e molto presenti nelle società eurasiatiche; non sono limitate all'Europa o al «capitalismo», ma si riscontrano in tutte le principali società dopo l'Età del bronzo. Le utilizzo qui ancora una volta come esempi delle affinità «culturali» tra Oriente e Occidente, affinità legate all'economia ma anche, più in generale, a vari aspetti della cultura (e della conoscenza). Fin da subito pensai che venissero effettuati paragoni troppo

semplificistici tra la cucina dell'Africa e quella degli altri continenti, e che fosse necessario descrivere in modo più accurato le realtà etnologiche e archeologiche, soprattutto in relazione alle differenze di classe. Dal punto di vista dello sviluppo, l'Africa era caratterizzata da alcune strane anomalie. Il ferro, giunto attraverso il Sahara, si era ampiamente diffuso; la laterite veniva utilizzata come minerale ferroso locale di qualità inferiore per produrre con metodi molto complessi metallo costoso ma indispensabile, in quanto usato per le armi da guerra, la caccia e l'agricoltura manuale. L'Africa Nera, nelle savane occidentali e lungo la costa orientale, tramite l'Islam aveva raggiunto una limitata alfabetizzazione, che veniva utilizzata solo di rado, principalmente per scopi religiosi. Da altri punti di vista, per esempio quello agricolo, il continente non era ancora passato all'Età del bronzo, ma era fermo al Neolitico. La ruota e lo *shaduf* avevano attraversato il Sahara ma non si erano diffusi. In epoca precoloniale la trazione animale non esisteva. Per tutte le coltivazioni si utilizzava la zappa (anche se provvista di lama di ferro), e in alcune regioni addirittura un semplice bastone per scavare. Considerate le condizioni del terreno e le precipitazioni tipiche delle savane, questo significava che, durante la stagione delle piogge, un uomo poteva coltivare solo lo stretto necessario per nutrire i suoi familiari (con il loro aiuto); gli restavano poche eccedenze per pagare gli artigiani specializzati (a parte i fabbri) o acquistare i loro prodotti, e troppo poche per finanziare una complessa gerarchia di funzionari. *Chiefdom* e capi ovviamente esistevano, e talvolta rivestivano una notevole importanza, ma non vi era, di fatto, una vera classe agiata. I capi di minor prestigio dovevano coltivare la terra, così come i mercanti e i religiosi. In queste condizioni esisteva una qualche stratificazione

politica; mentre la differenziazione economica, almeno in termini di proprietà terriera, era assai limitata. Ciascuno coltivava ciò di cui aveva bisogno e, quando il raccolto diminuiva, si spostava in una nuova porzione dei terreni del suo lignaggio (famiglia), che costituiva una sorta di riserva. La terra in genere era un bene ampiamente disponibile.

Viste le piccole differenze nel possesso di terreni e più in generale nello status economico, vi era una scarsa tendenza a contrarre matrimoni endogamici, cioè tra membri di uno stesso gruppo. Dal punto di vista economico, infatti, le unioni avevano più o meno tutte lo stesso valore, in quanto non esistevano «classi» di questo genere. L'esogamia era preferita all'endogamia perché creava alleanze più ampie. All'interno di questo sistema vi erano poche differenze nel tenore di vita ed era difficile che emergessero abitudini diverse. Tutti cucinavano sostanzialmente gli stessi cibi (con qualche eccezione legata alla quantità di carne e cereali disponibile), ed era poco probabile che si sviluppassero subculture.

Tempo fa ho descritto quello che ritengo fosse il tipico complesso abitativo (*compound*) dei capi presso il popolo gonja del Ghana settentrionale. In quella società poliginica ogni moglie possedeva la propria capanna e poteva provenire da un diverso «ceto» sociale, per esempio da una famiglia di comuni cittadini, di musulmani, di mercanti e di religiosi, oppure, ancora, dalla famiglia del capo, anche se i membri di tale classe tendevano a non sposare le proprie «sorelle», che erano considerate «troppo orgogliose». Queste donne cucinavano sul proprio focolare, costituito da tre pietre disposte nello spazio comune del cortile sul quale si affacciavano le loro stanze. In simili condizioni era naturale condividere le ricette, perciò si creò una

cucina omogenea, che sopprime qualsiasi tendenza all'evoluzione di stili diversi.

Le principali società eurasiatiche sviluppatasi in seguito all'Età del bronzo erano molto diverse. L'aratro permise immediatamente a un singolo individuo di coltivare un'area più vasta rispetto a un altro, pertanto il possesso di una maggiore quantità di terra si rivelò prezioso. La proprietà terriera divenne un fondamentale criterio di differenziazione, una caratteristica basilare della stratificazione.

I grandi proprietari terrieri disponevano di risorse economiche molto maggiori rispetto ai piccoli agricoltori. I loro figli in genere venivano allevati diversamente e, quindi, contraevano matrimoni diversi; l'obiettivo era sposare un «buon partito», a seconda della «porzione» di patrimonio familiare che spettava alla futura moglie. Il marito, dopo il matrimonio, doveva garantire a quest'ultima lo stesso tenore di vita di prima, assicurandosi che mangiasse come aveva fatto nella famiglia di origine, la quale magari aveva alle sue dipendenze cuochi specializzati o acquistava particolari cibi, per esempio i pani cotti dagli operai urbani nei loro forni (come già nell'Età del bronzo). In queste circostanze si sviluppò una cucina differenziata, con cibi e ricette diversi per i ricchi (preparati dai loro cuochi, talvolta uomini) e per i poveri (cucinati dalle loro mogli). Questa forma elementare di cucina rispecchiava gli stili di vita delle varie classi e cristallizzava il concetto di una gerarchia culturale basata in primo luogo sul possesso di terre o mezzi di produzione. Spesso le classi più elevate si raggruppavano nelle città, anziché vivere nelle loro tenute distanti, con altri membri dello stesso ceto. Questa cucina differenziata – intendendo la cucina come qualcosa di più complesso della sem-

plice preparazione del cibo – emerse in tutti i principali stati dopo l'Età del bronzo.

La cucina si basava su una complessa divisione gerarchica del lavoro, in cui un individuo acquistava la forza lavoro di un altro, oltre che su una tecnologia ancora più elaborata (come quella dei forni) e su un insieme più ampio di rapporti socio-economici (che permetteva l'importazione di spezie). Era molto legata anche alla comunicazione (e all'utilizzo) delle ricette per mezzo della parola scritta, soprattutto nel caso di speciali tradizioni gastronomiche che sono state definite *hautes cuisines*, come quelle cinese, indiana, araba, italiana e francese⁹. Queste ultime, per svilupparsi, necessitavano non solo del contesto di una particolare classe, ma anche di una clientela raffinata e benestante in grado di distinguere i gusti, i profumi e l'aspetto di una vasta gamma di ingredienti e di raggiungere una serie di «accordi» (sarebbe difficile definirli «regole») sul consumo del cibo d'élite. Questo accadde, per esempio, a Pechino, dove intellettuali originari di diverse province si riunirono e chiesero ai ristoranti di preparare versioni elaborate dei piatti tipici delle loro zone di provenienza, come il Sichuan e Canton. Per svolgere tale compito era necessaria una clientela di intenditori benestanti, che poteva disporre dei cuochi più abili, degli ingredienti più pregiati (spesso rari e difficili da trovare) e delle ricette migliori.

Per soddisfare queste esigenze non era necessaria una «società di corte» nei termini in cui la intende Elias. Potevano essere sufficienti la borghesia, gli abitanti delle città, gli intellettuali o gli amministratori cinesi, così come i mercanti, i cui documenti, in relazione al mondo arabo, sono stati esaminati dallo studioso francese Rodinson. Sono stati spesso gli abitanti delle città, i borghesi, ad aver costituito la clientela più

ampia, ricca, raffinata ed esclusiva necessaria per un simile cambiamento.

Ora, l'aspetto interessante dello sviluppo delle *hautes cuisines*, così come, più in generale, della cultura del lusso, è il fatto che esse sono comparse in tutte le principali civiltà eurasiatiche sostanzialmente nello stesso periodo. Secondo Clunas¹⁰ e Brook¹¹ si può collocare la nascita di una letteratura gastronomica in Cina più o meno nella stessa epoca in cui essa comparve in Europa. Lo stesso si può dire a proposito dell'evoluzione di numerose arti, compreso il rifiuto delle forme di rappresentazione figurativa (icone) analizzato nel capitolo 5, rifiuto che si riscontra, nelle epoche puritane e in determinati luoghi, in tutte le principali religioni e culture del mondo (dotate di scrittura), e anche in religioni e culture «altre».

Se crediamo ai resoconti dell'evoluzione del mondo che a lungo termine vedono l'Oriente come statico e l'Occidente come dinamico – persino Braudel adotta questo approccio nella sua grande sintesi *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, il cui primo volume è intitolato *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*¹² –, tale coincidenza appare sorprendente. Oppure, se condividiamo le teorie dell'«eccezionalità asiatica» o del «dispotismo orientale», esse sembrano contrastare con questo sviluppo dei gusti urbani (perché di gusti urbani per lo più si trattava).

Queste osservazioni sui parallelismi dimostrano che una società della grande area eurasiatica era, in determinati periodi, in grado di acquisire un vantaggio comparato sulle altre, come si potrebbe affermare, oggi, in rapporto alla globalizzazione di alcuni marchi di *fast food* (MacDonald's, Kentucky Fried Chicken e persino Coca-Cola), anche se i cinesi all'epoca di Marco Polo preparavano tofu da vendere nei mercati. La Cina con-

quistò certamente una posizione di superiorità grazie all'invenzione della stampa e all'uso della carta, che incrementarono enormemente la velocità e l'accuratezza della diffusione delle conoscenze, compresa la cultura medico-culinaria. Tuttavia, parlando in termini più generali, le culture urbane e le attività mercantili e manifatturiere a esse contemporanee si svilupparono di pari passo nella storia dell'Oriente e dell'Occidente, e il concetto di supremazia si può applicare prima a una sfera e poi all'altra.

È vero che, dopo la caduta dell'impero romano, o forse dopo il predominio islamico sul commercio nel Mediterraneo – questione proficuamente analizzata dagli archeologi Hodges e Whitehouse, che hanno tentato di modificare le tesi dello storico Pirenne con l'aiuto di reperti materiali – si registrò senza dubbio un declino del commercio e della cultura urbana in Occidente, legato in parte all'avvento del cristianesimo, come ha sostenuto il classicista Speiser¹³ in riferimento ad alcuni centri urbani del mondo bizantino, dove le proprietà vennero cedute alla Chiesa invece che ai governi cittadini. Tuttavia, lo sviluppo della vita rurale, che derivò da queste circostanze e diede origine al concetto di feudalesimo, fu un fenomeno unicamente occidentale, che non può e non deve essere visto come una fase inevitabile della storia globale.

Altrove la civiltà urbana dell'Età del bronzo di cui parla Childe continuò a produrre una gamma più vasta di oggetti fabbricati artigianalmente e in serie, a creare un insieme più ampio di reti commerciali e a favorire un maggiore sviluppo della cultura mercantile. Una fase condusse all'altra, in una successione che Childe definisce *evoluzione sociale*. Alla fine, l'Occidente riguadagnò terreno con il recupero dei commerci e la crescita delle città cui accenna Pirenne a proposito

dell'XI secolo. Tutto questo poté verificarsi grazie alla ripresa degli scambi con il Vicino Oriente, dove la cultura urbana mercantile non era mai scomparsa, una ripresa in cui Venezia¹⁴ e altri centri italiani ebbero un ruolo decisivo. In altre regioni del mondo le reti commerciali avevano continuato a estendersi a partire dall'Età del bronzo, per esempio a Ceylon¹⁵, nel Sud-Est asiatico¹⁶, nel Vicino Oriente¹⁷ e nell'Oceano Indiano¹⁸. L'Europa cristiana riuscì a rimettersi al passo con la «modernizzazione», mutuando frequentemente invenzioni e prodotti dall'Oriente, come la stampa, la carta, la porcellana, il cotone, la tessitura della seta, la bussola, la polvere da sparo, gli agrumi, il tè, lo zucchero e numerose specie di fiori. Sviluppò anche il processo di produzione industriale (così come la fabbricazione di navi e armamenti) e, nel XIX secolo, conquistò un notevole vantaggio comparato. Subito dopo, il «capitalismo» industriale iniziò a diffondersi nelle altre parti del mondo in cui le culture urbane dell'Età del bronzo erano già più sviluppate (grazie anche all'emigrazione).

Gli archeologi sono abituati ad avere a che fare con evoluzioni parallele e alterne di tal genere, poiché questo è l'andamento tipico della preistoria. In linea di massima esistono due spiegazioni per il fatto che le società di tutto il mondo si sono sviluppate in questo modo, spiegazioni che gli archeologi ottocenteschi definivano con i termini «diffusione» e «invenzione indipendente», ormai fuori moda e screditati. Tuttavia, sebbene tali termini siano divenuti obsoleti, il processo cui si riferivano resta fondamentale. Sarebbe preferibile vedere l'invenzione indipendente come lo sviluppo delle possibilità logiche di qualsiasi «fase», l'elaborazione graduale delle culture (specialmente quelle urbane) nel corso del tempo. La diffusione, in-

vece, può essere concepita in termini di modelli di comunicazione, particolarmente importanti nelle culture mercantili, che furono sempre impegnate a scambiarsi prodotti l'una con l'altra, e quindi a comunicare le proprie conoscenze. Quest'ultimo processo ebbe un ruolo importante nel trasferimento di determinate tipologie di informazioni da una parte all'altra del globo: un caso emblematico fu quello della fabbricazione dello zucchero, per la quale Braudel parla di «conquista del mondo»¹⁹. In effetti, lo scambio e l'adozione dello zucchero influenzarono notevolmente la natura del gusto e la struttura delle ricette in tutto il mondo. Tendenzialmente, però, le caratteristiche delle principali cucine, a differenza degli ingredienti, non furono soggette allo stesso processo di «diffusione», almeno fino a poco tempo fa, quando subentrò la globalizzazione; oggi la massiccia presenza di ristoranti cinesi e indiani in tante località del mondo condiziona anche la natura della cucina casalinga. Questo processo, tuttavia, è diverso dal movimento delle coltivazioni alimentari o delle specie animali. Fondamentalmente queste cucine, comprese le *hautes cuisines*, nacquero *in situ*, con un processo di sviluppo logico, da forme precedenti: si verificò una formalizzazione del consumo neolitico nel contesto della differenziazione tra le classi e della vita urbana, dove la funzione sociale del pasto assunse una nuova importanza e il cibo servì a distinguere una classe o una cultura dall'altra. I membri delle varie classi mantennero uno specifico stile di vita, sviluppato in un contesto nazionale (un'unica lingua, almeno scritta, una rete nazionale di comunicazioni nelle scuole e attraverso le pubblicazioni), e lo portarono con sé all'estero.

Ho tentato di esprimere per sommi capi le mie idee riguardo alla Rivoluzione industriale, alla «civiltà»

e alla nascita di cucine differenziate, e di affrontare il problema legato a questi aspetti: l'evoluzione parallela delle principali società eurasiatiche verso il capitalismo industriale per mezzo del commercio. Questo fenomeno si sviluppò gradualmente, più o meno nello stesso periodo, in diverse zone dell'Eurasia. Nel corso della mia analisi ho tentato di collegare le evoluzioni storiche con quelle preistoriche, un compito assolutamente necessario, ma per lo più trascurato, interpretando gli ampi parallelismi che ne conseguivano sia dal punto di vista dello sviluppo «logico» interno sia dal punto di vista delle continue comunicazioni tra le culture mercantili.

Alcune di queste culture possiedono una cucina ancora più differenziata, un'«alta» cucina. Ne sono un esempio, come già accennato in precedenza, le cucine cinese, francese e italiana, ma anche quella araba (certamente quella turca) e quella indiana; forse anche quella messicana. La caratteristica che distingue l'alta cucina da una cucina differenziata, e più in generale dalla semplice preparazione dei cibi, è il fatto che essa si rivolge a un pubblico di intenditori, cosicché il cibo non è soltanto «più raffinato», ma anche «esclusivo» (nonostante, sotto questo e altri aspetti, si sia assistito a un declino a partire dall'epoca classica), creato per una clientela esperta, in genere da cuochi e non da cuoche, magari elaborato in libri di cucina o in aneddoti come la cena di Trimalcione (descritta nel *Satyricon* di Petronio) nell'antica Roma, e soprattutto oggetto di discussioni e critiche. Questa comunicazione presuppone l'esistenza di una classe consapevole di sé, competente in fatto di cibi e bevande, capace di discutere di questi argomenti durante i banchetti e persino di coltivare una letteratura gastronomica. Ovviamente tale situazione richiedeva una clientela colta, benestante

ed esperta, come minimo, della preparazione e del consumo dei cibi; una clientela di questo genere, secondo il sinologo K.C. Chang²⁰, esisteva nella capitale dei Song settentrionali, almeno nel XII secolo, quando una classe di intellettuali-burocrati si ritrovò qui e formalizzò la cucina regionale cinese richiedendo versioni sofisticate dei suoi piatti locali. Una simile clientela esisteva anche a Parigi, presso la corte di Luigi XIV a Versailles, dove gli aristocratici (e la *haute bourgeoisie*), su ordine del re, si riversavano da tutti gli angoli della Francia per trascorrere del tempo.

Questa elaborata cultura della gastronomia, sia in Occidente sia in Oriente, produsse anche il più alto livello di cultura della ristorazione, ovvero le varie *Tour d'Argent* del mondo. Il trasferimento della preparazione dei cibi fuori dalle case della borghesia e dell'aristocrazia precedette il passaggio dalle elitarie culture del lusso a quelle del consumo di massa, che si diffusero lentamente dopo la Rivoluzione industriale. Lo sviluppo della cultura della ristorazione fu più precoce in Cina che in Occidente: qui, infatti, già al tempo di Marco Polo, su appositi rotoli era elencata una vasta scelta di locali pubblici in cui mangiare e bere. A un livello meno raffinato il cibo, nella fattispecie il tofu, si poteva acquistare nei mercati. Molto tempo prima di quell'epoca era nata una cucina estremamente differenziata, che faceva uso di ciotole e bastoncini laccati, rinvenuti in tombe che risalgono addirittura al 3000 a.C.²¹ L'Europa invece, nel periodo medievale, offriva ben poco a parte le locande, strutture destinate al pernottamento dei viaggiatori.

Anche con la diffusione della cultura di massa continuarono a esistere alcune differenze legate ai diversi redditi e quindi alle diverse possibilità di spesa, ma il divario oggi si è notevolmente ridotto, almeno all'in-

terno di specifiche comunità. Un processo simile, come è ovvio, si è verificato nel campo dell'abbigliamento, soggetto, in determinate epoche, a leggi suntuarie che limitavano particolari capi di vestiario a specifici ceti sociali o ruoli; molto tempo dopo iniziò il predominio della moda²², quando la ricca borghesia fece sempre più sentire la propria presenza, aprendo la strada al modello contemporaneo in cui stili analoghi vengono adottati in massa dalla comunità dei lavoratori.

Parlando di moda mi riferisco ai regolari cambiamenti di stile che vennero probabilmente elaborati a Lione nel XVII secolo per soddisfare le esigenze degli aristocratici della corte di Versailles. L'abbigliamento aveva iniziato a evolversi già molto tempo prima, ma con cadenza irregolare, e il vero e proprio sviluppo delle mode si verificò solo con la nascita dell'industria della seta²³.

Anche se questi processi sono avvenuti con maggiore rapidità in alcune importanti società dell'Eurasia che in altre, il mutamento complessivo ha avuto un'ampia diffusione. Gli archeologi sono abituati ad avere a che fare con grandi transizioni di questo genere, per esempio il passaggio dal Mesolitico al Neolitico. Tendono a cercare spiegazioni (quando desiderano fornirle) nella comunicazione esterna oppure nelle analogie strutturali che si sviluppano internamente a partire da una situazione iniziale parallela. Gli antropologi, invece, a causa del loro interesse per le culture sono più propensi ad andare alla ricerca di fattori più specifici, per quanto ancora generali, così come gli storici e, in una certa misura, i sociologi, che spesso, tanto per citare un esempio, chiamano in causa la mentalità. A mio parere quest'ultimo è un campo minato per tali studiosi, e ancora di più per gli archeologi, i quali dispongono di un minor numero di dati su

cui basarsi. Le spiegazioni fondate sulla cultura o la mentalità possono essere fuorvianti se implicano una concezione della differenza temporale come cornice permanente. Dobbiamo inoltre tenere conto del fatto che, così com'è accaduto con la cucina differenziata e l'*haute cuisine* o con la moda, alcuni cambiamenti si sono verificati parallelamente, nel lungo periodo, in varie culture successive all'Età del bronzo, anche se in epoche leggermente diverse. Non si è trattato di una forma di globalizzazione, come in molti hanno pensato (oggi qualcuno parla addirittura di occidentalizzazione). Tale fenomeno rispecchia la crescita della società urbana e borghese, che si è sviluppata incessantemente a partire dall'epoca analizzata da Childe, in parte grazie all'interazione con altre società e in parte grazie a una «logica» interna. Queste, infatti, erano culture mercantili impegnate a creare prodotti e servizi che avrebbero successivamente scambiato con i contadini locali, ma anche tra di loro. Esse costituivano per natura «porti di scambio», per riprendere un'espressione di Karl Polanyi, modificandone leggermente il significato. Fabbricavano prodotti e fornivano servizi, e di quando in quando miglioravano entrambi, non restavano sempre immobili. Per guadagnarsi da vivere i loro membri erano impegnati nella produzione e nel commercio, pertanto dovevano ricavare profitti (o almeno chiudere in pareggio).

Queste attività dovrebbero essere viste come le radici del capitalismo, o perlomeno del capitalismo mercantile. Esse condussero anche alla nascita dei cosiddetti *germogli del capitalismo*, definizione ideata da alcuni studiosi cinesi. Se partiamo da questo presupposto, l'origine del capitalismo e la crescita delle culture urbane in tutte le loro forme socio-culturali, comprese le arti, cessano di rappresentare un pro-

blema. Compriamo un grande passo avanti quando ci rendiamo conto che, qualunque cosa ci abbiano fatto credere i mass media negli ultimi anni, l'Occidente non ha inventato la letteratura (per esempio il romanzo), il teatro, la pittura o la scultura, e men che meno uno speciale insieme di valori che avrebbero permesso alla modernizzazione di attuarsi soltanto in quest'area del mondo. Tali manifestazioni artistico-letterarie si sono sviluppate in tutte le società urbane del continente eurasiatico, che si sono trovate, a turno, a rivestire un ruolo dominante. Nel periodo «feudale», tuttavia, l'Occidente restò notevolmente indietro e dovette recuperare terreno tramite una fase di rinascita, il Rinascimento, appunto, che fece rivivere e arricchì la cultura delle epoche precedenti.

Ho parlato dell'ampia base del capitalismo mercantile; questo concetto appare ovvio se si considerano la portata delle antiche attività commerciali in Asia e l'esportazione di tessuti di cotone nelle isole delle Indie Orientali (Indonesia) e nel Sud-Est asiatico (Indocina), oltre all'esportazione di bronzi, sete e porcellane cinesi in tutte queste regioni. Se paragonato all'Europa occidentale e persino al Mediterraneo, l'Estremo Oriente appariva caratterizzato da un'intensa attività commerciale. Secondo la sinologa e antropologa Francesca Bray, la Cina rimase la più grande potenza economica del mondo fino alla fine del XVIII secolo²⁴. Che dire poi della manifattura, e persino dell'industria, giustamente considerate caratteristiche fondamentali del capitalismo moderno? Scambi così estesi coinvolgevano già i prodotti manifatturieri. La seta era prodotta per lo più (anche se non solo) a livello domestico, ma veniva ritirata dallo stato e venduta dai mercanti²⁵. Le ceramiche, invece, sono state definite dal sinologo e storico dell'arte Ledderose come

un prodotto industriale²⁶ realizzato con una complessa divisione del lavoro, una produzione modulare e una tipica organizzazione manifatturiera²⁷. Le tecniche industriali non venivano impiegate solo per le ceramiche: in India, come in Cina, i tessuti erano prodotti per lo più a livello domestico, spesso con i sistemi del lavoro e dell'industria a domicilio istituiti dai mercanti, come nell'Europa proto-industriale. Esistevano però anche grandi stabilimenti simili a fabbriche, come le *karkebhanas* (manifatture di tessuti) degli imperatori Moghul²⁸. In Cina un esempio particolarmente significativo è costituito dall'importantissima industria della carta. Intorno all'inizio dell'era volgare, in diverse regioni del paese furono creati appositi stabilimenti che fabbricavano un supporto alla scrittura più economico della seta, della pergamena e del papiro (importato dall'Egitto a costi elevati) perché prodotto con materiali locali a buon mercato. La fabbricazione della carta si diffuse in tutto il mondo musulmano e alla fine raggiunse l'Europa occidentale in tempo per la rivoluzionaria invenzione della stampa, arrivando prima in Spagna e poi in Italia attraverso la Sicilia. La presenza di questo economico supporto alla scrittura, prodotto a livello industriale e in serie, fece sì che, fino all'avvento del torchio tipografico di Gutenberg, la circolazione di informazioni e idee fosse molto più rapida e ampia in Oriente che in Occidente.

Per quanto riguarda la preparazione dei cibi e la cucina, abbiamo visto che le culture urbane orientali non rimasero certamente indietro rispetto a quelle occidentali. Mangiare fuori è un'abitudine tipica del moderno mondo industriale; sappiamo che in Francia, dopo la Rivoluzione, i ristoranti si diffusero perché le famiglie aristocratiche non potevano più permettersi di mantenere cuochi a tempo pieno, che a quel punto

iniziarono a cucinare per una clientela pubblica, anche se questo fenomeno è stato leggermente ingigantito. La Cina possedeva una raffinata cultura della ristorazione già al tempo della visita di Marco Polo, nel XIII secolo (se non prima). Esisteva, infatti, una produzione su vasta scala di cibo da asporto: il tofu venduto nei mercati alla gente di passaggio insieme al tè (*chai*). In Europa questo genere di forniture alimentari, in particolare per le classi operaie, si ebbe solo nel XIX secolo con l'importazione massiccia di tè cinese e indiano e di zucchero americano (anch'esso originariamente indiano) per nutrire il nuovo proletariato che lavorava nelle fabbriche dell'Inghilterra settentrionale²⁹. Lo zucchero aveva raggiunto la Cina dall'India molti secoli prima.

Questo fenomeno riflette il fatto che, in tutte le principali società dell'Eurasia, le culture urbane rappresentarono un'evoluzione ininterrotta di quelle dell'Età del bronzo. Vi furono pause dovute a fattori ecologici, economici e militari – invasioni «barbariche», crisi del commercio, crolli dei governi –, ma nell'insieme le culture urbane acquisirono una complessità sempre maggiore nel corso dei secoli, in rapporto alla produzione, allo scambio, alla distribuzione e alla finanza, oltre che nella vita materiale e intellettuale. Tale processo si può riconoscere molto chiaramente nell'ambito della preparazione e del consumo dei cibi. In questo contesto, e più in generale in quello socio-economico, nelle arti, nell'istruzione, nel commercio e nella manifattura, gli storici della cultura umana dovrebbero istituire un legame tra le testimonianze dell'Età del bronzo e quelle del periodo post-classico, per giungere fino al capitalismo industriale. La continuità dei diversi fenomeni è stata interrotta, con effetti disastrosi, dalla scelta di concentrarsi solo sull'esperienza europea.

Note

¹ L.H. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà* (1877), Milano, Feltrinelli, 1981.

² Ho iniziato a interessarmi alla preistoria in parte perché vivevo a St. Albans, dove Mortimer Wheeler stava riportando alla luce il mosaico di Nettuno nel sito di Verulamium, e in parte quando frequentavo un master di matematica presso una scuola dell'East Anglia, regione il cui patrimonio storico mi aveva reso molto appassionato del materiale paleolitico. Il mio interesse per l'argomento, tuttavia, aumentò soprattutto quando, durante la seconda guerra mondiale, viaggiai in Oriente e lessi *Il progresso nel mondo antico* di Gordon Childe (Torino, Einaudi, 1979), un libro che è sempre rimasto un punto di riferimento per il mio approccio teorico. Le mie conoscenze si ampliarono quando tornai a Cambridge, studiai archeologia e antropologia e conobbi Dorothy Garrod, Graham Clark e soprattutto Glyn Daniel, che fu il mio supervisore. Nelle mie pubblicazioni cerco di mettere in rapporto il lavoro di Childe con il mio, mantenendo il cibo come tema di fondo ma adottando una prospettiva più ampia.

³ E.R. Wolf, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990.

⁴ J.R. Goody, *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Milano, Cortina, 2005.

⁵ F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol. I: *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Torino, Einaudi, 2006.

⁶ C. Poni, *Il network della seta nelle città italiane in età moderna*, in «Scuola Officina», 2, 2001, pp. 4-11; Id., *Comparing Two Urban Industrial Districts: Bologna and Lyon in the Early Modern Period*, in P.P. Porta, R. Scazzieri e A. Skinner (a cura di), *Knowledge, Social Institutions and the Division of Labour*, Cheltenham, Edward Elgar, 2001.

⁷ J.R. Goody, *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁸ J.R. Goody, *La cultura dei fiori. Le tradizioni, i linguaggi, i significati dall'Estremo Oriente al mondo occidentale*, Torino, Einaudi, 1993.

⁹ Anche la cucina messicana è probabilmente una forma di *haute cuisine*, ma ho limitato la mia analisi all'Eurasia.

¹⁰ C. Clunas, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*, Cambridge, Polity, 1991.

¹¹ T. Brook, *The Confusion of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, University of California Press, 1998.

¹² Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, cit.

¹³ J.M. Speiser, *Le christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive*, in «Ktema», 11, 1986, pp. 49-55.

¹⁴ F.C. Lane, *Storia di Venezia*, Torino, Einaudi, 2008.

¹⁵ B.J. Perera, *The Foreign Trade and Commerce of Ancient Ceylon*, vol. I: *The Ports of Ancient Ceylon*, in «Ceylon Historical Journal», 1, 1951, pp. 109-119; Id., *The Foreign Trade and Commerce of Ancient Ceylon*, vol. II: *Ancient Ceylon and Its Trade with India*, in «Ceylon Historical Journal», 1, 1952, pp. 192-204; Id., *The Foreign Trade and Commerce of Ancient Ceylon*, vol. III: *Ancient Ceylon's Trade with the Empires of the Eastern and Western Worlds*, in «Ceylon Historical Journal», 1, 1952, pp. 301-320.

¹⁶ J.A. Sabloff e C.C. Lamberg-Ksarlovsky (a cura di), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975; J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*, Den Haag, W. Van Hoeve, 1955; H.A.P. Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, Den Haag, Nijhoff, 1962; Id., *Asian trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago*, in D.S. Richards (a cura di), *Islam and the Trade of Asia*, Oxford, B. Cassirer, 1970.

¹⁷ S.D. Goitein, *Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967, vol. I.

¹⁸ Per il *Periplus* si veda L. Casson, *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation and Commentary*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

¹⁹ Si veda anche S.W. Mintz, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1990.

²⁰ K.C. Chang (a cura di), *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1977.

²¹ La cultura della ristorazione non ebbe origine in Cina. A Nimrod, in Siria, gli archeologi hanno rinvenuto edifici risalenti al IV millennio a.C. che sono stati interpretati come locali pubblici in cui veniva servito cibo.

²² Per esempio Poni, *Il network della seta nelle città italiane in età moderna*, cit.; Id., *Comparing Two Urban Industrial Districts: Bologna and Lyon in the Early Modern Period*, cit.

²³ Si vedano Poni, *Il network della seta nelle città italiane in età moderna*, cit.; Id., *Comparing Two Urban Industrial Districts: Bologna and Lyon in the Early Modern Period*, cit.; Goody, *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, cit., p. 93.

²⁴ F. Bray, *Technology and Society in Ming China (1368-1644)*, Washington, DC, American Historical Society, 2000, p. 1.

²⁵ F. Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1997.

²⁶ L. Ledderose, *Module and Mass Production*, in *Proceedings of the International Colloquium on Chinese Art History, 1991, Painting and Calligraphy*, parte 2, Taiwan, National Palace Museum, 1992.

²⁷ Che io sappia non sono disponibili molte informazioni sulla produzione di cibo per queste imprese, ma senza dubbio esse modificarono in modo sostanziale le abitudini di consumo.

²⁸ J.R. Goody, *L'Oriente in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 316.

²⁹ Mintz, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, cit.

Parte Terza

Razza e Storia

Razza e cultura.

Parlare di contributo delle razze umane alla civiltà mondiale, potrebbe sorprendere, in una collana di opuscoli destinati a lottare contro il pregiudizio razzista. Sarebbe vano aver dedicato tanto talento e tanti sforzi a mostrare che nulla, allo stato attuale della scienza, permette di affermare la superiorità o l'inferiorità intellettuale di una razza rispetto a un'altra, se fosse stato solo per restituire surrettiziamente consistenza alla nozione di razza, con l'aria di dimostrare che i grandi gruppi etnici che compongono l'umanità abbiano recato, *in quanto tali*, contributi specifici al patrimonio comune.

Ma nulla ci è piú estraneo di un simile intento, che equivarrebbe solo a formulare la dottrina razzista alla rovescia. Quando cerchiamo di caratterizzare le razze biologiche in base a proprietà psicologiche particolari, ci scostiamo dalla verità scientifica sia se le definiamo in modo positivo sia se le definiamo in modo negativo. Non bisogna dimenticare che Gobineau, storicamente considerato il padre delle teorie razziste, non intendeva comunque l'«ineguaglianza delle razze umane» in senso quantitativo, ma qualitativo: per lui, le grandi razze primitive che formavano l'umanità ai suoi inizi - la bianca, la gialla, la nera - non erano tanto ineguali per valore assoluto, quanto diverse nelle loro particolari attitudini. La tara della degenerazione si collegava per lui al fenomeno del meticcio piú che non alla posizione di ogni razza in una scala di valori comune a tutte; essa dunque era destinata a colpire l'umanità intera, condannata, senza distinzione di razza, a un meticcio sempre piú spinto. Ma il peccato originale dell'antropologia consiste nella confusione fra il concetto puramente bio-

logico di razza (dato e non concesso, d'altronde, che, anche su questo terreno circoscritto, tale concetto possa ambire all'oggettività, cosa che la genetica moderna contesta) e le produzioni sociologiche e psicologiche delle culture umane. È bastato a Gobineau averlo commesso per trovarsi rinchiuso in un cerchio infernale che conduce da un errore intellettuale che non esclude la buona fede, alla involontaria legittimazione di tutti i tentativi di discriminazione e di sfruttamento.

Così, quando parliamo, in questo studio, di contributo delle razze umane alla civiltà, non vogliamo dire che gli apporti culturali dell'Asia o dell'Europa, dell'Africa o dell'America, traggano una qualsiasi originalità dal fatto che tali continenti siano, grosso modo, popolati da abitanti di ceppi razziali diversi. Se tale originalità esiste - e la cosa non è dubbia - essa dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche, non da attitudini distinte connesse alla costituzione anatomica o fisiologica dei negri, dei gialli o dei bianchi. Ma ci è sembrato che, proprio nella misura in cui questa serie di opuscoli si è sforzata di legittimare questo punto di vista negativo, essa rischiava, in pari tempo, di relegare in secondo piano un aspetto altrettanto importante della vita dell'umanità: vale a dire che quest'ultima si sviluppa a un regime di uniforme monotonia, bensì attraverso modi straordinariamente diversificati di società e di civiltà; tale diversità intellettuale, estetica, sociologica non è unita da nessuna relazione casuale a quella che, sul piano biologico, esiste fra taluni aspetti osservabili dei raggruppamenti umani: gli è solo parallela su un altro terreno. Nello stesso tempo, però, se ne distingue per due caratteri importanti. Anzitutto si colloca in un altro ordine di grandezza. Le culture umane sono molto più numerose delle razze umane, dal momento che le prime si contano a migliaia, e le seconde a unità: due culture elaborate da uomini appartenenti alla stessa razza possono differire quanto, o più, di due culture appartenenti a gruppi razzialmente lontani. In secondo luogo, al contrario della diversità fra le razze, che presenta come principale interesse quello della loro origine storica e della loro distribuzione nello spazio, la diversità fra le culture pone numero-

si problemi, perché ci si può chiedere se costituisca per l'umanità un vantaggio o un inconveniente, problema d'insieme che, beninteso, si suddivide in molti altri.

Infine e soprattutto dobbiamo chiederci in che consista tale diversità, a rischio di vedere i pregiudizi razzisti, appena sradicati dalla loro base biologica, riformarsi su un nuovo terreno. Sarebbe infatti vano avere ottenuto dall'uomo della strada che rinunci ad attribuire un significato intellettuale o morale al fatto di aver la pelle nera o bianca, i capelli lisci o crespi, se poi non si affronta un altro problema, che, come l'esperienza prova, egli si pone immediatamente: se non esistono attitudini razziali innate, come spiegare che la civiltà prodotta dall'uomo bianco abbia compiuto gli immensi progressi che sappiamo, mentre quelle dei popoli di colore sono rimaste indietro, le une a metà strada, le altre in ritardo valutabile di migliaia o di decine di migliaia di anni? Non si può dunque pretendere di avere risolto con una risposta negativa il problema della disuguaglianza delle razze umane, se non ci si pone anche quello della disuguaglianza - o della diversità - delle culture umane che, di fatto se non di diritto, gli è strettamente collegato nella mentalità pubblica.

Diversità delle culture.

Per capire come, e in che misura, le culture umane differiscano tra loro, se tali differenze si annullino o si contraddicano, o se concorrano a formare un insieme armonioso, bisogna anzitutto cercare di stabilirne l'inventario. Ma proprio qui cominciano le difficoltà, poiché dobbiamo tener presente che le culture umane non differiscono fra loro allo stesso modo; né sullo stesso piano. Ci troviamo anzitutto di fronte a società giustapposte nello spazio, le une vicine, le altre lontane, ma, tutto sommato contemporanee. Inoltre dobbiamo fare i conti con forme della vita sociale che si sono succedute nel tempo e che siamo impossibilitati a conoscere per esperienza diretta. Ogni uomo può trasformarsi in etnografo e recarsi sul terreno a condividere l'esistenza di una società che gli interessa; per con-

tro, anche se diventa storico o archeologo, con una civiltà scomparsa non entrerà mai in contatto direttamente, ma solo attraverso i documenti scritti o i monumenti figurati che di tale società - o di altre - sono arrivati sino a noi. Infine non bisogna dimenticare che le società contemporanee rimaste ignoranti della scrittura, come quelle che chiamiamo «selvagge» o «primitive», furono, anch'esse, precedute da altre forme, la cui conoscenza è praticamente impossibile, persino in maniera indiretta; un inventario coscienzioso ha il dovere di riservar loro caselle bianche, probabilmente in numero infinitamente più elevato di quello delle caselle dove ci sentiamo in grado di scrivere qualcosa. Una prima constatazione si impone: la diversità delle culture umane è, di fatto nel presente, di fatto e anche di diritto nel passato, molto più grande e più ricca di quanto siamo destinati a conoscerne prima o poi.

Ma, anche pervasi da un sentimento di umiltà e convinti di tale limitazione, incontriamo altri problemi. Che cosa bisogna intendere per culture diverse? Certune hanno tutta l'aria di esserlo, ma, siccome emergono da un tronco comune, non differiscono alla stessa stregua di due società che non abbiano avuto rapporti fra loro in nessuna fase del loro sviluppo. Così l'antico impero degli Incas in Perù e quello del Dahomey in Africa differiscono tra loro in modo più assoluto che, per esempio, l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'oggi, sebbene queste due società debbano anch'esse venir considerate come società distinte. Viceversa, società entrate recentemente in strettissimo contatto sembrano offrire l'immagine della stessa civiltà mentre vi sono accedute per vie diverse, che non abbiamo il diritto di trascurare. Nelle società umane agiscono simultaneamente forze orientate in direzioni opposte: le une tendenti al mantenimento e persino all'accentuazione dei particolarismi; le altre agenti nel senso della convergenza e dell'affinità. Lo studio del linguaggio offre straordinari esempi di tali fenomeni: così, mentre lingue della stessa origine tendono a differenziarsi a vicenda (ad esempio: il russo, il francese e l'inglese), lingue di origine diversa, ma parlate in territori contigui, sviluppano caratteri comuni: per esempio, il russo si è, per taluni aspetti, differenziato da altre lingue sla-

ve per avvicinarsi, almeno in certe caratteristiche fonetiche, alle lingue ugro-finniche e turche parlate nelle sue immediate adiacenze geografiche.

Quando studiamo fatti del genere - e altri campi della civiltà, come le istituzioni sociali, l'arte, la religione, ne fornirebbero facilmente di simili - finiamo per chiederci se le società umane non si definiscano, tenuto conto dei loro mutui rapporti, per un certo *optimum* di diversità al di là del quale non potrebbero spingersi, ma al di qua del quale non possono rimanere senza pericolo. Questo *optimum* varierebbe in funzione del numero delle società, della loro importanza numerica, della loro lontananza geografica e dei mezzi di comunicazione (materiali e intellettuali) di cui dispongono. In effetti, il problema della diversità non si pone solo a proposito delle culture considerate nei loro rapporti reciproci; esiste anche in seno ad ogni società, in tutti i gruppi che la costituiscono: caste, classi, ambienti professionali o confessionali, ecc., sviluppano certe differenze alle quali ognuno di essi attribuisce estrema importanza. Ci si può chiedere se tale *diversificazione interna* non tenda ad aumentare quando la società diventa, su altri piani, più voluminosa e più omogenea; fu il caso, forse, dell'antica India, con il suo sistema di caste che fioriva in seguito allo stabilirsi della egemonia ariana.

È chiaro quindi che il concetto di diversità delle culture umane non va inteso in maniera statica. Tale diversità non è quella di un campionario inerte o di un catalogo sezionato. Certo gli uomini hanno elaborato culture differenti in ragione della lontananza geografica, delle proprietà particolari dell'ambiente, e della loro ignoranza nei confronti del resto dell'umanità; ma ciò sarebbe rigorosamente vero solo se ogni cultura e ogni società fosse nata e si fosse sviluppata nell'isolamento da tutte le altre. Orbene, non è mai così, tranne forse in casi eccezionali come quello dei Tasmaniani (e anche qui, solo per un periodo limitato). Le società umane non sono mai sole; quando sembrano separatissime, è solo perché danno luogo a una forma di gruppi o di «pacchetti». Ad es., non è esagerato supporre che le culture nordamericane e sudamericane siano state tagliate fuori da quasi ogni contatto con il resto del mondo

per un periodo la cui durata oscilla tra i diecimila e i venticinquemila anni. Ma questo grosso frammento di umanità distaccata era costituito da una moltitudine di società, grandi e piccole, che avevano fra loro contatti strettissimi. E, oltre alle differenze dovute all'isolamento, ci sono quelle, altrettanto importanti, dovute alla prossimità: desiderio di opporsi, di distinguersi, di essere se stessi. Molte usanze sono nate non da una necessità interna o da una contingenza favorevole, ma solo dalla volontà di non rimanere indietro rispetto a un gruppo vicino che sottoponeva a regole precise un campo in cui non ci si sarebbe mai sognati, da soli, di proclamare regola alcuna. Di conseguenza, la diversità delle culture umane non deve invitarci a un'osservazione spezzettante o spezzettata. Essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono.

L'etnocentrismo.

Eppure, sembra che la diversità delle culture sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società; si è visto piuttosto in essa una sorta di mostruosità o di scandalo; in tali materie, il progresso della conoscenza non è consistito tanto nel dissipare questa illusione a beneficio di una visione più esatta, quanto nell'accettarla o nel trovare il modo di rassegnarvisi.

L'atteggiamento più antico, che probabilmente poggia su fondamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo. «Abitudini di selvaggi», «da noi non si fa così», «non si dovrebbe permettere questo», ecc., sono altrettante reazioni grossolane che esprimono lo stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei. Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi gre-

co-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*: la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine *selvaggio* nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine «barbaro» si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significativo del linguaggio umano; e «selvaggio», che vuol dire «della selva», evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che si conforma alle norme sotto le quali si vive.

Questo punto di vista ingenuo, ma profondamente radicato nella maggior parte degli uomini, non ha bisogno di essere discusso poiché il presente opuscolo – assieme a tutti quelli della stessa raccolta – ne costituisce appunto la confutazione. Basterà rilevare qui che esso cela un paradosso alquanto significativo. L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i «selvaggi» (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dell'umanità è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. È noto, infatti, che la nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata. Proprio là dove sembra aver raggiunto il suo sviluppo più elevato, non è affatto certo – come prova la storia recente – che sia stabilita al riparo da equivoci o da regressioni. Ma, per vaste frazioni della specie umana e per decine di millenni, questa nozione sembra essere totalmente assente. L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del viaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa gli «uomini» (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo i «buoni», gli «eccellenti», i «completi»), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di «cattivi», di «malvagi», di «scimmie terrestri», o di «pidocchi». Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest'ultimo grado di realtà facen-

done un «fantasma» o una «apparizione». Hanno luogo perciò curiose situazioni in cui i due interlocutori si lasciano crudelmente l'ultima parola. Nelle Grandi Antille, pochi anni dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli spedivano commissioni di inchiesta per stabilire se gli indigeni fossero o no dotati di un'anima, questi ultimi si occupavano di immergere i prigionieri bianchi sott'acqua per verificare, con una sorveglianza prolungata, se il loro cadavere fosse o meno soggetto a putrefazione.

Questo aneddoto barocco e tragico a un tempo esemplifica bene il paradosso del relativismo culturale (che ritroveremo altrove in altre forme): proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono i più «selvaggi» o «barbari» fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie.

Certo i grandi sistemi filosofici e religiosi dell'umanità – si tratti del buddismo, del cristianesimo o dell'Islam, delle dottrine stoica, kantiana o marxista – si sono costantemente elevate contro tale aberrazione. Ma la semplice proclamazione dell'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini e della fratellanza che deve unirli senza distinzione di razza o di cultura, ha qualcosa di deludente perché trascura una diversità di fatto, che si impone all'osservazione, e di cui non basta dire che non concerne il problema di fondo perché si sia teoricamente e praticamente autorizzati a fare come se non esistesse. Così il preambolo alla seconda dichiarazione dell'Unesco sul problema delle razze rileva saggiamente che quel che convince l'uomo della strada che le razze esistono è l'«evidenza immediata dei sensi quando scorge insieme un africano, un europeo, un asiatico e un pellerossa».

Le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo hanno, anche esse, la forza e la debolezza di enunciare un ideale troppo spesso dimentico del fatto che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali, in cui i mutamenti più rivoluzionari lasciano sussi-

stere intere zone, e si spiegano a loro volta in funzione di una situazione strettamente definita nel tempo e nello spazio. Preso fra la duplice tentazione di condannare esperienze che lo urtano sul piano affettivo, e di negare differenze che non comprende intellettualmente, l'uomo moderno si è abbandonato a cento speculazioni filosofiche e sociologiche per stabilire vani compromessi fra questi poli contraddittori, e render conto della diversità delle culture pur cercando di sopprimere quanto tale diversità conserva per lui di scandaloso e di urtante.

Ma, per diverse e, talvolta, per bizzarre che possano essere, tutte queste speculazioni si riducono in realtà a un'unica ricetta, che probabilmente il termine *falso evolucionismo* è il più adatto a caratterizzare. In che consiste? Si tratta precisamente di un tentativo di sopprimere la diversità delle culture pur fingendo di riconoscerla in pieno. Se infatti si considerano i diversi stati in cui le società umane, antiche nel tempo o remote nello spazio, si trovano, come *stadi o tappe* di un unico svolgimento che, muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso la stessa meta, chiarissimo che la diversità diventa ormai solo apparente. L'umanità diventa una e identica a se stessa; solo che tale unità e tale identità non possono realizzarsi se non progressivamente, e la varietà delle culture illustra i momenti di un processo che dissimula una realtà più profonda o ne ricalca la manifestazione.

Questa definizione può sembrare sommaria quando si hanno presenti le immense conquiste del darwinismo. Ma il darwinismo non è in causa in quanto l'evoluzionismo biologico e il pseudoevoluzionismo a cui accenniamo qui, sono due dottrine diversissime. La prima è nata come una vasta ipotesi di lavoro, fondata sull'osservazione in cui la parte lasciata all'interpretazione è minima. Perciò, i diversi tipi che costituiscono la genealogia del cavallo possono essere disposti in una serie evolutiva per due ragioni: la prima è che ci vuole un cavallo per generare un cavallo; la seconda, che strati di terreno sovrapposti, dunque storicamente sempre più antichi, contengono scheletri che variano in modo graduale dalla forma più recente sino a quella più arcaica. Diventa così altamente probabile che *Hipparion* sia

il reale antenato di *Equus caballus*. Lo stesso ragionamento si applica probabilmente alla specie umana e alle sue razze. Ma quando passiamo dai fatti biologici ai fatti di cultura, le cose si complicano singolarmente. Possiamo raccogliere nel suolo oggetti materiali, e constatate che, secondo la profondità degli strati geologici, la forma o la tecnica di fabbricazione di un certo tipo di oggetto varia progressivamente. Eppure un'ascia non genera fisicamente un'ascia, alla maniera di un animale. Dire, in quest'ultimo caso, che un'ascia è evoluta muovendo da un'altra, costituisce dunque una formula metaforica e approssimativa, priva del rigore scientifico che assume l'espressione simile applicata ai fenomeni biologici. Quel che vale per oggetti materiali la cui presenza fisica è attestata nel suolo, per epoche determinabili, vale ancor più per le istituzioni, le credenze, i gusti, il cui passato ci è generalmente ignoto. La nozione di evoluzione biologica corrisponde a un'ipotesi dotata di uno dei più elevati coefficienti di probabilità che possano incontrarsi nel campo delle scienze naturali; mentre la nozione di evoluzione sociale o culturale reca, tutt'al più, solo un procedimento seducente, ma pericolosamente comodo, di presentazione dei fatti.

D'altronde questa differenza, troppo spesso trascurata, fra il vero e il falso evoluzionismo, si spiega in base alle loro rispettive date di apparizione. Certo, l'evoluzionismo sociologico doveva ricevere un vigoroso impulso da parte dell'evoluzionismo biologico; ma gli è anteriore nei fatti. Anche senza risalire sino alle concezioni antiche, riprese da Pascal, che assimilavano l'umanità a un essere vivente che passa per gli stadi successivi dell'infanzia, dell'adolescenza e della maturità, già nel XVIII secolo vediamo fiorire gli schemi fondamentali che saranno oggetto, in seguito, di tante manipolazioni: i «corsi e ricorsi» di Vico, le sue «tre età» preannuncianti i «tre stadi» di Comte, la «scala» di Condorcet. I due fondatori dell'evoluzionismo sociale, Spencer e Tylor, elaborano e pubblicano la loro dottrina prima dell'*Origine delle specie* o senza aver letto quest'opera. Anteriore all'evoluzionismo biologico, teoria scientifica, l'evoluzionismo sociale si riduce troppo spesso a una maschera pseudofisica di un vecchio problema filosofico di

cui non è affatto certo che l'osservazione e l'induzione possano fornire la chiave.

Culture arcaiche e culture primitive.

Abbiamo suggerito che ogni società può, dal proprio punto di vista, suddividere le culture in tre categorie: quelle che le sono contemporanee, ma che si trovano situate in un altro punto del globo; quelle che si sono manifestate approssimativamente nello stesso spazio, ma che l'hanno preceduta nel tempo; quelle, infine, che sono esistite sia in un tempo anteriore sia in uno spazio diverso da quello in cui essa si colloca.

Abbiamo visto che questi tre gruppi sono conoscibili in modo molto disuguale. Nel caso dell'ultimo, e quando si tratta di culture senza scrittura, senza architettura e dotate di tecniche rudimentali (come avviene per la metà della terra abitata e per il 90-99 per cento, a seconda delle regioni, del lasso di tempo trascorso dall'inizio della civiltà), si può dire che non possiamo saperne niente e che tutto quel che cerchiamo di rappresentarci sull'argomento si riduce a ipotesi gratuite.

Per contro, è estremamente allettante cercare di stabilire, fra le culture del primo gruppo, relazioni equivalenti a un ordine di successione nel tempo. Come potrebbero, società contemporanee, rimaste ignoranti della elettricità e della macchina a vapore, non evocare la corrispondente fase di sviluppo della civiltà occidentale? Come non paragonare le tribù indigene, senza scrittura e senza metallurgia, ma che tracciano figure sulle pareti rocciose e fabbricano utensili di pietra, con le forme arcaiche di questa nostra civiltà, di cui le vestigia trovate nelle grotte di Francia e di Spagna attestano la similarità? È soprattutto qui che il falso evoluzionismo si è scatenato. Eppure questo gioco seducente, cui ci abbandoniamo in modo quasi irresistibile ogniquale volta ne abbiamo occasione (il viaggiatore occidentale non si compiace forse di ritrovare il «medioevo» in Oriente, il «secolo di Luigi XIV» nella Pechino anteriore alla prima guerra mondiale, l'«età della pietra» fra gli

indigeni dell'Australia o della Nuova Guinea?), è straordinariamente pernicioso. Delle civiltà scomparse, noi conosciamo solo taluni aspetti e questi aspetti sono tanto meno numerosi quanto più è antica la civiltà considerata, poiché gli aspetti noti sono i soli che son potuti sopravvivere alle distruzioni del tempo. Il procedimento consiste quindi nel prendere la parte per il tutto, e nel concludere, in base al fatto che *certi* aspetti di due civiltà (l'una attuale, l'altra scomparsa) offrano rassomiglianze, con l'analogia di *tutti* gli aspetti. Ora, non solo questo modo di ragionare è logicamente insostenibile, ma in parecchi casi viene smentito dai fatti.

Sino a un'epoca relativamente recente, i Tasmaniani e i Patagoni possedevano strumenti di pietra tagliata, e talune tribù australiane e americane ne fabbricano ancora. Ma lo studio di questi strumenti ci aiuta pochissimo a capire l'uso degli utensili dell'epoca paleolitica. Come ci si serviva dei famosi «pugni» di selce, la cui utilizzazione doveva tuttavia essere così precisa che la loro forma e la loro tecnica di fabbricazione sono rimaste standardizzate rigidamente per cento o duecentomila anni, e su un territorio che si estende dall'Inghilterra all'Africa del Sud, dalla Francia alla Cina? A che cosa servivano gli straordinari documenti levalloisiani, triangolari e appiattiti, che si trovano a centinaia nei giacimenti e su cui nessuna ipotesi riesce soddisfacente? Che cosa erano i pretesi «bastoni di comando» di osso di renna? Quale poteva essere la tecnologia delle culture tardenoisiane che hanno abbandonato dietro di sé un numero incredibile di minuscoli pezzetti di pietra tagliata, dalle forme geometriche infinitamente diversificate, ma pochissimi utensili alla stregua della mano umana? Tutte queste incertezze rivelano che tra le società paleolitiche e certe società indigene contemporanee esiste una rassomiglianza nel fatto che si sono servite di un'attrezzatura di pietra tagliata. Ma, anche sul piano della tecnologia, è difficile andare più in là: la lavorazione del materiale, i tipi di strumenti, dunque la loro destinazione, erano diversi e ben poco quindi ci possono insegnare gli uni sugli altri. Come quindi potrebbero istruirci sul linguaggio, sulle istituzioni sociali o sulle credenze religiose?

Una delle interpretazioni più popolari fra quelle ispirate dall'evoluzionismo culturale, considera le pitture rupestri lasciateci dalle società del paleolitico medio come figurazioni magiche collegate a riti di caccia. Il filo del ragionamento è il seguente: le popolazioni primitive attuali hanno riti di caccia, che ci sembrano spesso privi di valore utilitario; le pitture rupestri preistoriche, tanto per il loro numero quanto per la loro ubicazione nelle profondità delle grotte, ci sembrano pure prive di valore utilitario; i loro autori erano cacciatori: quindi esse servivano a riti di caccia. Basta enunciare questa argomentazione implicita per valutarne l'inconsequenza. Del resto, essa ha corso specialmente fra i non specialisti, poiché gli etnografi, che invece hanno esperienza di quelle popolazioni primitive così volentieri «condite in tutte le salse» per una specie di cannibalismo pseudoscientifico poco rispettoso dell'integrità delle culture umane, sono d'accordo nel dire che nulla, nei fatti osservati, permette di formulare un'ipotesi qualsiasi sui documenti in proposito. E poiché parliamo qui delle pitture rupestri, sottolineeremo che, fatta eccezione per le pitture rupestri sudafricane (che alcuni considerano come opera di indigeni recenti), le arti «primitive» sono tanto lontane dall'arte magdaleniana e aurignaciana quanto lo è l'arte europea contemporanea. Quelle arti infatti si caratterizzano per un altissimo grado di stilizzazione che giunge sino alle più estreme deformazioni, mentre l'arte preistorica offre uno straordinario realismo. Potremmo essere tentati di vedere in quest'ultima particolarità l'origine dell'arte europea; ma anche questo sarebbe inesatto, poiché, sullo stesso territorio, l'arte paleolitica è stata seguita da altre forme che non avevano lo stesso carattere; la continuità del sito geografico non cambia niente al fatto che, sullo stesso suolo, si sono succedute popolazioni diverse, ignoranti o incuranti dell'opera dei loro predecessori e arrecanti ciascuna con sé credenze, tecniche e stili opposti.

Per lo stato delle sue civiltà, l'America precolombiana, alla vigilia della scoperta, evoca il periodo neolitico europeo. Ma questa assimilazione non regge meglio all'esame: in Europa, l'agricoltura e l'addomesticamento degli animali vanno di pari passo, mentre in America a uno sviluppo ec-

cezionalmente accentuato della prima, si accompagna una pressoché completa ignoranza (o, in ogni caso, un'estrema limitazione) del secondo. In America, l'attrezzatura litica si prolunga in un'economia agricola che, in Europa, è associata agli inizi della metallurgia.

È inutile moltiplicare gli esempi. Infatti i tentativi compiuti per conoscere la ricchezza e l'originalità delle culture umane, e per ridurle a repliche più o meno arretrate della civiltà occidentale, urtano contro un'altra difficoltà, molto più profonda: in generale (e a eccezione dell'America, sulla quale ritorneremo), tutte le società umane hanno dietro di loro un passato che è approssimativamente dello stesso ordine di grandezza. Per considerare talune società come «tappe» dello sviluppo di altre, bisognerebbe ammettere che quando, per queste ultime, succedeva qualcosa, per le prime non succedeva niente – o pochissimo. E in effetti, si parla volentieri dei «popoli senza storia» (talvolta per dire che sono loro i più felici). Questa formula ellittica significa solo che la loro storia è e rimarrà sconosciuta, ma non che essa non esista. Per decine, anzi per centinaia di millenni anche laggiù ci sono stati uomini che hanno amato, odiato, sofferto, inventato, combattuto. In verità, non esistono popoli bambini; tutti sono adulti, anche quelli che hanno tenuto il diario della loro infanzia e della loro adolescenza.

Potremmo probabilmente dire che le società umane hanno utilizzato in modo disuguale un tempo passato che, per certune, sarebbe persino stato tempo perso; che le une bruciavano le tappe mentre le altre indugiavano lungo il cammino. Finiremmo così per distinguere fra due specie di storie; una storia progressiva, acquisitiva, che accumula i ritrovati e le invenzioni per costruire grandi civiltà, e un'altra storia, forse altrettanto attiva e altrettanto ricca di talenti, ma nella quale mancherebbe il dono sintetico che costituisce il privilegio della prima. Ogni innovazione, anziché venire ad aggiungersi a innovazioni anteriori e orientate nello stesso senso, vi si dissolverebbe in una specie di flusso ondulante che non riuscirebbe mai a scostarsi durevolmente dalla direzione primitiva.

Questa concezione ci sembra molto più elastica e sfu-

mata delle teorie sempliciste che abbiamo confutato nei paragrafi precedenti. Potremo serbargli un posto nel nostro tentativo di interpretazione della diversità tra le culture, e ciò senza essere ingiusti verso nessuna di esse. Ma prima di giungere a questo punto, bisogna esaminare molti problemi.

L'idea di progresso.

Dobbiamo anzitutto considerare le culture appartenenti al secondo gruppo che abbiamo distinto: quelle che hanno preceduto storicamente la cultura – qualunque essa sia – dal cui punto di vista ci si colloca. La loro situazione è molto più complicata che nei casi precedentemente considerati. Infatti l'ipotesi di una evoluzione, che sembra così incerta e così fragile quando la si utilizza per gerarchizzare società contemporanee lontane nello spazio, sembra qui difficilmente contestabile, e persino direttamente provata dai fatti. Sappiamo, per la testimonianza concorde dell'archeologia, della preistoria e della paleontologia, che l'Europa attuale fu dapprima abitata da svariate specie del genere *Homo* che si servivano di utensili di selce tagliati grossolanamente; che a queste prime culture ne sono succedute altre, in cui il taglio della pietra si perfeziona, e poi si accompagna alla levigatura e alla lavorazione dell'osso e dell'avorio; che la ceramica, la tessitura, l'agricoltura, l'allevamento fanno poi la loro comparsa, associate progressivamente alla metallurgia, di cui possiamo anche distinguere le tappe. Queste forme successive si coordinano dunque nel senso di un'evoluzione e di un progresso; le une sono superiori e le altre inferiori.

Ma, se tutto ciò è vero, come possono tali distinzioni non reagire inevitabilmente sulla maniera in cui consideriamo forze contemporanee, ma che presentano tra loro analoghi scarti? Le nostre conclusioni precedenti rischiano dunque di essere rimesse in causa da questo nuovo problema.

I progressi compiuti dall'umanità a cominciare dalle sue origini sono così manifesti e così straordinari che ogni ten-

tativo per discuterli si ridurrebbe a un esercizio di retorica. Eppure non è così facile come si crede ordinarli in una serie regolare e continua. Cinquant'anni fa, gli scienziati utilizzavano, per rappresentarsi, schemi di meravigliosa semplicità: età della pietra tagliata, età della pietra levigata, età del rame, del bronzo, del ferro. È troppo comodo. Cominciamo oggi a sospettare che la levigatura e il taglio della pietra sono talvolta coesistite a fianco a fianco; quando la seconda tecnica eclissa completamente la prima, ciò non avviene come risultato di un progresso tecnico spontaneamente scaturito dalla tappa anteriore, ma come un tentativo per copiare, in pietra, le armi e gli utensili di metallo posseduti da civiltà, certo più «progredite» ma in realtà contemporanee delle loro imitatrici. Viceversa, la ceramica, che era ritenuta connessa all'«età della pietra levigata» è associata al taglio della pietra in alcune regioni dell'Europa settentrionale.

Per limitarci a considerare il periodo della pietra tagliata, detto paleolitico, fino a qualche anno fa si pensava ancora che le diverse forme di questa tecnica – caratterizzanti rispettivamente le industrie «da nuclei», le industrie «da schegge», e le industrie «da lamine» – corrispondessero a un progresso storico in tre tappe che si chiamavano paleolitico inferiore, paleolitico medio e paleolitico superiore. Oggi si ammette che queste tre forme sono coesistite, costituendo non tappe di un progresso a senso unico, ma aspetti o, come si dice, «facce» di una realtà certo non statica, ma sottomessa a variazioni e a trasformazioni molto complesse. In realtà, il levalloisiano che abbiamo già citato e la cui fioritura si colloca fra il duecentocinquantesimo e il settantesimo millennio prima dell'era cristiana, raggiunge una perfezione nella tecnica del taglio che non si sarebbe più ritrovata sino alla fine del neolitico, da duecentoquarantacinquemila a sessantamila anni dopo, e che faticheremmo alquanto a riprodurre oggi.

Tutto quello che vale per le culture vale anche sul piano delle razze, senza che si possa stabilire (in ragione degli ordini di grandezza differenti) nessuna correlazione fra i due processi: in Europa, l'uomo di Neanderthal non ha preceduto le più antiche forme di *Homo sapiens*; queste ultime

gli sono state contemporanee, forse l'hanno persino preceduto. E non è escluso che i tipi più vari di ominidi siano coesistiti nel tempo, se non nello spazio: «pigmei» dell'Africa meridionale, «giganti» della Cina e dell'Indonesia, ecc.

Ancora una volta tutto ciò non mira a negare la realtà di un progresso dell'umanità, ma ci invita a intenderlo con maggiore prudenza. Lo sviluppo delle conoscenze preistoriche e archeologiche tende a *disporre nello spazio* forme di civiltà che eravamo propensi a immaginare come *successive nel tempo*. Il che significa due cose: anzitutto che il «progresso» (se questo termine è ancora adatto a designare una realtà diversissima da quella a cui era stato in un primo tempo applicato) non è né necessario né continuo; procede a salti, a balzi, o, come direbbero i biologi, per mutazioni. Tali salti e tali balzi non consistono nell'andar sempre più lontano nella stessa direzione; si accompagnano a mutamenti di orientamento, un po' alla maniera del cavallo negli scacchi che ha sempre a sua disposizione svariate progressioni ma mai nello stesso senso. L'umanità in progresso non assomiglia certo a un personaggio che sale una scala, che aggiunge con ogni suo movimento un nuovo gradino a tutti quelli già conquistati; evoca semmai il giocatore la cui fortuna è suddivisa su parecchi dadi e che, ogni volta che li getta, li vede sparpagliarsi sul tappeto, dando luogo via via a computi diversi. Quel che si guadagna sull'uno, si è sempre esposti a perderlo sull'altro, e solo di tanto in tanto la storia è cumulativa, cioè i computi si addizionano in modo da formare una combinazione favorevole.

Il fatto che questa storia cumulativa non sia il privilegio di una civiltà o di un periodo della storia, l'esempio dell'America lo dimostra in modo convincente. Questo immenso continente vede arrivare l'uomo, probabilmente a piccoli gruppi di nomadi che passano lo stretto di Behring col favore delle ultime glaciazioni, in un periodo che non dovrebbe essere molto anteriore al ventesimo millennio. In venti o venticinquemila anni, quegli uomini riescono a realizzare una delle più straordinarie dimostrazioni di storia cumulativa che ci siano: esplorando da cima a fondo le risorse di un ambiente naturale nuovo, addomesticandovi (ol-

tre a certe specie animali) le specie vegetali piú svariate per il nutrimento, i farmaci e i veleni e - fatto senza eguali altrove - promuovendo sostanze velenose come la manioca alla funzione di alimento di base, o altre a quella di stimolante o di anestetico; collezionando taluni veleni o stupefacenti facendone uso sulle specie animali sulle quali ciascuno di essi esercita un'azione elettiva; spingendo infine certe industrie come la tessitura, la ceramica e la lavorazione dei metalli preziosi al piú alto grado di perfezionamento. Per valutare quest'opera immensa basta calcolare il contributo dell'America alle civiltà del Vecchio Mondo. In primo luogo, la patata, la gomma, il tabacco e la coca (base dell'anestesia moderna) che, certo per ragioni diverse, costituiscono quattro pilastri della cultura occidentale; il granturco e l'arachide che dovevano rivoluzionare l'economia africana prima forse di generalizzarsi nel regime alimentare dell'Europa; poi il cacao, la vaniglia, il pomodoro, l'ananas, il pimento, molte specie di fagioli, di cotone e di cucurbitacee. Infine lo zero, base dell'aritmetica e, indirettamente, delle matematiche moderne, era conosciuto e utilizzato dai Maya almeno mezzo millennio prima della sua scoperta da parte degli scienziati indiani da cui l'Europa l'ha ricevuto tramite gli Arabi. Per questa ragione forse il loro calendario era, a parità di epoca, piú esatto di quello del Vecchio Mondo. Il problema di sapere se il regime politico degli Incas fosse socialista o totalitario ha già fatto scorrere fiumi di inchiostro. Esso comunque era fondato sulle formule piú moderne ed era in anticipo di molti secoli sui fenomeni europei dello stesso tipo. La rinnovata attenzione di cui il curaro è stato recentemente oggetto, varrebbe a ricordare, se ce ne fosse bisogno, che le cognizioni scientifiche degli indigeni americani, che si riferiscono a tante sostanze vegetali non impiegate nel resto del mondo, possono ancora fornire a quest'ultimo importanti contributi.

Storia stazionaria e storia cumulativa.

La discussione dell'esempio americano che precede deve invitarci ad approfondire la nostra riflessione sulla dif-

ferenza fra «storia stazionaria» e «storia cumulativa». Se abbiamo concesso all'America il privilegio della storia cumulativa, non è forse infatti solo perché le riconosciamo la paternità di un certo numero di contributi che le abbiamo preso in prestito o che assomigliano ai nostri? Ma quale sarebbe la nostra posizione di fronte a una civiltà che si fosse dedicata a sviluppare solo valori non suscettibili di interessare la civiltà dell'osservatore? Quest'ultimo non sarebbe forse indotto a qualificarla come stazionaria? In altri termini, la distinzione fra le due forme di storia dipende dalla natura intrinseca delle culture alle quali è applicata, o non risulta piuttosto dalla prospettiva etnocentrica nella quale ci poniamo sempre per valutare una cultura diversa? Considereremmo così come cumulativa ogni cultura che si sviluppasse in un senso analogo al nostro, cioè il cui sviluppo fosse dotato per noi di *significato*. Mentre le altre culture ci apparirebbero come stazionarie, non necessariamente perché lo siano, ma perché la loro linea di sviluppo non significa niente per noi, non è misurabile nei termini del sistema di riferimento che utilizziamo.

Che le cose stiano proprio così risulta da un esame, anche sommario, delle condizioni nelle quali applichiamo la distinzione fra le due storie, non per caratterizzare società differenti dalla nostra, ma all'interno di quest'ultima. Tale applicazione è piú frequente di quanto non si creda. Le persone d'età considerano di solito come stazionaria la storia che scorre durante la loro vecchiaia contrapponendola alla storia cumulativa di cui erano stati testimoni nei verdi anni. Un'epoca in cui esse non sono piú attivamente impegnate, in cui non hanno piú nessuna parte, perde ogni senso: non vi succede nulla, o quanto vi succede presenta a loro giudizio solo caratteri negativi; mentre i loro nipoti vivono questo periodo con tutto il fervore che i nonni hanno dimenticato. Gli avversari di un regime politico non riconoscono volentieri la sua evoluzione; lo condannano in blocco, lo respingono fuori dalla storia, come una specie di mostruoso intervallo alla fine del quale soltanto la vita riprenderà. Ben diversa è la concezione dei partigiani; e tanto piú diversa, rileviamolo, quanto piú essi partecipano strettamente, e ad alto livello, al funzionamento dell'ap-

parato. La storicità, o, piú esattamente, l'*avvenimentialità* di una cultura o di un processo culturale sono quindi funzione non delle loro proprietà intrinseche, ma della situazione in cui ci troviamo rispetto ad essi, del numero e della diversità dei nostri interessi che ci legano a loro.

La contrapposizione fra culture progressive e culture inerti sembra cosí risultare, in primo luogo, da una differenza di focalizzazione. Per l'osservatore al microscopio, che si è «messo a fuoco» su una certa distanza misurata a partire dall'obiettivo, i corpi posti al di qua o al di là, magari solo alla distanza di pochi centesimi di millimetro, appaiono confusi e annebbiati, o addirittura non appaiono affatto: si vede attraverso di loro. Un altro paragone permetterà di svelare la stessa illusione. È quello che si usa per spiegare i primi rudimenti della teoria della relatività. Per mostrare che la dimensione e la velocità di spostamento dei corpi non sono valori assoluti, ma funzioni della posizione dell'osservatore, si ricorda che, per un viaggiatore seduto vicino al finestrino di un treno, la velocità e la lunghezza dei treni variano a seconda che questi ultimi si spostino nello stesso senso o nel senso opposto. Ebbene, ogni membro di una cultura è coinvolto ad essa altrettanto strettamente di quanto quel viaggiatore lo è al suo treno. Sin dalla nascita, infatti, l'ambiente circostante fa penetrare in noi, per mille vie cosce e inconse, un complesso sistema di riferimenti che consiste in giudizi di valore, motivazioni, fulcri di interesse, e quindi anche nella visione riflessiva che l'educazione ci impone del divenire storico della nostra civiltà, senza la quale quest'ultima diverrebbe impensabile, o apparirebbe in contraddizione con i comportamenti reali. Noi ci spostiamo, letteralmente, con questo sistema di riferimenti, e le realtà culturali esterne ad esso sono osservabili solo attraverso le deformazioni che esso impone loro, quando addirittura non arriva al punto di metterci nell'impossibilità di scorgere alcunché.

In larghissima misura, la distinzione fra le «culture che si muovono» e le «culture che non si muovono» si spiega in base alla stessa differenza di posizione che fa sí che, per il nostro viaggiatore, un treno in movimento si muova o non si muova. Con, è vero, una differenza, la cui impor-

tanza apparirà pienamente il giorno - di cui possiamo già intravedere il remoto avvento - in cui cercheremo di formulare una teoria della relatività generalizzata in un senso diverso da quello di Einstein, cioè riferendola sia alle scienze fisiche che alle scienze sociali: nelle une e nelle altre, tutto sembra si svolga in maniera simmetrica ma opposta. All'osservatore del mondo fisico (come rivela l'esempio del viaggiatore), sono i sistemi che evolvono nello stesso senso del proprio a sembrare immobili, mentre i piú rapidi sono quelli che evolvono in sensi differenti. Per le culture è il contrario, poiché esse ci sembrano tanto piú stazionarie quanto piú il loro orientamento diverge. Ma nel caso delle scienze dell'uomo, il fattore *velocità* ha solo un valore metaforico. Per rendere il paragone valido, dobbiamo sostituirlo con quello di *informazione* e di *significato*. Ebbene, sappiamo che è possibile accumulare molte piú informazioni su un treno che si muove parallelamente al nostro e a una velocità analoga (per esempio, esaminare la faccia dei viaggiatori, contarli, ecc.) che non su un treno che ci supera o che noi superiamo a grandissima velocità, o che ci sembra tanto piú corto quanto piú procede in un'altra direzione. Al limite, passa cosí rapido che ne conserviamo solo un'impressione confusa da cui persino i segni della velocità sono assenti; si riduce a un momentaneo confondersi del campo visivo: non è piú un treno, non *significa* piú niente. Esiste dunque, a quanto pare, una relazione fra il concetto fisico di *moto apparente* e un altro concetto che, invece, appartiene parimenti alla fisica, alla psicologia e alla sociologia: quello di *quantità di informazione* suscettibile di «passare» fra due individui o due gruppi, in funzione della piú o meno grande diversità delle loro rispettive culture.

Ogni qualvolta propendiamo a qualificare una cultura umana come inerte o stazionaria, dobbiamo dunque chiederci se questo immobilismo apparente non dipenda dalla nostra ignoranza dei suoi autentici interessi, consapevoli o inconsapevoli, o se, dotata di criteri differenti dai nostri, questa cultura non sia nei nostri confronti vittima della stessa illusione. In altre parole, noi apparteniamo l'uno all'altro come privi d'interesse per il semplice motivo che non ci rassomigliamo.

La civiltà occidentale si è interamente orientata, da due o tre secoli, nel senso di mettere a disposizione dell'uomo mezzi meccanici sempre più potenti. Se adottiamo questo criterio considereremo la quantità di energia disponibile pro capite come l'espressione del più o meno elevato grado di sviluppo delle società umane. La civiltà occidentale, nella sua forma nordamericana, occuperà il primo posto, poi verranno le società europee, con al seguito una quantità di società asiatiche e africane che diverranno presto indistinte. Ora, queste centinaia o anche migliaia di società che chiamiamo «insufficientemente sviluppate» e «primitive», che si confondono in un insieme nebuloso quando le consideriamo sul piano che abbiamo detto (e che non è certo adatto a qualificarle, poiché questa linea di sviluppo manca loro oppure occupa in esse un posto secondarissimo), non sono affatto identiche. Su altri piani, si collocano agli antipodi le une dalle altre; a seconda della prospettiva scelta, si possono quindi stabilire classificazioni differenti.

Se il criterio adottato fosse stato il grado di adattamento a trionfare degli ambienti geografici più ostili, non c'è nessun dubbio che gli Eschimesi da una parte, e i beduini dall'altra, si assicurerebbero il primato. L'India ha saputo, meglio di qualunque altra civiltà, elaborare un sistema filosofico religioso, e la Cina un genere di vita, capaci di ridurre le conseguenze psicologiche di uno squilibrio demografico. Già da tredici secoli, l'Islam ha formulato una teoria della solidarietà di tutte le forme della vita umana — tecnica, economica, sociale, spirituale —, che l'Occidente avrebbe ritrovato solo recentemente, con taluni aspetti del pensiero marxista e con la nascita dell'etnologia moderna. È noto il posto preminente che questa visione profetica ha permesso agli Arabi di occupare nella vita intellettuale del medioevo. L'Occidente, signore delle macchine, ha conoscenze molto elementari sull'utilizzazione e sulle risorse di quella macchina suprema che è il corpo umano. In questo campo invece, come in quello, connesso, dei rapporti tra fisico e morale, l'Oriente e l'Estremo Oriente lo hanno anticipato di parecchi millenni; hanno prodotto quelle vaste *summae* teoriche e pratiche che sono lo yoga dell'India, le tecniche del respiro cinesi o la ginnastica viscerale degli an-

tichi Maori. L'agricoltura senza terra da poco all'ordine del giorno, è stata praticata per molti secoli da alcune popolazioni polinesiane che avrebbero potuto anche insegnare al mondo l'arte della navigazione, e che l'hanno profondamente sconvolto nel XVIII secolo, rivelandogli un tipo di vita sociale e morale più libera e più generosa di tutto quello che si supponesse.

Per quanto riguarda l'organizzazione della famiglia e l'armonia dei rapporti tra gruppo familiare e gruppo sociale, gli Australiani, arretrati sul piano economico, occupano un posto così avanzato rispetto al resto dell'umanità che è necessario, per capire i sistemi di regole elaborati da essi in modo cosciente e riflesso, fare ricorso alle forme più raffinate delle matematiche moderne. Sono stati loro a scoprire davvero che i vincoli matrimoniali formano il canovaccio su cui le altre istituzioni sociali sono soltanto ricami; infatti, anche nelle società moderne in cui la funzione della famiglia tende a restringersi, l'intensità dei vincoli familiari non è minore: essa si attenua solo in una cerchia più stretta ai limiti della quale altri vincoli, interessanti altre famiglie, hanno ben presto il sopravvento. L'articolazione della famiglia mediante intermatrimoni può portare al formarsi di larghe cerniere fra pochi insiemi, o di piccole cerniere fra insiemi numerosissimi; ma, piccoli o grandi, sono queste cerniere a conservare tutto l'edificio sociale e a dargli la sua elasticità. Con lucidità stupenda, gli Australiani hanno teorizzato questo meccanismo e hanno compiuto l'inventario dei principali metodi che permettono di realizzarlo, con i vantaggi e gli inconvenienti propri di ciascuno. Essi hanno in tal modo superato il piano dell'osservazione empirica per elevarsi alla conoscenza delle leggi matematiche che reggono il sistema. Tanto che non è affatto esagerato salutare in loro, non solo i fondatori di ogni sociologia generale, ma persino i veri e propri introduttori della misura nelle scienze sociali.

La ricchezza e l'audacia dell'invenzione estetica dei Melanesiani, il loro talento per integrare nella vita sociale i prodotti più oscuri dell'attività inconscia dello spirito, costituiscono una delle più alte vette che gli uomini abbiano raggiunto in queste direzioni. Il contributo dell'Africa è

piú complesso, ma anche piú oscuro, perché solo di recente si è cominciato a sospettare l'importanza della sua funzione di *melting pot* culturale del Vecchio Mondo: di luogo, cioè, in cui tutte le influenze si sono fuse per suddividersi o rimanere in riserva, ma sempre trasformate in sensi nuovi. La civiltà egiziana, di cui è nota l'importanza per l'umanità, è intellegibile solo come un'opera comune dell'Asia e dell'Africa; e i grandi sistemi politici dell'Africa antica, le sue costruzioni giuridiche, le sue dottrine filosofiche a lungo nascoste agli Occidentali, le sue arti plastiche e la sua musica, che esplorano metodicamente tutte le possibilità offerte da ogni mezzo di espressione, sono altrettanti indizi di un passato straordinariamente fertile. Un passato, d'altronde, che è direttamente testimoniato dalla perfezione delle antiche tecniche del bronzo e dell'avorio, che superano di gran lunga tutto quanto l'Occidente praticava in quei campi nella stessa epoca. Quanto al contributo americano, l'abbiamo già evocato, ed è inutile ritornare sull'argomento.

D'altronde, non sono poi questi apporti spezzettati a dover attirare l'attenzione, poiché rischierebbero di darci l'idea, doppiamente falsa, di una civiltà mondiale composita come l'abito di Arlecchino. Si è persino ecceduto nel fare l'elenco delle varie priorità: dei Fenici per la scrittura, dei Cinesi per la carta, la polvere da sparo e la bussola, degli Indiani per il vetro e l'acciaio,... questi elementi sono meno importanti del modo in cui ogni cultura li raggruppa, li mantiene o li esclude. E ciò che costituisce l'originalità di ognuna di esse consiste piuttosto nella sua maniera particolare di risolvere i problemi, di operare una prospettiva dei valori, che sono approssimativamente gli stessi per tutti gli uomini: tutti gli uomini infatti senza eccezione posseggono un linguaggio, delle tecniche, un'arte, delle cognizioni di tipo scientifico, delle credenze religiose, una organizzazione sociale, economica o politica. Ebbene questo dosaggio non è mai esattamente lo stesso per ogni cultura, e l'etnologia moderna si dedica sempre piú al compito di svelare le origini segrete di quelle opzioni piú che a stabilire un inventario di aspetti separati.

Posto della civiltà occidentale.

Verranno forse formulate obiezioni contro un'argomentazione simile a causa del suo carattere teorico. È possibile, si dirà, sul piano di una logica astratta, che ogni cultura sia incapace di giudicare davvero un'altra, poiché una cultura non può evadere da se stessa e la sua valutazione resta, di conseguenza, prigioniera di un relativismo senza scampo. Ma guardatevi intorno; siate attenti a quel che avviene nel mondo da un secolo, e tutte le vostre speculazioni crolleranno. Lungi dal restare rinchiusi in se stesse, tutte le civiltà riconoscono, l'una dopo l'altra, la superiorità di una fra esse, che è la civiltà occidentale. Non vediamo forse il mondo intero adottare progressivamente le sue tecniche, il suo genere di vita, le sue distrazioni e persino i suoi abiti? Come Diogene provava il movimento camminando, è proprio il cammino delle culture umane a provare, dalle vaste masse asiatiche sino alle tribù sperdute nella giungla brasiliana o africana, per un'adesione unanime senza precedenti nella storia, che una forma della civiltà umana è superiore a tutte le altre: quel che i paesi «insufficientemente sviluppati» rimproverano agli altri nelle assemblee internazionali non è il fatto di occidentalizzarli ma di non dar loro con sufficiente rapidità i mezzi di occidentalizzarsi.

Tocchiamo qui il punto nevralgico della nostra discussione; non servirebbe a niente voler difendere l'originalità delle culture umane contro se stesse. Inoltre, è estremamente difficile all'etnologo formulare una giusta valutazione di un fenomeno come l'universalizzarsi della civiltà occidentale e ciò per molte ragioni. Anzitutto, l'esistenza di una civiltà mondiale è un fatto probabilmente unico nella storia, o i suoi precedenti andrebbero ricercati in una preistoria lontana, su cui non sappiamo quasi niente. Inoltre, regna grande incertezza sulla consistenza del fenomeno in questione. Sta di fatto che, da un secolo e mezzo, la civiltà occidentale tende, sia nel suo complesso, sia per taluni dei suoi elementi chiave come l'industrializzazione, a diffondersi nel mondo; e che, nella misura in cui le altre

culture cercano di preservare qualcosa della loro eredità tradizionale, questo tentativo si riduce di solito alle sovrastrutture, cioè agli aspetti più fragili e dei quali si può supporre che saranno spazzati via dalle trasformazioni profonde che hanno luogo. Ma il fenomeno è in corso, non ne conosciamo ancora il risultato. Si concluderà con una occidentalizzazione integrale del pianeta con alcune varianti, ad esempio russa o americana? Appariranno forme sincretiche, come se ne scorge la possibilità per il mondo islamico, l'India, la Cina? Oppure il movimento di flusso sta già giungendo al termine e sarà riassorbito, nel senso che il mondo occidentale è ormai prossimo a soccombere, come i mostri preistorici, a un'espansione fisica incompatibile con i meccanismi interni che assicurano la sua esistenza? Solo tenendo conto di tutte queste riserve cercheremo di valutare il processo che si svolge sotto i nostri occhi e di cui siamo, coscientemente o no, gli agenti, gli ausiliari o le vittime.

Cominceremo col rilevare che l'adesione al genere di vita occidentale, o a certi suoi aspetti, è ben lungi dall'essere così spontanea come agli Occidentali piacerebbe credere. Essa dipende non tanto da una libera decisione, quanto da una mancanza di scelta. La civiltà occidentale ha stabilito soldati, banche, piantagioni e missionari nel mondo intero; essa è, direttamente o indirettamente, intervenuta nella vita dei popoli di colore; ha sconvolto da cima a fondo il loro modo tradizionale di esistenza, sia imponendo il proprio, sia instaurando condizioni che genererebbero il crollo delle strutture esistenti senza sostituirle con qualcosa d'altro. I popoli soggiogati o disorganizzati non potevano dunque non accettare le soluzioni di ripiego che venivano loro offerte, o, se non erano disposti a ciò, non potevano non sperare di avvicinarsene abbastanza da poterle combattere sullo stesso terreno. Quando manca questa disuguaglianza nel rapporto di forze, le società non si danno tanto facilmente per vinte; la loro *Weltanschauung* si avvicina piuttosto a quella delle povere tribù del Brasile orientale in cui l'etnografo Curt Nimuendaju era riuscito a farsi adottare, e i cui indigeni, ogni qualvolta egli ritornava fra loro dopo un soggiorno nei centri civili, singhioz-

zavano di pietà al pensiero delle sofferenze che egli doveva avervi subite, lontano dal solo luogo – il loro villaggio – in cui essi ritenevano che la vita valesse la pena di essere vissuta.

Tuttavia, formulando questa riserva, non abbiamo fatto che spostare la questione. Se non è il consenso a fondare la superiorità occidentale, non sarà allora quella più grande energia di cui dispone e che le ha per l'appunto permesso di forzare il consenso? Giungiamo qui al nocciolo. Quella disuguaglianza di forze, infatti, non dipende più dalla soggettività collettiva, come i fenomeni di adesione che evocavamo poco fa. È un fenomeno oggettivo che può essere spiegato solo facendo ricorso a cause oggettive.

Non si tratta qui di intraprendere uno studio di filosofia delle civiltà; si può discutere per volumi e volumi sulla natura dei valori professati dalla civiltà occidentale. Ci limiteremo a rilevare i più manifesti, quelli che sono i meno soggetti alla controversia. Essi si riducono, mi sembra, a due: la civiltà occidentale, da un lato, cerca, secondo l'espressione di Leslie White, di accrescere continuamente la quantità di energia disponibile pro capite; d'altro lato di proteggere e di prolungare la vita umana e, a voler essere concisi, ci si accorgerà che il secondo aspetto è una modalità del primo poiché la quantità di energia disponibile aumenta, in valore assoluto, con la durata e l'interesse dell'esistenza individuale. Per eliminare ogni discussione, ammetteremo anche senz'altro che tali caratteri possono essere accompagnati da fenomeni compensatori che servano, in qualche modo, da freno: per esempio, i grandi massacri costituiti dalle guerre mondiali, e la disuguaglianza che presiede alla suddivisione dell'energia disponibile fra gli individui e fra le classi.

Posto ciò, constatiamo subito che se la civiltà occidentale si è, in effetti, dedicata a queste finalità con un esclusivismo in cui sta forse la sua debolezza, non è certo la sola ad averlo fatto. Tutte le società umane, dai tempi più remoti, hanno agito nello stesso senso; e sono proprio le società più lontane e più arcaiche, quelle che potremmo volentieri equiparare ai popoli «selvaggi» ad aver compiuto in questo campo i progressi più decisivi. Oggi come oggi,

questi ultimi costituiscono sempre la maggior parte di ciò che chiamiamo civiltà. Dipendiamo ancora dalle immense scoperte che hanno contrassegnato quella che si chiama, senza davvero esagerare, la rivoluzione neolitica: l'agricoltura, l'allevamento, la ceramica, la tessitura... A tutte queste «arti della civiltà», da otto o diecimila anni ci siamo limitati ad arrecare solo perfezionamenti.

È vero che una certa mentalità ha l'odiosa tendenza di riservare il privilegio dello sforzo, dell'intelligenza e dell'immaginazione alle scoperte recenti, mentre quelle che l'umanità ha compiuto nel suo periodo «barbaro» sarebbero solo dovute al caso, e comporterebbero, tutto sommato, solo pochissimo merito. Questa aberrazione ci sembra così grave e così diffusa, e tale da impedire così profondamente di acquistare una visione esatta del rapporto fra le culture, che crediamo indispensabile dissiparla completamente.

Caso e civiltà.

Si legge in trattati di etnologia – e non fra i meno importanti – che l'uomo deve la conoscenza del fuoco al caso del fulmine o di un incendio nella boscaglia; che il ritrovamento di un capo di selvaggina accidentalmente arrostito in tali condizioni gli ha rivelato la cottura degli alimenti; che l'invenzione del vasellame dipende dall'aver dimenticato una pallina di argilla nelle vicinanze di un focolare. Si direbbe che l'uomo sia vissuto in un primo tempo in una specie di età dell'oro tecnologica, in cui le invenzioni si coglievano con la stessa facilità dei frutti e dei fiori. All'uomo moderno sarebbero riservate le fatiche del lavoro e le illuminazioni del genio.

Questa ingenua teoria deriva da una totale ignoranza della complessità e della diversità delle operazioni che le tecniche più elementari implicano. Per fabbricare un efficace utensile di pietra tagliata, non basta battere su un sasso finché sceggia: ce ne siamo accorti bene il giorno in cui si è cercato di riprodurre i principali tipi di utensili preistorici. Allora – e anche osservando la stessa tecnica fra gli

indigeni che la posseggono ancora – si è scoperta la complicazione dei procedimenti indispensabili e che talvolta giungono sino alla fabbricazione preliminare di veri e propri «strumenti da taglio»: martelli con contrappeso per controllare il punto d'urto e la direzione; dispositivi smorzatori per evitare che la vibrazione rompa la scheggia. Occorre anche un vasto insieme di nozioni sull'origine locale, sui procedimenti di estrazione, sulla resistenza e sulla struttura dei materiali utilizzati, un appropriato allenamento muscolare, la conoscenza dei «giri di mano», ecc.; insomma, una vera e propria «liturgia» corrispondente, *mutatis mutandis*, ai diversi capitoli della metallurgia.

Così pure, gli incendi naturali possono talvolta abbrustolire o arrostitire; ma è davvero difficile concepire (a parte i casi dei fenomeni vulcanici la cui distribuzione geografica è circoscritta) che facciano bollire o cuocere al vapore. Ebbene, questi metodi di cottura sono non meno universali degli altri. Dunque non c'è ragione di escludere l'atto inventivo, che è certamente stato richiesto per questi ultimi metodi, quando vogliamo spiegare i primi.

Il vasellame offre un eccellente esempio perché una credenza diffusissima vuole che non ci sia niente di più semplice che costruire un recipiente d'argilla e indurirlo al fuoco. Si provi un po'. Occorre anzitutto scoprire le argille adatte alla cottura; ora, se è vero che un gran numero di condizioni naturali sono necessarie a questo scopo, nessuna è sufficiente, poiché nessuna argilla che non sia mescolata a un corpo inerte, scelto in funzione delle sue caratteristiche particolari, potrebbe costituire dopo cottura un recipiente utilizzabile. Bisogna elaborare le tecniche di modellamento che permettano di realizzare quella specie di acrobazia che è mantenere in equilibrio per un notevole lasso di tempo, e insieme modificare, un corpo che non «regge»; bisogna infine scoprire il combustibile particolare, la forma del focolare, il tipo di calore e la durata della cottura, che permetteranno di renderlo solido e impermeabile, attraverso tutte le insidie delle crepature, sbriciolature e deformazioni. Si potrebbero moltiplicare gli esempi.

Tutte queste operazioni sono davvero troppo numerose e troppo complesse perché il caso possa spiegarle. Ognuna

di esse, presa isolatamente, non significa nulla, e solo la loro combinazione immaginata, voluta, cercata e sperimentata permette il successo. Il caso certo esiste, ma di per sé non dà nessun risultato. Per duemilacinquecento anni circa, il mondo occidentale ha conosciuto l'esistenza dell'elettricità – scoperta certo per caso – ma questo caso doveva rimanere sterile sino agli sforzi intenzionali e diretti da ipotesi degli Ampère e dei Faraday. Il caso non ha avuto maggior peso nell'invenzione dell'arco, del boomerang o della cerbottana, nella nascita dell'agricoltura e dell'allevamento, che nella scoperta della penicillina – dove del resto, come è noto, non è stato assente. Dobbiamo dunque distinguere con cura la trasmissione di una tecnica da una generazione all'altra, che avviene sempre con relativa facilità grazie all'osservazione e all'allenamento quotidiano, e la creazione o il miglioramento delle tecniche in seno a ogni generazione. Queste ultime presuppongono sempre la stessa potenza immaginativa e gli stessi accaniti sforzi da parte di certi individui, qualunque sia la tecnica particolare che si considera. Le società che chiamiamo primitive non sono meno ricche di Pasteur e di Palissy delle altre.

Ritoveremo presto il caso e la probabilità, ma su un altro piano e con un'altra funzione. Li utilizzeremo non per spiegare pigramente la nascita di invenzioni belle e fatte, ma per interpretare un fenomeno che si colloca a un altro livello di realtà: vale a dire che, nonostante una dose di immaginazione, d'invenzione, di sforzo creatore, che abbiamo ogni ragione di supporre rimanga pressappoco costante lungo la storia dell'umanità, questa combinazione non determina mutamenti culturali importanti se non in certi periodi e in certi luoghi. Infatti, per giungere a questo risultato, i fattori puramente psicologici non bastano: devono anzitutto trovarsi presenti, con un orientamento simile, in un numero di individui sufficiente a che il creatore sia sicuro in partenza di un pubblico; e tale condizione dipende a sua volta dalla riunione di una notevole quantità di altri fattori, di natura storica, economica e sociologica. Si arriverebbe quindi, per spiegare le differenze nel corso delle civiltà, a invocare insieme di cause così complessi e discontinui da essere inconoscibili, non solo per ragioni pra-

tiche, ma anche per ragioni teoriche, quali la comparsa; impossibile a evitarsi, di perturbazioni connesse alle tecniche di osservazione. In effetti, per sbrogliare una matassa formata di fili tanto numerosi e tenui, bisognerebbe nientemeno che sottoporre la società considerata (e anche il mondo che la circonda) a uno studio etnografico globale e di tutti gli istanti. Anche a prescindere dall'enormità della impresa, è noto che gli etnologi, che peraltro lavorano su scala infinitamente più ridotta, sono spesso limitati nelle loro osservazioni dai sottili mutamenti che la loro pura e semplice presenza basta a introdurre nel gruppo umano oggetto del loro studio. Al livello delle società moderne, è anche noto che i *polls* di opinione pubblica, una delle più efficaci forme di sondaggio, modificano l'orientamento di tale opinione per il fatto stesso del loro impiego, che introduce nella popolazione un fattore autoriflessivo sino allora assente.

Questa situazione giustifica l'inserimento nelle scienze sociali della nozione di probabilità, presente già da un pezzo in taluni rami della fisica, per esempio nella termodinamica. Ritorneremo su questo tema; per il momento, basterà ricordare che la complessità delle scoperte moderne non dipende da una maggiore frequenza o da una migliore disponibilità del genio fra i nostri contemporanei. Al contrario; dato che abbiamo riconosciuto che nel corso dei secoli ogni generazione, per progredire, avrebbe solo bisogno di aggiungere un costante risparmio al capitale ereditato dalle generazioni anteriori. I nove decimi della nostra ricchezza li dobbiamo a loro; e anche di più, se, come qualcuno si è divertito a fare, si valuta la data di comparsa delle principali scoperte rispetto a quella, approssimativa, dell'inizio della civiltà. Si constata allora che l'agricoltura nasce in una fase recente, corrispondente al 2 per cento di questa durata; la metallurgia allo 0,7 per cento, l'alfabeto allo 0,35 per cento, la fisica galileiana allo 0,035 per cento, e il darwinismo allo 0,009 per cento¹. La rivoluzione scientifica e industriale dell'Occidente è compresa tutta quanta in un pe-

¹ LESLIE A. WHITE, *The Science of Culture*, New York 1949, p. 356.

riodo pari a mezzo millesimo circa della vita trascorsa dall'umanità. Possiamo dunque mostrarci prudenti prima di affermare che è destinata a mutarne totalmente il significato.

È vero tuttavia – ed è l'espressione definitiva che crediamo di poter dare al nostro problema – che, quanto alle invenzioni tecniche (e alla riflessione scientifica che le rende possibili), la civiltà occidentale si è rivelata più cumulativa delle altre; che dopo aver disposto dello stesso capitale neolitico iniziale, ha saputo arrecare taluni miglioramenti (scrittura alfabetica, aritmetica e geometria), peraltro affrettandosi a dimenticarne una parte; ma che, dopo una stagnazione protrattasi pressappoco per duemila o duemilacinquecento anni (dal primo millennio prima dell'era cristiana sino al XVIII secolo circa), si è improvvisamente rivelata come il fulcro di una rivoluzione industriale di cui, per ampiezza, universalità e importanza delle conseguenze, solo la rivoluzione neolitica aveva a suo tempo rappresentato un equivalente.

Due volte nella sua storia, di conseguenza, e a circa diecimila anni di intervallo, l'umanità ha saputo accumulare una molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso; e questo numero e questa continuità sono concentrati in un lasso di tempo sufficientemente breve perché altre sintesi tecniche si operassero; sintesi che hanno comportato mutamenti significativi nei rapporti dell'uomo con la natura, e che hanno, a loro volta, reso possibili altri mutamenti. L'immagine di una reazione a catena scatenata da corpi catalizzatori, permette di illustrare questo processo che sinora si è ripetuto due volte, e due volte sole, nella storia dell'umanità. Come è potuto succedere?

Anzitutto non bisogna dimenticare che altre rivoluzioni, dotate degli stessi caratteri cumulativi, hanno potuto svolgersi altrove e in altri momenti, ma in campi diversi dell'attività umana. Abbiamo spiegato più sopra come la nostra rivoluzione industriale assieme alla rivoluzione neolitica (che l'ha preceduta nel tempo, ma deriva dalle stesse preoccupazioni) siano le sole che possono apparirci tali, solo perché il nostro sistema di riferimenti permette di misurarle. Tutti gli altri mutamenti, che si sono certamente

prodotti, si rivelano solo in forma di frammenti, o profondamente deformati. Non possono *acquistare un senso* per l'uomo occidentale moderno (in ogni caso, non tutto il loro senso); possono addirittura essere per lui come se non fossero esistiti.

In secondo luogo, l'esempio della rivoluzione neolitica (la sola che l'uomo occidentale moderno riesca a rappresentarsi abbastanza chiaramente) deve ispirargli un po' di modestia quanto alla preminenza che egli potrebbe essere tentato di rivendicare a vantaggio di una razza, di una regione o di un paese. La rivoluzione industriale è nata in Europa occidentale; poi è apparsa negli Stati Uniti, quindi in Giappone; dal 1917 si accelera nell'Unione Sovietica, domani molto probabilmente sorgerà altrove; da un cinquantennio all'altro essa brilla di un fuoco più o meno vivido nell'uno o nell'altro dei suoi epicentri. Che rilievo hanno, sulla scala dei millenni, le questioni di priorità di cui siamo tanto orgogliosi?

Con un'approssimazione di mille o duemila anni, la rivoluzione neolitica si è scatenata simultaneamente nel bacino Egeo, nell'Egitto, nel Medio Oriente, nella valle dell'Indo e nella Cina; e grazie all'impiego del carbonio radioattivo per la determinazione dei periodi archeologici, possiamo sospettare che il neolitico americano, più antico di quanto non si ritenesse un tempo, sia iniziato non molto più tardi che nel vecchio mondo. È probabile che tre o quattro piccole vallate potrebbero, in questa gara, reclamare una priorità di alcuni secoli. Che ne sappiamo oggi? Per contro, siamo certi che il problema della priorità non ha importanza, proprio perché la simultaneità di apparizione degli stessi sconvolgimenti tecnologici (seguiti da vicino da sconvolgimenti sociali), su territori tanto vasti e in regioni tanto distanti tra loro, rivela chiaramente come essa non sia dipesa dal genio di una razza o di una cultura, ma da condizioni così generali da collocarsi al di fuori della coscienza degli uomini. Possiamo dunque esser certi che, se la rivoluzione industriale non fosse apparsa anzitutto in Europa occidentale e settentrionale, si sarebbe manifestata un giorno in un altro punto del globo. E se, come è verosimile, essa si estenderà all'insieme della terra abitata,

ogni cultura vi introdurrà tanti contributi particolari che lo storico dei futuri millenni considererà legittimamente come futile il problema di sapere chi possa, di uno o due secoli, reclamare la priorità per l'insieme.

Posto questo, dobbiamo introdurre una nuova limitazione, se non alla validità, per lo meno al rigore della distinzione fra storia stazionaria e storia cumulativa. Non solo questa distinzione è relativa ai nostri interessi, come abbiamo già mostrato, ma non riesce mai a essere netta. Nel caso delle invenzioni tecniche, è certissimo che nessun periodo, nessuna cultura, sia assolutamente stazionario. Tutti i popoli posseggono e trasformano, migliorano o dimenticano, tecniche abbastanza complesse da permetter loro di dominare l'ambiente. Senza di che essi sarebbero scomparsi da un pezzo. La differenza quindi non è mai fra storia cumulativa e storia non cumulativa; ogni storia è cumulativa, con differenze di grado. È noto, per esempio, che gli antichi Cinesi e gli Eschimesi avevano fatto progredire moltissimo le arti meccaniche; e pochissimo è mancato che non arrivassero al punto in cui ha inizio la «reazione a catena», determinando il passaggio da un tipo di civiltà a un altro. È noto l'esempio della polvere da sparo: i Cinesi avevano risolto, tecnicamente parlando, tutti i problemi che essa poneva, tranne quello della sua utilizzazione in vista di risultati massicci. Gli antichi Messicani non ignoravano la ruota, contrariamente a quanto si afferma spesso; la conoscevano benissimo, tanto da fabbricare animali a rotelle destinati ai bambini; sarebbe loro bastato un procedimento supplementare per possedere il carro.

In tali condizioni, il problema della relativa scarsità (per ogni sistema di riferimento) di culture «più cumulative» rispetto alle culture «meno cumulative» si riduce a un problema noto che dipende dal campo delle probabilità. È lo stesso problema che consiste nel determinare la relativa probabilità di una combinazione complessa rispetto ad altre combinazioni dello stesso tipo, ma di inferiore complessità. Alla roulette, per esempio, una serie di due numeri consecutivi (sette e otto, dodici e tredici, trenta e trentuno, per esempio) è abbastanza frequente; una di tre numeri è già rara, una di quattro lo è ancora di più. E solo

una volta su un numero estremamente elevato di casi si potrà realizzare forse una serie di sei, sette, o otto numeri conforme all'ordine numerico naturale. Se la nostra attenzione è esclusivamente fissata su serie lunghe (per esempio, se puntiamo sulle serie di cinque numeri consecutivi), le serie più corte diventeranno per noi equivalenti a serie non ordinate. Ciò significa dimenticare che esse si distinguono dalle nostre solo per il valore di una frazione, e che, considerate sotto un'altra angolatura, presentano forse altrettanto grandi regolarità. Approfondiamo ancora il nostro paragone. Un giocatore, che trasferisse tutte le sue vincite su serie sempre più lunghe, potrebbe scoraggiarsi, dopo migliaia o milioni di mani, di non veder mai apparire la serie di nove numeri consecutivi, e pensare che avrebbe fatto meglio a fermarsi prima. Eppure, non è detto che un altro giocatore, seguendo la stessa formula di puntata, ma su serie di un altro tipo (per esempio, un certo ritmo di alternanza fra rosso e nero, o fra pari e dispari) non salterebbe combinazioni significative proprio nei casi in cui il primo giocatore scorgerebbe solo il disordine. L'umanità non evolve in un senso unico. E se, su un certo piano, essa pare stazionaria o persino regressiva, ciò non significa che, da un altro punto di vista, non sia sede di importanti trasformazioni.

Il grande filosofo inglese del XVIII secolo, Hume, si è un giorno applicato a dissipare il falso problema che molte persone si pongono quando si chiedono perché mai non tutte le donne siano carine, ma solo una piccola minoranza. Non ha fatto nessuna fatica a dimostrare che il problema non ha senso alcuno. Se tutte le donne fossero almeno altrettanto carine della più carina, noi le troveremmo banali e riserveremmo il nostro qualificativo alla piccola minoranza che supererebbe il modello comune. Così pure, quando siamo interessati a un certo tipo di progresso, ne riserviamo il merito alle culture che lo realizzano al più alto grado, e restiamo indifferenti davanti alle altre. Così il progresso è sempre soltanto il progresso massimo in un senso predefinito dal gusto di ognuno.

La collaborazione delle culture.

Occorre infine considerare il nostro problema sotto un ultimo aspetto. Un giocatore come quello a cui abbiamo accennato nei paragrafi precedenti, che puntasse sempre solo sulle serie piú lunghe (indipendentemente dal modo in cui concepisce tali serie) con ogni probabilità si rovinerebbe. Lo stesso non accadrebbe a una coalizione di giocatori che puntassero sulle stesse serie in valore assoluto, ma su molte roulettes, concedendosi il privilegio di mettere in comune i risultati favorevoli alle combinazioni di ciascuno. Poiché, dopo aver ottenuto da solo il ventuno e il ventidue, ho bisogno del ventitre per continuare la mia serie, ci sono evidentemente maggiori probabilità che esca da dieci tavoli che non da uno solo.

Ebbene, questa situazione assomiglia molto a quella delle culture che sono riuscite a realizzare le forme di storia piú cumulative. Queste forme estreme non sono mai state prodotte da culture isolate, bensí da culture che, volontariamente o involontariamente, combinavano i loro giochi rispettivi, e realizzavano con vari mezzi (migrazioni, influenze, scambi commerciali, guerre) quelle *coalizioni* di cui abbiamo immaginato il modello. E proprio qui tocchiamo con mano l'assurdità del dichiarare una cultura superiore a un'altra. Poiché, nella misura in cui tale cultura fosse sola, non potrebbe mai essere «superiore»; come il giocatore isolato potrebbe solo ottenere piccole serie di pochi elementi, e la probabilità che una serie lunga «uscisse» nella sua storia (senza essere teoricamente esclusa) sarebbe cosí debole che bisognerebbe disporre di un tempo infinitamente piú lungo di quello nel quale si inserisce lo sviluppo totale dell'umanità per sperare di vederla realizzata. Ma - abbiamo visto piú sopra - nessuna cultura è sola; ogni cultura è sempre data in coalizione con altre culture, ed è questo che le permette di edificare serie cumulative. La probabilità che fra tali serie ne appaia una dipende naturalmente dall'estensione, dalla durata e dalla variabilità del regime di coalizione.

Da tali rilievi derivano due conseguenze.

Nel corso di questo studio, ci siamo chiesti a piú riprese come mai l'umanità sia rimasta stazionaria per i nove decenni della sua storia, e anche di piú: le prime civiltà sono vecchie di un periodo oscillante tra i duecentomila e i cinquecentomila anni, e le condizioni di vita si trasformano solo nel corso degli ultimi diecimila anni. Se la nostra analisi è esatta, ciò non dipende dal fatto che l'uomo paleolitico fosse meno intelligente, meno dotato del suo successore neolitico, ma solo dal fatto che, nella storia umana, una combinazione di grado *n* ha impiegato, per uscire, un tempo di durata *t*; essa avrebbe potuto venir fuori molto prima, o molto dopo. Il fatto non ha maggior significato di quanto non ne abbia il numero di mani che un giocatore deve aspettare per vedere uscire una combinazione data: tale combinazione potrà uscire al primo colpo, al millesimo, al milionesimo, o mai. Ma per tutto questo periodo l'umanità, come il giocatore, non cessa di speculare. Senza volerlo sempre, e senza rendersene conto mai esattamente, essa «imbastisce affari» culturali, si lancia in «operazioni civiltà», ognuna delle quali è coronata da un successo ineguale. Ora sfiora la piena riuscita, ora compromette le acquisizioni anteriori. Le grandi semplificazioni, che la nostra ignoranza autorizza, della maggior parte degli aspetti delle società preistoriche permettono di illustrare questo cammino incerto e ramificato, poiché nulla è piú straordinario dei pentimenti che conducono dall'apogeo levalloisiano alla mediocrità musteriana, dagli splendori aurignaciani e solutreani alla rudezza del magdaleniano, poi ai contrasti estremi offerti dai diversi aspetti del mesolitico.

Quel che vale per il tempo non è meno valido per lo spazio, ma va espresso in altra maniera. La possibilità che una cultura ha di totalizzare quel complesso insieme di invenzioni di ogni ordine che chiamiamo una civiltà, è funzione del numero e della diversità delle culture con cui essa partecipa all'elaborazione - il piú delle volte involontaria - di una comune strategia. Numero e diversità, diciamo. Il confronto fra il Vecchio Mondo e il Nuovo alla vigilia della scoperta illustra chiaramente tale duplice necessità.

L'Europa agli inizi del Rinascimento era il luogo di incontro e di fusione delle influenze piú diverse: le tradizio-

ni greca, romana, germanica e anglosassone; le influenze araba e cinese. L'America precolombiana non godeva, quantitativamente parlando, di minori contatti culturali, poiché le culture americane mantenevano fra loro rapporti, e le due Americhe formano insieme un vasto emisfero. Ma, mentre le culture che si fecondano reciprocamente sul suolo europeo sono il prodotto di una differenziazione antica di molte decine di millenni, quelle dell'America, il cui popolamento è più recente, hanno avuto minor tempo per divergere; offrono quindi un quadro relativamente più omogeneo. Così, sebbene non si possa dire che il livello culturale del Messico o del Perù fosse, al momento della scoperta, inferiore a quello dell'Europa (abbiamo anzi visto che per certi aspetti gli era superiore), le diverse componenti della cultura erano forse laggiù meno bene articolate. Accanto a stupefacenti successi, le civiltà precolombiane sono piene di lacune, hanno, per così dire, dei «buchi». Offrono inoltre lo spettacolo, meno contraddittorio di quanto non sembri, della coesistenza di forme precoci con forme abortive. La loro organizzazione poco elastica e debolmente diversificata spiega verosimilmente il loro crollo dinanzi a un pugno di conquistatori. E la causa più profonda può esserne ricercata nel fatto che la «coalizione» culturale americana era stabilita fra partner meno differenti fra loro di quanto non lo fossero quelli del Vecchio Mondo.

Non esiste dunque nessuna società cumulativa in sé e per sé. La storia cumulativa non è prerogativa di alcune razze o di alcune culture che in tal modo si distinguerebbero dalle altre. Essa risulta dal loro *comportamento* più che dalla loro *natura*. Esprime una certa modalità di esistenza delle culture che non è altro che la loro *maniera di essere insieme*. In tal senso, si può dire che la storia cumulativa sia la forma di storia caratteristica di quei superorganismi sociali che costituiscono i gruppi di società, mentre la storia stazionaria – se esistesse davvero – sarebbe il contrassegno di quel genere di vita inferiore che caratterizza le società solitarie.

L'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare in pieno la propria natura, è quella di essere solo.

A questo punto possiamo renderci conto di quanto ci sia spesso di maldestro e di poco soddisfacente nei tentativi di cui in genere ci si accontenta per giustificare il contributo delle razze e delle culture umane alla civiltà. Si enumerano certi caratteri, si fa lo spoglio di certi problemi di origine, si decernono certe priorità. Per bene intenzionati che siano, questi sforzi sono inutili, perché mancano in tre sensi il loro scopo: in primo luogo, il merito di una invenzione accordato a questa o a quella cultura non è mai sicuro. Per un secolo, si è fermamente creduto che il granoturco fosse stato creato in base all'incrocio di specie selvatiche dagli Indiani d'America, e lo si continua ad ammettere in via provvisoria, ma non senza il dubbio crescente che, dopo tutto, potrebbe anche darsi che il granoturco fosse giunto in America (chissà come e quando) dall'Asia sudorientale.

In secondo luogo, i contributi culturali possono sempre suddividersi in due gruppi. Da un lato abbiamo aspetti, acquisizioni isolate la cui importanza è facilmente valutabile, e che presentano anche un carattere limitato. Che il tabacco sia giunto dall'America è un fatto, ma, dopo tutto, e nonostante la buona volontà dimostrata a tal fine dalle istituzioni internazionali, non possiamo sdilinquirci di gratitudine verso gli Indiani americani ogni volta che fumiamo una sigaretta. Il tabacco è una squisita aggiunta all'arte di vivere, come ce ne sono di utili (per esempio, la gomma); noi dobbiamo loro piacere e comodità supplementari, ma, se esse non ci fossero, le radici della nostra civiltà non ne sarebbero scosse; e, in caso di impellente bisogno, avremmo saputo ritrovarle o sostituirle con qualcosa d'altro.

Al polo opposto (con, beninteso, tutta una serie di forme intermedie), stanno i contributi che presentano un carattere di sistema, cioè corrispondente alla maniera particolare scelta da ogni società per esprimere e soddisfare l'insieme delle aspirazioni umane. L'originalità e la natura insostituibili di questi stili di vita o, come dicono gli anglosassoni, di questi *patterns* sono innegabili, ma siccome rappresentano altrettante scelte esclusive, non riteniamo che una civiltà possa sperare di giovare dello stile di vita di un'altra, a meno di rinunciare ad essere se stessa. In effetti, i tentativi di compromesso sono suscettibili di dar

luogo soltanto a due risultati: a una disorganizzazione e a un crollo del *pattern* di uno dei gruppi; oppure a una sintesi originale, ma che, allora, consiste nell'emergenza di un terzo *pattern* che diventa irriducibile rispetto agli altri due. Il problema d'altronde non è neppure quello di sapere se una società possa o meno trarre vantaggio dallo stile di vita delle sue vicine, ma se, e in quale misura, possa arrivare a comprenderli, e magari a conoscerli. Abbiamo visto che tale interrogativo non comporta nessuna risposta categorica.

Infine, non ci sono contributi senza beneficiario. Ma se esistono culture concrete, situabili nel tempo e nello spazio, e di cui si può dire che abbiano «contribuito» e continuano a farlo, che cosa è mai questa «civiltà mondiale» supposta beneficiaria di tutti quei contributi? Non è una civiltà distinta da tutte le altre, che goda di un medesimo coefficiente di realtà. Quando parliamo di civiltà mondiale, non designamo un'epoca o un gruppo di uomini: utilizziamo un concetto astratto, a cui attribuiamo un valore o morale o logico: morale, se si tratta di un fine che proponiamo alle società esistenti; logico se intendiamo raggruppare sotto uno stesso vocabolo gli elementi comuni che l'analisi permette di individuare fra le diverse culture. In entrambi i casi, non bisogna nascondersi che la nozione di civiltà mondiale è molto povera e schematica, e che il suo contenuto intellettuale e affettivo non presenta certo grande densità. Voler valutare contributi culturali carichi di una storia millenaria, e di tutto il peso dei pensieri, delle sofferenze, dei desideri e della fatica degli uomini che li hanno portati all'esistenza, riferendoli esclusivamente al campione di una civiltà mondiale che è ancora una forma vuota, sarebbe impoverirli singolarmente, svuotarli della loro sostanza e conservarne solo un corpo scarnificato.

Noi abbiamo invece cercato di mostrare che il vero contributo delle culture non consiste nell'elenco delle loro invenzioni particolari, ma nello *scarto differenziale* che esse presentano fra di loro. Il senso di gratitudine e di umiltà che ogni membro di una data cultura può e deve provare verso tutte le altre è fondabile su una sola convinzione: che le altre culture sono diverse dalla sua, nella maniera più svariata; e ciò, anche se la natura ultima di tali differenze gli

sfugge o se, nonostante tutti i suoi sforzi, riesce a penetrarla solo molto imperfettamente.

D'altra parte, abbiamo considerato la nozione di civiltà mondiale come una specie di concetto limite, o come una maniera rapida di designare un processo complicato. Se infatti la nostra dimostrazione è valida, non esiste, non può esistere, una civiltà mondiale nel senso assoluto che spesso si conferisce a questo termine, poiché la civiltà implica la coesistenza di culture che presentino tra loro la massima diversità, e consiste persino in tale coesistenza. La civiltà mondiale non può essere altro che la coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità.

Il doppio senso del progresso.

Non ci troviamo forse, allora, dinanzi a uno strano paradosso? Prendendo i termini nel senso che abbiamo loro dato, si è visto come ogni *progresso* culturale sia funzione di una *coalizione* tra le culture. Tale coalizione consiste nel mettere in comune (in modo consapevole o inconsapevole, volontario o involontario, intenzionale o accidentale, cercato o costretto) le *possibilità* che ogni cultura ha nel corso del suo sviluppo storico; abbiamo ammesso che questa coalizione è tanto più feconda quanto più avviene fra culture diversificate. Posto ciò, sembra chiaro che ci troviamo di fronte a condizioni contraddittorie: poiché quel *gioco in comune* da cui deriva ogni progresso, deve implicare come conseguenza, a scadenza più o meno breve, una *omogeneizzazione* delle risorse di ogni giocatore. E se la diversità è una condizione iniziale, bisogna riconoscere che le possibilità di vincita diventano tanto più deboli quanto più la partita deve prolungarsi.

A questa ineluttabile conseguenza esistono solo, pare, due rimedi. L'uno consiste, per ogni giocatore, nel provocare con il suo gioco *scarti differenziali*; la cosa è possibile in quanto ogni società (il «giocatore» del nostro modello teorico) si compone di una coalizione di gruppi – confessionali, professionali ed economici – e in quanto la punta-

ta sociale è fatta delle puntate di tutte queste componenti. Le disuguaglianze sociali sono l'esempio più stupefacente di tale soluzione. Le grandi rivoluzioni che abbiamo scelto come esempio - la neolitica e la industriale - sono state accompagnate non solo da una diversificazione del corpo sociale come aveva giustamente notato Spencer, ma anche dall'instaurarsi di statuti differenziali fra i gruppi, specie dal punto di vista economico. Si è rilevato da un pezzo che le scoperte neolitiche avevano rapidamente comportato una differenziazione sociale, con la nascita nell'antico Oriente delle grandi concentrazioni urbane, la comparsa degli stati, delle caste, e delle classi. La stessa osservazione si applica alla rivoluzione industriale, condizionata dalla comparsa di un proletariato, e suscitante forme nuove, e più spinte, di sfruttamento del lavoro umano. Sinora, si è avuto la tendenza di considerare tali trasformazioni sociali come la conseguenza delle trasformazioni tecniche, e di connettere queste a quelle con un rapporto di causa ed effetto. Se la nostra interpretazione è esatta, la relazione di causalità (con la successione temporale che implica) deve essere abbandonata - come d'altronde la scienza moderna tende di solito a fare - a vantaggio di una correlazione funzionale fra i due fenomeni. Notiamo di sfuggita che il riconoscimento del fatto che il progresso tecnico abbia avuto, come correlativo storico, lo sviluppo dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, può indurci a una certa cautela nelle manifestazioni di orgoglio ispiratoci tanto facilmente dal primo di questi due fenomeni.

Il secondo rimedio è, in larga misura, condizionato dal primo: consiste nell'introdurre volenti o nolenti nella coalizione nuovi partner, stavolta esterni, le cui «puntate» siano diversissime da quelle che caratterizzano l'associazione iniziale. Questa soluzione è pure stata provata, e se il termine «capitalismo» permette, grosso modo, di identificare la prima, i termini «imperialismo» o «colonialismo» aiuteranno a illustrare la seconda. L'espansione coloniale del XIX secolo ha largamente consentito all'Europa industriale di rinnovare (e non certo a suo esclusivo vantaggio) uno slancio che, senza l'introduzione dei popoli coloniali nel circuito, avrebbe rischiato di esaurirsi molto più rapidamente.

È chiaro che, entrambi i casi, il rimedio consiste nell'allargare la coalizione, sia per diversificazione interna, sia per ammissione di nuovi partner; in fin dei conti, si tratta sempre di aumentare il numero dei giocatori, cioè di ritornare alla complessità e alla diversità della situazione iniziale. Ma è pure chiaro che tali soluzioni possono solo rallentare provvisoriamente il processo. Non può esserci sfruttamento se non in seno a una coalizione: fra i due gruppi, il dominante e il dominato, esistono contatti e avvengono scambi. Volta a volta, e nonostante la relazione unilaterale che in apparenza li unisce, essi devono, consciamente o meno, mettere in comune le loro puntate, e progressivamente le differenze che li contrappongono tendono a diminuire. I miglioramenti sociali da un lato, il graduale accesso dei popoli colonizzati all'indipendenza dall'altro, ci fanno assistere allo svolgersi di questo fenomeno; e sebbene vi sia ancora molta strada da percorrere nelle due direzioni, sappiamo che le cose procederanno inevitabilmente in tal senso. Forse, in verità, bisogna interpretare come una terza soluzione la comparsa nel mondo di regimi politici e sociali antagonisti; si può ritenere che una diversificazione, rinnovandosi ogni volta su un piano diverso, permette di mantenere indefinitamente, attraverso forme variabili e che non cesseranno mai di sorprendere gli uomini, quello stato di squilibrio da cui dipende la sopravvivenza biologica e culturale dell'umanità.

Comunque sia è difficile rappresentarsi altrimenti che come contraddittorio un processo che può essere riassunto nel modo seguente: per progredire, occorre che gli uomini collaborino; e, nel corso di tale collaborazione, essi vedono gradualmente identificarsi gli apporti di cui la diversità iniziale era per l'appunto quel che rendeva la loro collaborazione feconda e necessaria.

Ma anche se questa contraddizione è insolubile, il sacro dovere dell'umanità consiste nel tenere i due termini egualmente presenti, di non perdere mai di vista l'uno a esclusivo vantaggio dell'altro; di guardarsi, certo, da un particolarismo cieco che tendesse a riservare il privilegio dell'umanità a una razza, a una cultura o a una società; ma anche di non dimenticare mai che una frazione dell'uma-

nità non dispone di formule applicabili all'insieme, e che un'umanità confusa in un genere di vita unico è inconcepibile, perché sarebbe un'umanità ossificata.

In proposito, le istituzioni internazionali hanno di fronte a sé un compito immenso, e pesanti responsabilità. Le une e le altre sono più complesse di quanto non si pensi. Infatti la missione delle istituzioni internazionali è duplice; consiste sia in una liquidazione, sia in un risveglio. Esse devono anzitutto assistere l'umanità, e rendere il meno doloroso e il meno pericoloso possibile il riassorbimento di quelle diversità morte, residui senza valori, di modi di collaborazione la cui presenza allo stato di vestigia putrefatta costituisce un rischio permanente di infezione per il corpo internazionale. Esse devono operare, amputare se necessario, e facilitare la nascita di altre forme di adattamento.

Ma, in pari tempo, devono essere appassionatamente attente al fatto che, per possedere lo stesso valore funzionale dei precedenti, i nuovi modi non possono riprodurli, o essere concepiti sullo stesso modello, senza ridursi a soluzioni sempre più insipide e, alla fin fine, impotenti. Bisogna che esse sappiano, anzi, che l'umanità è ricca di possibilità imprevedute, ciascuna delle quali, quando apparirà, non mancherà di sbalordire gli uomini; e che il progresso non è fatto secondo la comoda immagine di quella «somiglianza migliorata» in cui cerchiamo un pigro riposo, ma che è pieno di avventure, di rotture, e di scandali. L'umanità è costantemente alle prese con due processi contraddittori di cui l'uno tende a instaurare l'unificazione, mentre l'altro mira a mantenere o a ristabilire la diversificazione. La posizione di ogni epoca o di ogni cultura nel sistema, l'orientamento secondo cui essa vi si trova coinvolta, sono tali che uno solo dei due processi pare avere un senso, mentre l'altro sembra essere la negazione del primo. Senonché, dire, come si potrebbe essere inclini a fare, che l'umanità si difesi nel momento stesso in cui si fa, deriverebbe ancora da una visione incompleta. Poiché, su due piani e a due livelli opposti, si tratta pur sempre di due differenti maniere di farsi.

La necessità di preservare la diversità delle culture in un mondo minacciato dalla monotonia e dall'uniformità non

è certo sfuggita alle istituzioni internazionali. Esse comprendono inoltre che non basterà, per raggiungere lo scopo, vezzeggiare tradizioni locali e concedere una dilazione ai tempi superati. Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuna può perpetuare al di là di se stessa. Bisogna quindi «ascoltare la crescita del grano», incoraggiare le potenzialità segrete, risvegliare tutte le vocazioni a vivere insieme che la storia tiene in serbo; bisogna anche essere pronti a considerare senza sorpresa, senza ripugnanza e senza rivolta quanto tutte queste nuove forme sociali di espressione non potranno mancare di offrire di inusitato.

La tolleranza non è una posizione contemplativa, che dispensa le indulgenze a quel che fu o a quel che è. È un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere, nel capire e nel promuovere ciò che vuol essere. La diversità delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi. La sola esigenza che possiamo far valere nei suoi confronti (creatrice per ogni individuo dei doveri corrispondenti) è che essa si realizzi in forme ciascuna delle quali sia un contributo alla maggior generosità delle altre.

Bibliografia.

- AUGER, P., *L'homme microscopique*, Paris 1952.
 BOAS, F., *The Mind of Primitive Man*, New York 1931.
 DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1914-31.
 DIXON, R. B., *The Building of Culture*, New York - London 1928.
 GOBINEAU, A. de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2^a ed., Paris 1884.
 HAWKES, C. F. C., *Prehistoric Foundations of Europe*, London 1939.
 HERSKOVITS, M. J., *Man and his Works*, New York 1948.
 KROEBER, A. L., *Anthropology*, nuova ed., New York 1948.
 LEROI-GOURHAN, A., *L'homme et la matière*, Paris 1943.
 LINTON, R., *The Study of Man*, New York 1936.

- MORAZÉ, CH., *Essai sur la civilisation d'Occident*, t. I, Paris 1949.
PIRENNE, J., *Les grands courants de l'histoire universelle*, t. I, Paris 1947.
PITTARD, E., *Les races et l'histoire*, Paris 1922.
SPENGLER, O., *Le déclin de l'Occident*, Paris 1948.
TOYNBEE, A. J., *A Study of History*, London 1948.
WHITE, L. A., *The Science of Culture*, New York 1949.

Razza e cultura

Parte Quarta

Una grammatica delle civiltà

Capitolo primo

LE VARIAZIONI DEL VOCABOLARIO

Sarebbe bello poter definire la parola « civiltà » con semplicità e precisione, come si definisce una retta, un triangolo, un corpo chimico... Purtroppo, il vocabolario delle scienze umane non consente di formulare definizioni valide una volta per tutte. Anche se non tutto è incerto o in divenire, la maggior parte di questi termini, ben lungi dal potersi fissare una volta per tutte, non cessa di variare da un autore all'altro e di subire sotto i nostri occhi una continua evoluzione. « Le parole sono strumenti che ognuno di noi è libero di adoperare per l'uso che preferisce, a condizione di spiegare le proprie intenzioni », ha scritto un sociologo. Questo equivale a dire che nel settore delle scienze umane (come in quello della filosofia) le parole più semplici variano spesso, per forza, di significato, a seconda del pensiero che le anima e le utilizza.

1. La parola *civilisation* appare – come neologismo – furtivamente e tardi in Francia nel Settecento, e viene formata a partire dall'aggettivo *civilisé* e dal verbo *civiliser* esistenti già da tempo, e già entrati nell'uso comune fin dal secolo XVI.

Ancora verso il 1732 *civilisation* appartiene alla terminologia della giurisprudenza e designa un atto giuridico o un dispositivo di sentenza che rende *civile* un processo criminale. L'espressione moderna, nel suo significato di « passaggio allo stato di civiltà » nasce più tardi, nel 1752, sotto la penna di Turgot, e precisamente nel corso della stesura di una sua opera sulla storia universale, che l'autore non avrebbe poi mai pubblicato. L'ingresso ufficiale

della parola in un testo a stampa avviene probabilmente con la pubblicazione, nel 1756, del *Traité de la population* di Victor Mirabeau, il padre del tribuno rivoluzionario: vi si parla delle «molle dell'incivilimento» («ressorts de la civilisation») ed anche del «lusso di una falsa civiltà» («luxé d'une fausse civilisation»).

Detto questo, possiamo notare che lo stesso Voltaire non si è servito del comodo termine «civilisation», mentre «proprio lui ne creò la nozione... nel suo *Essai sur les mœurs et sur l'esprit des nations* (1756) e tracciò il primo schizzo di una storia generale della civiltà» (J. Hui-zinga).

Nel suo nuovo significato, *civilisation* si contrappone fondamentalmente a barbarie: da un lato si pongono i popoli civili, dall'altro i popoli selvaggi, primitivi o barbari; e neppure il «buon selvaggio», caro a certe correnti del pensiero settecentesco viene definito *civilisé*. È chiaro che nella nuova parola *civilisation*, la società francese della fine del regno di Luigi XV si compiacque di vedere riflesso il proprio ritratto, un ritratto che, d'altronde, può ancora oggi sedurre di lontano. In ogni caso, la parola è nata perché se ne ebbe bisogno. Fino a quel momento gli aggettivi *poli*, *police*, *civil*, *civilisé* (riferiti a chi conosce le buone maniere e frequenta la buona società), non avevano nessun sostantivo corrispondente. La parola *police* aveva piuttosto il significato di ordine sociale, e si allontanava quindi notevolmente dal senso dell'aggettivo *poli*, che il *Dictionnaire universel* di Furetière (1690) definisce in questo modo: «si usa in morale in senso figurato e significa *civilisé*. *Civiliser*, *polir les mœurs*, *rendre civil et social* (incivilire, ingentilire i costumi, rendere civile e socievole)... Nulla più della conversazione delle signore è atto a rendere civile e ben costumato un giovane».

2. Civiltà e cultura: partendo dalla Francia, la parola *civilisation* si diffuse rapidamente in Europa. La accompagna la parola «cultura».

A partire dal 1772 la nuova parola si è già affermata in Inghilterra, nella forma *civilisation*, che ha la meglio su *civility*, un vocabolo che pure esisteva già da molto

tempo. In Germania, *Zivilisation* si installa senza difficoltà di fronte alla vecchia parola *Bildung*. In Olanda, invece, il nuovo termine trova un ostacolo nel sostantivo *Beschaving*, coniato sul verbo *beschaven*: raffinare, nobilitare, incivilire. Poiché ha circa lo stesso significato di *civilisation*, *Beschaving* si farà senza difficoltà portatore del nuovo concetto di civiltà, e potrà così resistere alla parola nuova che, nonostante tutto, fece la sua apparizione nella forma *civilisatie*. Per analoghe ragioni, a sud delle Alpi la parola francese incontrò la medesima resistenza: l'italiano possedeva l'antica e bella parola *civiltà*, che già Dante usava, e che venne ben presto adoperata nello stesso senso di *civilisation*. Il termine *civiltà*, solidamente radicato nella lingua, poté impedire l'intrusione della nuova forma, ma non certo arrestare le discussioni che essa provocò. Nel 1835, Romagnosi tentò invano di lanciare il termine *incivilimento* che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto significare sia il passaggio alla civiltà, sia la civiltà stessa.

Nel corso del suo viaggio attraverso l'Europa, la nuova parola fu accompagnata dall'antico termine *cultura* (già Cicerone diceva: *cultura animi philosophia est*) che allora ringiovanì, per assumere un significato affine a quello di *civiltà*. Cultura fu a lungo sinonimo di civiltà, tanto che nel 1830, all'università di Berlino, Hegel userà indifferentemente l'uno o l'altro termine. Un bel giorno, però, si impose la necessità di una distinzione.

In effetti, la nozione di civiltà è perlomeno duplice, designando contemporaneamente valori morali e valori materiali. Così Karl Marx distinse le *infrastrutture* (materiali) dalle *sovrastrutture* (spirituali), e stabilì una stretta dipendenza delle seconde dalle prime. Charles Seignobos affermava paradossalmente «la civiltà sono le strade, i porti e le banchine»; un modo efficace di ricordare che il fattore spirituale non è la sua unica esponente. Marcel Mauss la definiva come la somma di «tutte le conquiste umane», e lo storico Eugène Cavaignac come un «livello minimo di scienza, di arte, di ordine, di virtù...»

La civiltà implica, dunque, almeno due ordini di fenomeni; di qui la tentazione cui molti autori hanno ceduto di distinguere i due termini – cultura e civiltà – attribuendo

do all'uno tutta la dignità dello spirito, e all'altro la trivialità della materia. Purtroppo non ci si è accordati sulla distinzione terminologica da adottare universalmente, donde il suo variare da un paese all'altro e, in uno stesso paese, a seconda degli anni e degli autori...

In Germania, dopo qualche esitazione, si impose il primato di cultura (*Kultur*) e la svalutazione cosciente di civiltà (*civilisation*). Per Ferdinand Tönnies (1922) ed Alfred Weber (1935) la «civiltà» non è che un insieme di conoscenze tecniche e pratiche, una collezione di mezzi per agire sulla natura; la «cultura», invece, corrisponde ai principi normativi, ai valori, agli ideali, in una parola allo spirito. Questo può chiarirci la riflessione a prima vista oscura per un francese, dello storico tedesco Wilhelm Mommsen: «Oggi (1951) è dovere dell'uomo far sì che la civiltà non distrugga la cultura, né la tecnica soffochi l'essere umano». Questa frase ci stupisce per il fatto che da noi, come in Inghilterra o negli Stati Uniti, *civiltà* è la parola predominante; mentre in Germania e, per suo influsso, anche in Polonia e in Russia predomina quella di *cultura*. In Francia la parola cultura conserva questo valore solo quando si tratta di designare «ogni forma *personale* della vita spirituale» (Henri Marrou); parleremo così della *cultura*, non della *civiltà* di Paul Valéry, poiché *civiltà* designa di preferenza valori collettivi.

Come si vede le complicazioni non sono poche: ma ancora una se ne aggiunge più importante di tutte. Gli antropologi anglosassoni, a cominciare da Edward Burnett Tylor (*Primitive Culture*, 1874) hanno cercato per designare le società primitive, oggetto del loro studio, una parola diversa da quella di civiltà che l'inglese usa ordinariamente quando si tratta delle società moderne. Sulla loro scorta, quasi tutti gli antropologi finirono col parlare dunque di *culture* primitive, contrapponendole alla *civiltà* delle società evolute. Noi stessi, nel corso di questo lavoro, ci siamo attenuti a tale uso ogni qual volta abbiamo parlato della contrapposizione tra *civiltà* e *cultura*.

Per fortuna, nessuno di questi problemi si presenta a proposito dell'aggettivo *culturale*, tanto comodo, entrato in uso verso il 1850 in Germania. Esso designa infatti la

somma del contenuto semantico delle due parole civiltà e cultura. Così si dirà di una civiltà (o di una cultura) che essa costituisca un insieme di *beni culturali*, che il suo esito geografico è un'*area culturale*, la sua storia, una *storia culturale*, che gli elementi prestati da una civiltà a un'altra sono *prestiti* o *transfert* culturali, materiali o spirituali. Questo aggettivo, troppo comodo, ha suscitato molta irritazione: lo si accusa di essere barbarico e deforme. Comunque sia, finché non si sarà trovato un sostituto, la sua fortuna potrà dirsi certa poiché per ora è il solo che eserciti questa funzione.

3. Verso il 1819, la parola «civiltà», usata fino allora al singolare, si arricchì di un plurale.

Da allora questa parola «tende ad assumere un significato del tutto diverso dal precedente, definendo cioè l'insieme dei tratti caratteristici della vita collettiva di un gruppo o di un'età». Si parlerà così della civiltà di Atene nel secolo v o della civiltà francese del secolo di Luigi XIV. Chiarire il problema *della e delle* civiltà è un'altra complicazione, e non la minore.

In realtà, per un uomo del secolo xx, il plurale, esprimendo un concetto più direttamente accessibile alla nostra esperienza personale, prevale sul singolare. I musei, facendoci risalire addietro nel tempo, ci permettono di rituffarci più o meno profondamente nel cuore *delle* civiltà del passato. Un simile mutamento di orizzonti avviene in modo ancora più totale nello spazio: attraversare il Reno o la Manica, arrivare nei paesi mediterranei venendo dal nord, sono altrettante esperienze luminose e indimenticabili che ci rendono tangibile la realtà della nostra parola. Senza dubbio esistono *delle* civiltà.

Ci troveremo invece più imbarazzati se, a questo punto, ci venisse chiesto di definire *la* civiltà. In realtà, l'affermarsi dell'uso del plurale coincide con il tramonto di una nozione, con il declino progressivo dell'idea, cara al Settecento, di *una* civiltà, identificata con il progresso in assoluto e riservata a qualche popolo privilegiato, a certi gruppi umani, all'élite. Il secolo xx si è fortunatamente sbarazzato di un certo numero di giudizi di valore e non

saprebbe invero dare la definizione (in base a quale criterio?) della migliore civiltà.

Così, la parola *civiltà*, al singolare, ha perduto importanza e non corrisponde più all'altissimo valore morale e intellettuale che vi scorgeva il Settecento. Ad esempio, oggi diremo più volentieri, seguendo in ciò l'uso comune della lingua, che una certa azione abominevole è un delitto contro l'*umanità* e non contro la *civiltà*, quantunque il senso sia lo stesso. La lingua moderna è restia ad usare la parola *civiltà* nella sua vecchia accezione di acme dei più alti valori umani.

Il singolare di *civiltà* potrebbe forse indicare oggi quel complesso di beni, di cui beneficiano tutte le civiltà, in modo d'altronde ineguale — « ciò che l'uomo non dimentica più »? Il fuoco, la scrittura, il calcolo, le piante e gli animali domestici non sono più collegati, ormai, a una particolare origine, ma sono beni collettivi *della* civiltà.

Nel mondo d'oggi, il fenomeno della *diffusione* dei beni culturali destinati a divenire patrimonio comune dell'intera umanità ha assunto un'ampiezza straordinaria: le tecniche industriali create dall'Occidente vengono esportate nel mondo intero e accolte freneticamente in ogni paese. Ci si può domandare se la tecnica imponendo dappertutto un aspetto uniforme: grandi costruzioni di cemento, di vetro e d'acciaio, aeroporti, ferrovie con le loro stazioni e i loro altoparlanti, enormi città che a poco a poco assorbono la maggioranza degli uomini — non giungerà forse ad unificare il mondo. « Siamo giunti in una fase della storia — scrive Raymond Aron — in cui scopriamo al tempo stesso la verità relativa del concetto di civiltà e il necessario superamento di tale concetto... La fase *delle* civiltà si conclude... e l'umanità, per il suo bene o per il suo male, sta entrando in una nuova fase », quella, in una parola, di *una* civiltà, capace di estendersi a tutto l'universo.

Tuttavia, la « civiltà industriale » esportata dall'Occidente, non è che *uno dei tratti caratteristici* della civiltà occidentale. Accogliere la civiltà industriale non significa per il resto del mondo accettare l'insieme di questa civiltà: al contrario. D'altronde, il passato delle civiltà non è

che la storia dei prestiti continui che, nel corso dei secoli, si sono fatte reciprocamente senza che perciò nessuna abbia perso le proprie peculiarità e la propria originalità. Possiamo ammettere, tuttavia, che solo oggi, per la prima volta, un aspetto essenziale di una civiltà particolare appaia a *tutte* le civiltà del mondo come un'ambita conquista da far propria, e che la velocità delle comunicazioni moderne ne favorisce la diffusione rapida ed efficace. Questo significa solo, a nostro parere, che quella che chiamiamo *civiltà industriale* si prepara a congiungersi con la civiltà collettiva dell'universo, cui abbiamo appena accennato. Ogni civiltà ne è rimasta e ne rimarrà sconvolta nelle proprie strutture. Questo sconvolgimento provocherà dappertutto le stesse conseguenze, le stesse forme di assenso o di rifiuto? No di certo. Questa forza unificatrice batte, come un'ondata, contro sponde e rive diverse che la infrangono.

In conclusione, pur supponendo che tutte le civiltà del mondo giungano, in un periodo di tempo più o meno lungo, a uniformare le loro tecniche abituali e, con le tecniche, un certo modo di vita, è fuori dubbio che, per parecchio tempo ancora, ci troveremo di fronte ad una serie di civiltà assai diverse l'una dall'altra, e che la parola *civiltà* conserverà un singolare e un plurale. Su questo punto, lo storico non esita ad esprimersi in modo categorico.

Capitolo secondo

LA CIVILTÀ VA DEFINITA IN RELAZIONE CON LE VARIE SCIENZE UMANE

Possiamo definire la nozione di civiltà soltanto concentrando i lumi di tutte le scienze dell'uomo, inclusa la storia. Quest'ultima tuttavia non verrà ancora chiamata in causa nel corso del presente capitolo, dove invece ci sforzeremo di definire il concetto di civiltà in relazione con le altre scienze dell'uomo: geografia, sociologia, economia, psicologia collettiva. Sono quattro viaggi attraverso paesi che non hanno fra loro alcuna somiglianza: eppure, le conclusioni che ne trarremo, saranno molto più concordanti tra loro di quanto ci potremmo attendere a tutta prima.

Le civiltà come spazi.

Le civiltà, qualunque ne sia la dimensione, possono sempre venire localizzate su una carta geografica. Una parte essenziale della loro realtà dipende dalle esigenze o dai vantaggi della loro situazione geografica.

Beninteso, da secoli e spesso da millenni l'uomo ha organizzato questo sito; non vi è paesaggio che non rechi il segno di un lavoro continuo, arricchito di generazione in generazione, insomma capitalizzato. Nel corso di questa impresa l'uomo è venuto trasformando se stesso mediante quel « possente lavoro di sé su se stesso » di cui parla Michelet, o, se vogliamo, quella « produzione dell'uomo per opera dell'uomo », secondo la definizione di Marx.

I. Parlare di civiltà, equivale a parlare di spazi, di terre, di rilievi, di climi, di vegetazione, di specie animali, di vantaggi dati o acquisiti.

Significa dunque parlare di tutto ciò che riguarda gli uomini: agricoltura, allevamento, alimentazione, case, abbigliamento, comunicazioni, industria... La scena dove hanno luogo questi interminabili atti umani, ha la sua parte nel determinare lo sviluppo, e spiega la loro peculiarità. Gli uomini passano, la scena rimane relativamente uguale a se stessa.

Così, secondo l'indianista Hermann Goetz, due Indie si trovano in contrasto l'una con l'altra: l'India umida delle grandi piogge, dei laghi, delle paludi, delle piante e dei fiori acquatici, delle foreste e delle giungle, l'India degli uomini dalla pelle bruna; e, d'altro canto, l'India relativamente secca, che comprende i corsi medi dell'Indo e del Gange e continua attraverso il Deccan, il paese degli uomini dalla pelle chiara, spesso bellicosi. L'India è il dialogo, la lotta di questi due spazi e di questi due tipi di umanità.

Naturalmente l'ambiente – naturale e al tempo stesso costruito dall'uomo – non costringe fin dall'inizio ogni cosa nei vincoli di uno stretto determinismo. L'ambiente non spiega tutto, anche se grande è il suo influsso sotto forma di condizioni favorevoli date o acquisite.

Dal punto di vista delle condizioni date, ogni civiltà sarebbe figlia di privilegi immediati, di cui l'uomo si è subito impadronito. In principio, dunque, fiorirono le *civiltà fluviali* del mondo antico, lungo le rive del Fiume Giallo (civiltà cinese), dell'Indo (civiltà preindiana), dell'Eufrate e del Tigri (civiltà sumerica, babilonese, assira), del Nilo (civiltà egiziana). Nello stesso modo fiorirono le *civiltà talassocratiche*, figlie del mare: la Fenicia, la Grecia, Roma (se l'Egitto è un dono del Nilo, esse sono un dono del Mediterraneo), e il gruppo di vigorose civiltà dell'Europa settentrionale, che hanno come loro centro il Baltico e il mare del Nord; senza dimenticare lo stesso Atlantico e le sue civiltà periferiche: l'Occidente attuale e le sue propaggini non si trovano forse proprio riuniti attorno a que-

sto oceano, come anticamente il mondo romano attorno al Mediterraneo?

In realtà, i casi classici che abbiamo citato mettono soprattutto in evidenza l'importanza primaria della circolazione. Nessuna civiltà vive senza un proprio movimento: tutte si arricchiscono degli scambi e degli urti determinati da fruttuosi rapporti di vicinato. Così l'Islam è impensabile senza il movimento delle carovane attraverso i suoi vasti « mari senz'acqua », i deserti e le steppe, senza le sue navigazioni attraverso il Mediterraneo e l'oceano Indiano, fino a Malacca e in Cina.

Ma accennando a questi casi, eccoci già fuori del campo delle condizioni favorevoli naturali, immediate, che si pretendono all'origine delle civiltà. Vincere l'ostilità di deserti o le improvvise collere del Mediterraneo, utilizzare la regolarità dei venti dell'oceano Indiano, imbrigliare con dighe un fiume sono il risultato degli sforzi umani: vantaggi acquisiti, o meglio, conquistati.

Ma allora, perché, nel corso di generazioni, alcuni uomini si sono mostrati capaci di queste vittorie e altri no, in certi territori e non in altri?

A questo proposito, Arnold Toynbee ha presentato una teoria seducente: per la buona riuscita di uno sforzo umano occorre sempre un *challenge*, una sfida e una *response*, una risposta; è necessario che la natura si presenti all'uomo come una difficoltà da superare: se l'uomo accetta la sfida, la sua risposta crea le basi stesse della civiltà. Tuttavia, se volessimo spingere questa teoria alle sue estreme conseguenze, dovremmo forse concludere che più grande sarà la sfida della natura, più forte sarà la risposta dell'uomo? Possiamo dubitarne. L'uomo civile del secolo xx ha accolto la sfida insolente dei deserti, delle regioni polari ed equatoriali; tuttavia, nonostante la presenza di indiscutibili interessi (oro, petrolio) non ha potuto finora moltiplicarvisi e crearvi vere civiltà. Sfida e risposta, certo; ma non necessariamente civiltà, almeno fino a quando non saranno state trovate tecniche e risposte migliori.

Dunque, ogni civiltà è legata a uno spazio dai confini press'a poco stabili; ognuna possiede una propria geografia particolare, che implica tutta una serie di possibilità e

di necessità – alcune quasi permanenti –, ma non mai le medesime da una civiltà all'altra. Così, sulla superficie variegata della terra, le carte distinguono, a volontà, le varie zone delle case di legno, di paglia e di terra, di bambù o di carta, di mattoni o di pietra; le zone delle diverse fibre tessili: lana, cotone, seta; le zone delle grandi colture alimentari di base: riso, mais, grano... Variano le sfide, e così le risposte.

La civiltà occidentale o europea non è forse quella del frumento, del pane, anzi, del pane bianco, con tutte le conseguenze che necessariamente ne derivano? Il frumento è infatti una pianta esigente: basti pensare che la sua coltura esige una rotazione annua e richiede che ogni due anni, o ad anni alterni, la terra sia lasciata in riposo. Ma anche la risaia ricoperta d'acqua, estesasi progressivamente sulle basse terre dell'Estremo Oriente impone a sua volta una serie di necessità.

Così, di volta in volta, le risposte dell'uomo giungono a liberarlo dalle servitù dell'ambiente circostante per poi asservirlo alle soluzioni che ha escogitato. È liberato da un determinismo per ricadere in un altro.

2. Nel linguaggio degli antropologi, un'area culturale è uno spazio all'interno del quale predomina l'associazione di certe caratteristiche culturali. Così quando si tratta di popoli primitivi la determinazione di un'area culturale si basa, oltre che sul linguaggio, su certe culture alimentari, certe forme di matrimonio, certe credenze, una particolare arte della ceramica o della freccia piumata, una data tecnica della tessitura, ecc. Definite in base a precisi particolari le aree distinte dagli antropologi sono in generale ristrette.

Tuttavia, diverse aree culturali possono venire raggruppate in un più vasto insieme, a seconda di alcune caratteristiche comuni al gruppo, capaci di distinguerlo da altri grandi complessi. Secondo Marcel Mauss le culture primitive sorte attorno all'immenso oceano Pacifico costituivano, nonostante le differenze notevoli e l'enormità degli spazi che le separano, un solo, unico insieme umano, o meglio *culturale*.

Sulla scorta degli antropologi, anche gli storici e i geografi hanno naturalmente cominciato a parlare di *aree culturali*, applicandone la problematica allo studio di civiltà piú evolute e complesse. Anche in questo caso, uno spazio è sempre scomponibile in una serie di piú ristrette regioni particolari, e la possibilità di procedere ad una tale scomposizione è essenziale, come vedremo, nel caso delle grandi civiltà, che si suddividono regolarmente in unità piú piccole.

La civiltà cosiddetta « occidentale » comprende ad un tempo la « civiltà americana », sia quella degli Stati Uniti, sia quella dell'America latina, la Russia e, beninteso, l'Europa. L'Europa stessa racchiude una serie di civiltà – polacca, tedesca, italiana, inglese, francese, ecc. – senza parlare del fatto che ognuna di queste civiltà nazionali si distingue a sua volta in « civiltà » ancora piú ristrette: Scozia, Irlanda, Catalogna, Sicilia, Province basche, ecc... Né si dimentichi che queste suddivisioni, questi mosaici dalle tessere multicolori costituiscono caratteristiche *permanenti* o quasi.

3. Il fatto che lo spazio saldamente occupato da una civiltà sia racchiuso tra frontiere immobili, non esclude la permeabilità di queste frontiere ai beni culturali che di continuo le attraversano in tutti i sensi.

Ogni civiltà esporta e importa beni culturali, che si tratti di una particolare tecnica di fusione, della bussola, della polvere da sparo, di un modo per temperare l'acciaio, di un sistema filosofico intero o frammentario, di un culto, di una religione, o di quella canzone sul Marlborough che, a partire nel Settecento fece il giro di tutta l'Europa: Goethe la udì nelle vie di Verona nel 1786.

Il sociologo Gilberto Freyre si è provato a mettere insieme un elenco di tutto ciò che il suo paese, il Brasile, nel corso degli ultimi decenni del Settecento e dei primi cinque o sei decenni del secolo XIX ha ricevuto dall'Europa: la birra scura di Amburgo, il cottage inglese, la macchina a vapore (un battello a vapore circola nella baia di San Salvador fin dal 1819), il completo estivo da uomo in tela bianca, i denti artificiali, il gas illuminante, e, prima di

tutte, in ordine cronologico, le società segrete, in particolare la massoneria, la cui funzione fu molto importante in tutta l'America ispano-portoghese al tempo delle lotte per l'indipendenza. Qualche decennio dopo, arrivò il sistema filosofico di Auguste Comte, il cui influsso fu così importante, che ancora oggi se ne ritrovano alcune tracce.

Il passaggio di tutti questi beni culturali – un esempio scelto tra mille – dimostra che nessuna frontiera culturale è chiusa e impermeabile.

Verità di un passato prossimo e remoto: i beni culturali arrivavano un tempo con il contagocce, ritardati dalla lentezza dei viaggi. Se vogliamo credere agli storici, alcune mode cinesi dell'epoca dei T'ang (secolo VII d. C.) avrebbero viaggiato tanto lentamente, da giungere soltanto nel secolo XV nell'isola di Cipro alla brillante corte dei Lusignano; di qui si diffusero poi con la rapidità dei vivaci traffici mediterranei, giungendo fino in Francia, alla corte un po' folle di Carlo VI, dove furoreggiarono le acconciature femminili che incorniciavano il capo con un pesante rotolo di capelli (*atours*), i copricapi femminili a forma di lungo cono, o di sella (*benin*), i calzati a punta (*à la polaine*), eredità di un mondo da tempo scomparso. Così la luce di stelle spente da secoli giunge ancora a noi.

Oggi, la diffusione dei beni culturali ha subito una tremenda accelerazione. Presto non rimarrà un solo angolo nel mondo, « incontaminato » dalla civiltà industriale partita dall'Europa. Nel Borneo del nord (che, con il vicino Sarawak, è soggetto all'autorità britannica) vi sono alto-parlanti che trasmettono emissioni di radio lontane: Cina comunista, Indonesia. Ora, anche se gli ascoltatori non capiscono assolutamente niente, i ritmi musicali ascoltati hanno alterato danze e musiche tradizionali. Che dire poi dell'influsso del cinema, e specialmente del cinema americano ed europeo, sui gusti e sui costumi stessi di paesi estremamente lontani?

Nessun esempio però, può rivaleggiare con la storia narrata dall'antropologa americana Margaret Mead, in un piccolo volume. Nella sua giovinezza questa studiosa aveva compiuto un'inchiesta in un'isola del Pacifico, dove, per alcuni mesi, divise la vita di una popolazione primi-

tiva. In seguito, la guerra, con i contatti aberranti che ha provocato, inserì quegli isolani in un nuovo tipo di esistenza, che per la prima volta li lega alla vita del mondo. Margaret Mead è ritornata sul posto dopo questi avvenimenti e ha riscritto il suo volumetto affiancando per un confronto le fotografie degli stessi uomini prese a distanza di vent'anni e raccontando con emozione questa straordinaria avventura.

Così possiamo intuire di nuovo il dialogo fra la civiltà e le civiltà, che seguiremo da un capo all'altro di questo libro. Questa *diffusione*, sempre più rapida farà saltare le frontiere fra le varie civiltà, spezzando le rigide linee lungo le quali si è svolta fino ad oggi la storia del mondo. Molti lo credono e se ne rallegrano o se ne rattristano. Teniamo presente tuttavia che le civiltà, per quanto impazienti siano di far propri i beni della vita « moderna », non sono disposte ad assimilare tutto indistintamente. Al contrario (e ritorneremo su questo punto), capita a volte che esse si ostinino nel *rifiuto di accogliere* determinati beni; il che spiega oggi come ieri, la loro possibilità di conservare un'originalità che tutto sembra minacciare.

Le civiltà come società.

Non esistono civiltà senza società che le nutrano, le animino con le loro tensioni e i loro progressi.

Di qui, il primo problema che non possiamo fare a meno di affrontare: era proprio necessario creare la parola civiltà e promuoverla poi sul piano scientifico, se essa è soltanto il sinonimo di società? Arnold Toynbee, ad esempio, usa sempre il termine *society* in luogo di *civilization*; Marcel Mauss giudica « la nozione "civiltà" certamente meno chiara di quella "società" che essa presuppone ».

1. La società non può mai venire astratta dalla civiltà, e viceversa: le due nozioni si riferiscono alla stessa realtà.

Lévi-Strauss, afferma addirittura che queste due parole « non corrispondono a due realtà distinte, ma a due punti

prospettici complementari sulla medesima realtà, che si trova descritta adeguatamente sia da un termine, sia dall'altro, a seconda del punto di vista adottato ».

La nozione di società implica un contenuto estremamente ricco, come pure quella di civiltà, che così spesso combacia con l'altra. Così, la civiltà occidentale in cui viviamo dipende dalla « società industriale » che la anima. Sarebbe facile descriverla descrivendo questa società, con i suoi gruppi, le sue tensioni, i suoi valori morali e intellettuali, i suoi ideali, le sue costanti, i suoi gusti, ecc.; in una parola, descrivendo gli uomini, portatori di questa civiltà e che la trasmetteranno a loro volta.

Quando la società sottostante si agita o si trasforma, anche la civiltà si trasforma e si agita. Questa è la conclusione cui giunge Lucien Goldmann nel suo bel lavoro *Le dieu caché* (1955), dedicato alla Francia del « Gran secolo ». Ogni civiltà, spiega in ultima analisi l'autore, trae luce dalla visione del mondo che adotta e fa propria. Ma la visione del mondo non è che la descrizione, la conseguenza delle tensioni sociali predominanti. La civiltà, non sarebbe che uno specchio o meglio un apparecchio che registra tali tensioni e tali sforzi.

Ai tempi del giansenismo, di Racine, di Pascal, dell'abate di Saint-Cyran e dell'abate Barcos – le cui lettere, ritrovate da Goldmann, offrono tanto interesse –, in quel momento appassionato del destino francese, affrontato nel *Dieu caché*, la visione tragica del mondo che prevale va ascritta a merito dell'alta borghesia parlamentare, in lotta con la monarchia da cui era stata delusa.

Il suo tragico destino, la coscienza che essa ne ha, e il suo prestigio intellettuale imposero al gran secolo una visione dominante: la sua.

Con spirito ben diverso, un'identificazione di civiltà e società presiede anche le tesi di Lévi-Strauss sulla differenza tra società primitive e società moderne, o, se si vuole, tra cultura e civiltà, secondo la distinzione in uso fra gli antropologi.

Alle culture corrispondono società « generatrici di scarso disordine (i fisici parlerebbero di entropia), che hanno la tendenza a conservarsi indefinitamente nel loro stato

iniziale; il che spiega fra l'altro perché esse ci appaiano senza storia e senza sviluppo. Le nostre società invece (corrispondenti alle civiltà moderne)... utilizzano per il loro funzionamento una differenza di potenziale, attuata da diverse forme di gerarchia sociale. Tali società hanno finito col realizzare al loro interno uno squilibrio sociale utilizzato da esse per produrre al tempo stesso molto più ordine (le società basate sul macchinismo), e molto più disordine, molto meno entropia, proprio sul piano dei rapporti umani».

Insomma, le culture primitive sarebbero il frutto di società egualitarie, nel cui seno i rapporti fra i gruppi sono regolati una volta per sempre e si ripetono immutati; le civiltà, invece, si fonderebbero su società organizzate gerarchicamente, con profonde differenze tra i gruppi, e quindi con mutevoli tensioni, conflitti sociali, lotte politiche e una perpetua evoluzione.

2. Di tali differenze fra «culture» e «civiltà» il segno distintivo più evidente è probabilmente la presenza o l'assenza delle città e delle società urbane.

La città si sviluppa e si espande allo stadio delle civiltà, mentre è appena abbozzata al livello delle culture. Tra un estremo e l'altro esiste naturalmente tutta una serie di gradi intermedi di sviluppo: oggi l'Africa nera si presenta come un gruppo di società tradizionali e di culture impegnate nel difficile e spesso tormentoso processo di creazione di una nuova civiltà e di un moderno urbanesimo. Le sue città, attente a tutto ciò che proviene dall'esterno, a ciò che sbocca sulla vita unitaria del mondo, costituiscono delle isole nell'ambiente ristagnante del loro retroterra, pur precorrendo la società e la civiltà del futuro.

Ma anche le civiltà e le società più evolute presuppongono, all'interno dei loro stessi confini, la presenza di culture, di società elementari: il dialogo ancora oggi tanto importante fra la città e le campagne ne è un esempio. In ogni società lo sviluppo non raggiunge mai allo stesso modo tutte le regioni, tutti gli strati della popolazione. Sopravvivono numerose zone di sottosviluppo (regioni montagnose o troppo povere o lontane dalle vie di comunica-

zione), vere e proprie società primitive o «culture» nel cuore di una civiltà.

Il maggior successo del mondo occidentale è stato certamente l'inserimento delle sue campagne e delle «culture» agricole nella sfera della civiltà urbana. Nel mondo islamico il dualismo città-campagna è più netto, le città si sono formate più rapidamente e più precocemente che in Europa, mentre le campagne sono rimaste più primitive, con vaste zone di nomadismo. Una soluzione di continuità, questa, ch'è di regola in Estremo Oriente, dove le culture sono rimaste quasi del tutto isolate e vivono una vita propria, ripiegate su se stesse, cosicché le città più splendide si trovano separate tra loro da vasti spazi rurali a economia quasi chiusa, a volte addirittura selvaggia.

3. Data la stretta relazione fra civiltà e società, è opportuno comportarsi da sociologi ogni qual volta si affronti la storia di lunga durata delle civiltà.

Tuttavia uno storico dovrà guardarsi dal confondere i due concetti di società e civiltà.

Nel prossimo capitolo spiegheremo in che cosa consista — a parer nostro — questa differenza: nell'arco del tempo una civiltà abbraccia spazi cronologici assai più vasti di una data realtà sociale. Essa cambia molto più lentamente delle società che nutre e porta in sé. Ma non è ancora venuto il momento di discutere questa prospettiva della storia. Ogni cosa a suo tempo.

Le civiltà come economie.

Ogni società, ogni civiltà dipende da una serie di dati economici, tecnologici, biologici, e demografici. Le condizioni materiali e biologiche pesano molto gravemente sul destino delle civiltà. L'aumento o la diminuzione della popolazione, la buona o cattiva salute fisica, lo sviluppo o la crisi dell'economia e della tecnica si ripercuotono sull'edificio culturale e sociale. L'economia politica nel suo più largo significato è lo studio di tutti questi immensi problemi.

1. Importanza del numero: per lunghi secoli l'uomo è stato il solo strumento e il solo motore a disposizione dell'uomo, il solo artefice, poi, della civiltà materiale che ha costruito con la sola forza delle sue mani e delle sue braccia.

In linea di massima e in effetti, ogni fenomeno di espansione demografica ha favorito lo sviluppo delle civiltà: questo accadde in Europa nei secoli XIII, XVI, XVIII, XIX e XX.

Altrettanto regolarmente, la sovrabbondanza d'uomini, inizialmente vantaggiosa, diventa un elemento negativo, quando lo sviluppo demografico proceda più rapidamente di quello economico: è quello che probabilmente avvenne in Europa verso la fine del Cinquecento e avviene oggi ancora nella maggior parte dei paesi sottosviluppati. Di qui, nel passato, le carestie, la deteriorazione del salario reale, le rivolte popolari, i tetri periodi di recessione; fino a quando le epidemie, aggiungendosi alla fame, non finivano col diradare le file troppo strette degli uomini. A queste catastrofi biologiche – ad esempio quella della seconda metà del Trecento in Europa, peste nera e le altre successive epidemie, oppure quella che si delinea nel secolo XVII – i sopravvissuti vivono per qualche tempo abbastanza a loro agio e l'espansione riprende, accelera sino alla successiva frenata.

Soltanto l'industrializzazione, dalla fine del secolo XVIII in poi, sembra essere riuscita a rompere questo circolo vizioso e a ridare all'uomo, anche quando sia numericamente sovrabbondante, il suo valore e la possibilità di vivere e di lavorare. Ce lo dimostra la storia d'Europa: il sempre maggior valore dell'uomo, e pertanto la necessità di economizzare il suo impiego, hanno permesso la nascita delle macchine e dei motori. L'antichità greco-romana, pur così intelligente, non ha posseduto macchine al livello della sua intelligenza. In effetti, non cercò di averle: aveva il torto di possedere schiavi. Anche la Cina classica, formatasi ben prima del secolo XIII, per quanto fosse a un livello intellettuale tanto avanzato, particolarmente nel campo della tecnica, ebbe a propria disposizione, per

sua disgrazia, troppi uomini. L'uomo non costava e compiva quindi tutte le attività di un'economia che praticamente ignorava persino gli animali domestici. Per questa ragione la Cina, tanto a lungo all'avanguardia nel campo scientifico, non seppe oltrepassare le soglie della scienza moderna e dovette lasciarne il privilegio, l'onore e il vantaggio all'Europa.

2. Incidenza delle fluttuazioni economiche: la vita economica continua a oscillare in fluttuazioni di lunga o di breve durata.

Nel corso degli anni si succedono dunque periodi di bello e brutto tempo economico, ed ogni volta società e civiltà ne risentono gli effetti, soprattutto quando si tratta di movimenti di lunga durata. Il pessimismo e l'inquietudine che caratterizzarono la fine del Quattrocento, quell'«autunno del Medioevo» che ha tanto appassionato Johan Huizinga, corrispondono a una netta recessione dell'economia occidentale, così come più tardi il romanticismo europeo coinciderà con una recessione economica di lunga durata: dal 1817 al 1852. L'espansione economica della seconda metà del Settecento (a partire dal 1733), pur avendo conosciuto qualche momento di stasi (ad esempio alla vigilia della Rivoluzione), seguì nel complesso un attivo ritmo di accelerazione, che ci porta a situare l'espansione intellettuale del «secolo dei lumi» nel suo contesto di benessere, di vivaci attività commerciali, di sviluppo industriale e demografico.

3. Qualunque sia il senso della fluttuazione, la vita economica è quasi sempre creatrice di *surplus*.

Il dispendio, lo sciupo del *surplus* sono stati condizioni indispensabili del lusso e di certe forme d'arte nelle civiltà. In una certa opera di architettura, di scultura, di pittura noi, oggi, ammiriamo, spesso senza saperlo, anche l'orgoglio sicuro di una città, la follia vanitosa di un principe o la ricchezza troppo recente di un mercante-banchiere. In Europa, a partire dal Cinquecento – ma senza dubbio da prima – la civiltà, al suo stadio supremo, avanza sotto il segno del denaro e del capitalismo.

La civiltà è così funzione di una certa *ridistribuzione* del denaro. Le civiltà assumono una diversa fisionomia al loro vertice e poi nella loro massa, a seconda del modo di ridistribuzione loro peculiare, a seconda di meccanismi sociali ed economici che prelevano sulla circolazione del denaro la parte destinata al lusso, all'arte, alla cultura. Nel Seicento, nel periodo di gravissime difficoltà economiche che caratterizzarono il regno di Luigi XIV, il mecenatismo fu praticato quasi esclusivamente dalla corte, e in questa cerchia ristretta venne a concentrarsi tutta la vita letteraria ed artistica del tempo. Ma la prosperità economica del Settecento permise anche all'aristocrazia e alla borghesia di prendere parte attiva – a fianco della monarchia – alla diffusione della cultura, della scienza, della filosofia.

Tuttavia, in quel tempo il lusso era ancora privilegio di una minoranza sociale, cui non partecipava la civiltà sottostante, quella della povera vita quotidiana. Ora, proprio questa base di una civiltà è in generale rivelatrice della sua natura più autentica. Che cosa è la libertà, che cosa è la cultura individuale, quando il minimo vitale è ancora fuori portata? Da questo punto di vista, l'Ottocento, questo secolo tanto spesso messo sotto accusa, il secolo dei nuovi ricchi, dei « borghesi conquistatori », il noioso secolo XIX preannuncia, se ancora non realizza, un nuovo destino per le civiltà e per gli uomini. Mentre aumenta considerevolmente il loro numero, essi sono chiamati in masse sempre più vaste a partecipare ad una certa *civiltà collettiva*. Certo il prezzo di una tale trasformazione (incosciente, non c'è nemmeno bisogno di dirlo) fu socialmente altissimo. Ma in cambio, la contropartita fu di grande importanza. Lo sviluppo dell'insegnamento, l'accesso alla cultura e alle università, la promozione sociale sono le conquiste, ricche di conseguenze, di un secolo già ricco come l'Ottocento.

Il grosso problema di oggi e di domani è la creazione di una civiltà che sia contemporaneamente di qualità e di massa; terribilmente costosa e impensabile senza la produzione di un importante *surplus* posto a disposizione della società, impensabile anche senza larghi margini di tem-

po libero, che solo il macchinismo industriale potrà senza dubbio mettere presto a nostra disposizione. Nei paesi industriali questo avvenire è già in vista, realizzabile entro uno spazio di tempo più o meno ampio. Il problema si complica, però, su scala mondiale.

In effetti, le ineguaglianze dell'accesso alla civiltà create dalla vita economica fra le varie classi sociali esistono anche fra i vari paesi del mondo. Una gran parte del mondo costituisce oggi quello che un brillante saggista ha definito « il proletariato esterno », quello che nel linguaggio corrente viene chiamato il Terzo mondo: un'enorme massa di uomini per i quali l'accesso al minimo vitale si pone prima dell'accesso alla civiltà – spesso ignota loro – del loro proprio paese. O l'umanità si metterà al lavoro per colmare questi giganteschi dislivelli, oppure *la* e *le* civiltà correranno il rischio di scomparire.

Le civiltà come mentalità collettive.

Dopo la geografia, la sociologia e l'economia, ci attende il confronto con la psicologia. Con quest'unica differenza: che la psicologia collettiva non è una scienza tanto sicura di sé e tanto ricca di risultati quanto le altre scienze umane fin qui esaminate. Raramente si è finora avventurata sulle vie della storia.

1. Psiche collettiva, presa di coscienza, mentalità o attrezzatura mentale: è difficile scegliere fra questi termini proposti a titolo di questo paragrafo. Proprio tale incertezza linguistica è segno dell'imaturità della psicologia collettiva come scienza.

Psiche (« psychisme ») è il termine preferito da uno storico, grande specialista in questo campo: Alphonse Dupront. *Presa di coscienza* non corrisponde che a un momento nel corso di un'evoluzione: per lo più al punto conclusivo. Lucien Febvre, dal canto suo, nel suo studio sulla religione di Rabelais, preferì parlare di *attrezzatura mentale* (« outillage mental »).

Ma le parole non hanno grande importanza: non da lo-

ro dipende il problema. In ogni età una certa rappresentazione del mondo e delle cose, una mentalità collettiva e predominante, anima e permea l'intera massa della società. Questa mentalità, che ispira gli atteggiamenti, orienta le scelte, rafforza i pregiudizi, indirizza i movimenti della società, è un fenomeno peculiare di civiltà. Più che la risultante degli eventi e delle circostanze storiche e sociali di un certo periodo, la mentalità è il frutto di lontane eredità, di credenze, di paure, di inquietudini antiche, spesso inconse, quasi il frutto di un'immensa contaminazione i cui germi si sono perduti nel corso del tempo, sono stati trasmessi attraverso generazioni e generazioni di uomini. Le reazioni di una società di fronte agli avvenimenti del momento, alle pressioni che essi esercitano, alle decisioni che impongono, obbediscono più che alla logica e all'interesse egoistico, al comandamento inespresso e sovente inesprimibile che scaturisce dall'inconscio collettivo.

Questi valori fondamentali, queste strutture psicologiche sono decisamente quello che le civiltà hanno di meno facilmente comunicabile tra loro, quello che le distingue e le isola maggiormente. E tali mentalità sono anche assai poco sensibili al lavoro del tempo; il loro mutare è lento e questo mutare richiede sempre lunghi periodi di incubazione, anch'essi inconsci.

2. Da questo punto di vista, la religione è l'elemento più forte nel cuore delle civiltà: è contemporaneamente il loro passato e il loro presente.

Questo è valido, sia detto innanzi tutto, per le civiltà non-europee; in India, ad esempio, ogni azione trae la propria forma e la propria giustificazione, non dalla nazionalità, ma dalla vita religiosa. Lo avevano già osservato con stupore i Greci, se dobbiamo credere all'aneddoto narrato da Eusebio, vescovo di Cesarea (265-340): « Il musicista Aristoxane racconta questa storia a proposito degli Indiani: uno di loro incontrò Socrate ad Atene e gli chiese di dargli una definizione della sua filosofia. "Uno studio delle realtà umane", rispose Socrate. Al che l'indiano scoppiò a ridere: "Come può un uomo studiare le realtà umane, quando ignora le realtà divine?" » Dell'in-

capacità umana di comprendere l'immenso mistero e l'unicità del sovrannaturale, un filosofo indiano contemporaneo, Siniti Kunar Chatterji, dà questa efficace immagine: « Siamo simili a ciechi, che, tastando le varie parti del corpo di un elefante, sono convinti di toccare chi una colonna, chi un serpente, chi una sostanza dura, chi un muro, chi una spazzola a manico flessibile, a seconda che tocchino la zampa, la proboscide, le zanne, il corpo o la coda ».

Di fronte a una così profonda umiltà religiosa, l'Occidente sembra dimentico delle proprie fonti cristiane. Tuttavia, più che di una rottura che il razionalismo avrebbe operato tra la sfera religiosa e quella culturale, ci pare più esatto parlare di coesistenza tra laicismo, scienza e religione, o meglio ancora di dialogo, di volta in volta drammatico o fiducioso, non mai interrotto. Il cristianesimo è una realtà essenziale della vita dell'Occidente, tale da condizionare gli stessi atei, senza che spesso se ne rendano conto o lo riconoscano. Le norme morali, l'atteggiamento davanti alla vita e alla morte, la concezione del lavoro, del valore etico dell'attività, della funzione della donna e del bambino, sono tutte forme del nostro comportamento che apparentemente non hanno nulla a che vedere con il sentimento cristiano, e tuttavia da esso derivano.

Vero è, tuttavia, che la tendenza fondamentale della civiltà occidentale – da quando si sviluppò il pensiero greco – fu sempre rappresentata dal razionalismo, quindi dal progressivo distacco dalla vita religiosa. Ma proprio in ciò consiste la sua singolarità, su cui dovremo ritornare. Eccettuati, infatti, alcuni esempi eccezionali – certi sofisti cinesi, qualche filosofo arabo del secolo XII – il distacco dalla religione non si manifestò mai in modo così netto nella storia del mondo non-occidentale. Le civiltà furono quasi sempre invase, sommerse dal fattore religioso, sovrannaturale, magico; la loro vita si è sempre svolta in questo ambito; di qui hanno tratto le ragioni più imperiose della loro particolare forma psicologica. Avremo occasione di ritornare più volte su questo punto.

Capitolo terzo

LE CIVILTÀ COME CONTINUITÀ

In un dibattito già complicato e che essa complicherà ulteriormente, dobbiamo ora dare la parola alla storia, con i suoi metodi, le sue spiegazioni essenziali. In effetti non esiste oggi una civiltà che sia comprensibile senza la conoscenza del cammino da essa percorso, dei suoi più antichi valori, delle esperienze compiute. Una civiltà è sempre un passato, un certo passato ancora vivo.

La storia di una civiltà, dunque, è la ricerca, fra le coordinate del passato, di quelle che rimangono ancora valide. Non si tratta di raccontare tutto ciò che si può sapere a proposito della civiltà greca o del Medioevo cinese, ma tutto ciò che, della vita di un tempo, resta efficace ancora oggi, nell'Europa occidentale o nella Cina di Mao Tse-tung, per dirla con un'immagine, isolare tutti i punti nei quali si determina un corto circuito tra presente e passato, un passato spesso lontano di decine di secoli.

Le civiltà osservate nella brevità della loro vita giorno per giorno.

Cominciamo da principio. Ogni civiltà, ieri come oggi, si rivela in primo luogo attraverso una serie di manifestazioni, facili da cogliere: un'opera teatrale, un'esposizione di pittura, il successo di un libro, una filosofia, una moda nell'abbigliamento, una scoperta scientifica, il perfezionamento di una tecnica... Sono tutti avvenimenti apparentemente indipendenti l'uno dall'altro: a prima vista non c'è alcun nesso tra la filosofia di Merleau-Ponty e l'ultima tela di Picasso.

Va anche notato che questi fatti di civiltà hanno sempre vita brevissima. Come potranno allora condurci verso quelle coordinate, antiche e insieme attuali, se ci sembra che essi si sostituiscano e si distruggano fra loro, invece di continuarsi?

1. Questi spettacoli ci appaiono infatti in perpetuo mutamento. Cambia il programma e nessuno desidera che esso tenga troppo a lungo il cartellone.

Questo variare continuo si esprime nello stesso succedersi di « epoche » letterarie, artistiche e filosofiche: sono tutti episodi chiusi in se stessi. Possiamo dire, usando il linguaggio degli economisti, che esistono *congiunture* culturali, come esistono congiunture economiche, cioè fluttuazioni più o meno lunghe, più o meno rapide, che quasi sempre si succedono contraddicendosi violentemente. Da un'« epoca » all'altra tutto cambia, o sembra cambiare, come quando a teatro un proiettore senza modificare le scene o i volti, li colora diversamente e sembra precipitarli in tutto un altro mondo.

Il Rinascimento ci fornisce il più bell'esempio di queste « epoche ». Ha i propri temi, i propri colori, le proprie preferenze e anche le proprie manie. È caratterizzata dalla passione intellettuale, dall'amore del bello, dalle discussioni libere e tolleranti, in cui il divertimento intellettuale diventa una nuova forma della gioia di vivere, e anche dalla scoperta o riscoperta dell'Antichità, alla quale si appassiona tutta l'Europa colta.

Così pure esiste una *congiuntura* romantica, grosso modo tra il 1800 e il 1850, benché ci sia stato naturalmente un preromanticismo e un tardo romanticismo; essa impresse il proprio marchio sulla sensibilità, sulle intelligenze di un'età agitata e difficile, nel melanconico periodo che seguì la rivoluzione e l'impero, caratterizzato in tutta Europa da un fenomeno di recessione economica (tra il 1817 e il 1852). Non intendiamo certo dire che questa recessione basti a spiegare l'inquietudine romantica, e tanto meno che l'abbia determinata. Non si può escludere che esistano movimenti ciclici propri della sensibilità, del modo di vivere e di pensare, indipendentemente o quasi da

ogni altro contesto... Comunque, ogni generazione ama contraddire quella che l'ha preceduta, e quella che segue la ripagherà con la stessa moneta. Vi sarebbe così un'oscillazione continua fra romanticismo (oppure barocco secondo Eugenio d'Ors) e classicismo, fra intelligenza rigorosa e sensibilità inquieta, con spettacolari cambiamenti di scena.

L'immagine che si presenta ai nostri occhi è dunque quella di un costante andirivieni: una civiltà, come un'economia ha un proprio ritmo; essa si presenta come una storia a eclissi, che si potrà scomporre in una serie di pezzi quasi estranei fra loro. Così si parla del « secolo di Luigi XIV » e del « secolo dei lumi », oppure di « civiltà del gran secolo » e di « civiltà del Settecento ». Si tratta di « civiltà di un'epoca », di « diaboliche invenzioni » afferma Joseph Chappéy, un filosofo economista, che giudica questo modo di parlare contraddittorio con il concetto stesso di civiltà, nel quale è implicito, come vedremo, l'idea di continuità. Ma lasciamo perdere per il momento questa contraddizione. Del resto, unità e diversità coesistono e si affrontano continuamente: serviamocene anche noi, allora.

2. « Svolte », avvenimenti, eroi: le congiunture, il succedersi di episodi ci aiutano a comprendere la funzione particolare di certi avvenimenti e di certi personaggi nella storia delle civiltà.

Visto da vicino, ogni episodio si scompone in una serie di atti, gesti, funzioni. In effetti, le civiltà sono formate da uomini, con i loro infiniti movimenti, le loro azioni, i loro entusiasmi, i loro « impegni », ed anche i loro voltafaccia. Tuttavia, in questa serie di atti, di opere, di biografie, è necessario operare una scelta: gli avvenimenti e gli uomini che hanno segnato una « svolta », o una nuova fase storica balzano in evidenza senza difficoltà: più importante è l'annuncio, più è necessario un segno che lo distingua.

La scoperta della gravitazione universale ad opera di Newton nel 1687, è un avvenimento di importanza, gravido, cioè, di conseguenze. La rappresentazione del *Cid*

nel 1636 o dell'*Ernani* nel 1830 furono avvenimenti incisivi.

Così, anche gli uomini emergono dalla storia nella misura in cui la loro opera preannunziò una nuova stagione o riassunse un episodio. Questo vale sia per un Joachim du Bellay (1522-66), l'autore della *Défense et illustration de la langue française*, sia per un Leibniz (1646-1716) il padre del calcolo infinitesimale, sia per un Denis Papin (1647-1714) l'inventore della macchina a vapore.

Ma i nomi che dominano veramente la storia delle civiltà sono quelli che riescono a superare una serie di congiunture, come una nave può attraversare numerose tempeste. Nei momenti di sutura fra periodi storici si levano spesso alcuni spiriti privilegiati in cui si incarnano in una sola volta parecchie generazioni: Dante (1265-1321) alla fine del Medioevo « latino », Goethe (1749-1832) alla fine della prima età moderna d'Europa; e poi Newton sulle soglie della fisica classica, oppure Albert Einstein (1879-1955) una personalità che è però resa ancor più gigantesca dalle mostruose dimensioni della nuova scienza dei nostri tempi.

A questa categoria eccezionale appartengono i fondatori dei grandi sistemi del pensiero: Socrate o Platone, Confucio, Cartesio o Karl Marx, figure dominatrici lungo un arco di parecchi secoli. Fondatori di civiltà, appena meno importanti di quegli astri di prima grandezza, sono i fondatori di religioni: Buddha, Cristo, Maometto, che brillano ancora di una vivida luce.

In poche parole, la misura secondo la quale si giudicano e si classificano per ordine di importanza, la massa confusa degli avvenimenti e quella non meno confusa degli uomini, è il tempo che essi impiegano a sparire dalla scena del mondo. Soltanto coloro cui appartiene *la durata* e che si confondono con una realtà lungamente vissuta, contano veramente nella grande storia della civiltà. Di là da una storia familiare, si ritrovano così, quasi controluce, le coordinate segrete del tempo lungo, verso il quale dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

Le civiltà nelle loro strutture.

Questo discorrere di epoche ci ha offerto soltanto immagini mutevoli, brevi apparizioni sulla scena delle civiltà. Se cerchiamo di cogliere quello che nel corso dello spettacolo quasi non varia sullo sfondo della scena, vedremo emergere altre realtà, più semplici e di maggior interesse. Alcune durano per due o tre spettacoli, altre per qualche secolo, altre ancora hanno così lunga durata da apparirci immutabili. A torto, naturalmente: anch'esse in realtà si muovono, ma lentamente, impercettibilmente.

1. Di questo tipo sono le realtà di cui si è parlato nel capitolo precedente: le costrizioni del sito geografico, le gerarchie sociali, le mentalità collettive, le necessità economiche, sono tutte forze profonde ma difficili da discernere a prima vista, specialmente per chi vive insieme con loro e le considera cose ovvie, prive di problemi. Il linguaggio odierno designa tali realtà con il termine « strutture ».

Lo stesso storico non vede apparire queste realtà nel suo racconto cronologico tradizionale, costruito su un ritmo troppo veloce. Per comprenderle, per seguirle nella loro lentissima evoluzione è necessario percorrere lunghi spazi di tempo. Allora i movimenti di superficie, di cui abbiamo fin qui parlato, gli avvenimenti e gli uomini stessi scompaiono davanti ai nostri occhi, mentre emergono davanti a noi alcune grandi realtà permanenti o semipermanenti, coscienti e incoscienti ad un tempo. Sono queste le « fondamenta » o meglio le « strutture » delle civiltà: i sentimenti religiosi, ad esempio, l'immobilità del mondo rurale, l'atteggiamento davanti alla morte, al lavoro, al piacere, alla vita familiare...

Queste realtà, queste *strutture*, sono in generale *antiche*, di lunga durata e sempre *caratteri distintivi e originali*; esse danno alle civiltà un volto particolare, una particolare natura, che non viene mutata perché ritenuta di valore insostituibile. Naturalmente, queste permanenze, queste scelte ereditarie o questi rifiuti opposti contro al-

tre civiltà sono per lo più elementi incoscienti per la grande massa degli uomini. Per riuscire a isolarli chiaramente è necessario allontanarsi, per lo meno idealmente, dalla civiltà in cui si è immersi.

Prendiamo come esempio molto semplice ma capace di attingere a strutture profonde, la posizione della donna nella società europea del secolo xx. I suoi caratteri peculiari - « naturali », per noi - ci appariranno soltanto se confrontati con la posizione della donna in altre società, ad esempio la donna musulmana, o, all'estremo opposto la donna americana degli Stati Uniti. Se vogliamo capire il perché di questa situazione sociale, dovremo risalire lontano nel passato, almeno fino al secolo xii, al tempo dell'« amor cortese », così da poter tratteggiare la storia della concezione dell'amore e della coppia in Occidente. Sarà poi necessario ricorrere a tutta una serie di altre spiegazioni: il cristianesimo, l'accesso della donna alla scuola e all'università, l'idea che l'europeo si fa dell'educazione dei figli, le condizioni economiche, livello di vita, lavoro femminile in casa e fuori, ecc.

La funzione della donna si rivela una tipica struttura di civiltà, un test, poiché in ogni civiltà è una realtà di lunga durata, capace di resistere agli urti esterni, difficile da modificare dall'oggi al domani.

2. A una civiltà ripugna in generale l'adozione di beni culturali capaci di mettere in pericolo le sue strutture profonde. Questi rifiuti, queste ostilità segrete sono relativamente rare, ma introducono sempre al cuore stesso di una civiltà.

Una civiltà prende di continuo a prestito dai propri vicini beni che verranno poi « reinterpretati » e assimilati. A prima vista ogni civiltà assomiglia a uno scalo-mercé, che riceve e spedisce di continuo i bagagli più eterogenei. Tuttavia, può avvenire che una civiltà rifiuti testardamente una particolare offerta proveniente dall'esterno. È un fenomeno rilevato da Marcel Mauss: non esiste civiltà degna di questo nome che non abbia certe ripugnanze, certi rifiuti. Ed ogni volta il rifiuto giunge al termine di una lunga serie di esitazioni e di esperienze. Meditato, deciso

con ponderazione, esso assume sempre un'estrema importanza.

Un caso tipico potrebbe essere la conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi nel 1453. Uno storico turco contemporaneo ha sostenuto che la città si era data, era stata presa dall'interno, prima dell'assalto ottomano. Per quanto esagerata, la tesi non è inesatta. In realtà la Chiesa ortodossa – e potremmo dire la civiltà bizantina – preferì all'unione con i Latini, che sola avrebbe potuto salvarla, la sottomissione ai Turchi. Ovviamente non parliamo di una « decisione » presa all'ultimo momento, di fronte all'urgere dell'avvenimento. Fu la conclusione naturale di un lungo processo durato quanto la decadenza di Bisanzio, che accentuò sempre più la ripugnanza dei Greci a un riavvicinamento con quei Latini, da cui li separava tutta una serie di divergenze teologiche.

L'unione, peraltro, era possibile. L'imperatore Michele Paleologo l'aveva accettata al concilio di Lione nel 1274. Nel 1369 l'imperatore Giovanni V aveva fatto professione di fede cattolica a Roma. Nel 1439 il concilio di Firenze mostrò nuovamente la possibilità dell'unione. I più eminenti teologi greci – Giovanni Bekkos, Demetrios Lydones, Bessarione – dispiegarono a favore dell'unione una dottrina e un talento che gli avversari non seppero poi eguagliare. Tuttavia, fra Turchi e Latini, i Greci preferirono i Turchi. « La Chiesa bizantina, gelosa della propria indipendenza, chiamò il nemico e pose nelle sue mani l'impero e la cristianità », poiché, come già nel 1385 scriveva a papa Urbano VI il patriarca di Costantinopoli, esso avrebbe lasciato alla Chiesa greca « piena libertà d'azione »: e questo fu il motivo decisivo. Fernand Grenard, lo autore da cui traiamo queste spiegazioni, aggiunge: « l'asservimento di Costantinopoli da parte di Maometto II, fu il trionfo del patriarca antiunionista ». L'Occidente, d'altronde, conosceva molto bene questi sentimenti di antipatia nei suoi confronti: « questi scismatici – scriveva Petrarca – ci hanno temuto e odiato con tutto il loro cuore ».

Un altro rifiuto formulato molto lentamente (in Francia, dove maggiore fu l'esitazione, sarà necessario quasi

un secolo), fu quello che chiuse alla Riforma l'Italia e la penisola iberica, poi la Francia, campo di battaglia a lungo contrastato fra i due modi di credere in Cristo.

Un ultimo esempio di natura non esclusivamente politica è quello offerto dal rifiuto che separa l'Occidente evoluto e l'America anglosassone – compreso il Canada – sia pure in modo non unanime, dal marxismo e dalle soluzioni totalitarie delle Repubbliche socialiste. Il no è categorico da parte dei paesi germanici e anglosassoni; molto meno netto e definitivo da parte della Francia, dell'Italia e degli stessi paesi iberici. Si tratta probabilmente di un rifiuto opposto da una civiltà a un'altra. Potremmo dire meglio che se l'Europa occidentale adottasse il comunismo, lo organizzerebbe probabilmente in modo diverso, come essa ha già fatto per il capitalismo, costituitosi in forme diverse da quelle ad esempio degli Stati Uniti.

3. Il lavoro richiesto per l'assorbimento o il rifiuto di beni culturali provenienti dall'esterno viene compiuto da una civiltà anche nei confronti di se stessa con estrema lentezza. Quasi sempre questa scelta è poco cosciente o addirittura incosciente. Grazie ad essa, però, una civiltà si trasforma a poco a poco, « dividendosi » da una parte del proprio passato. Nella massa di beni e di atteggiamenti, che il passato, con i suoi successivi sviluppi, sospinge verso una civiltà, trasmettendoglieli, essa opera lentamente una selezione, scartandone o accettandone, e con tale scelta ricompono un volto che non è mai interamente nuovo, ma non è neppure più quello di prima.

Questi rifiuti interni possono essere recisi o sfumati, duraturi o transitori. Soltanto quelli duraturi sono essenziali in questi settori, progressivamente illuminati da studi di storia psicologica, estesi all'ambito di un paese o di una civiltà. Ricordiamo così i due lavori, pionieri in questo campo, di Alberto Tenenti, dedicati al senso della morte e all'amore della vita nel Quattro e Cinquecento, il lavoro di R. Mauzi su *L'idée de bonheur en France au XVIII^e siècle*, ed il libro avvincente di Michel Foucault sulla storia della follia nell'età moderna.

In tutti e tre questi casi si tratta del lavoro compiuto

da una civiltà su se stessa, un lavoro che raramente appare in piena luce. Tutto, infatti, si svolge con un ritmo così lento che i contemporanei non vi prestano mai attenzione. Le eliminazioni – e le aggiunte complementari che spesso ne derivano – avvengono ogni volta con lentezza secolare, superando divieti, ostacoli, cicatrizzazioni difficili, spesso imperfette, sempre lunghissime. Michel Foucault, nel suo linguaggio particolare, usa l'espressione « dividersi » per definire l'atto di una civiltà che respinge determinati valori di là dalle proprie frontiere oltre i termini della propria esistenza. E spiega: « Si potrebbe fare la storia dei *limiti*, dei gesti oscuri che, in generale, appena compiuti, dimentichiamo, mediante i quali una civiltà respinge qualcosa che sarà poi per essa l'Esterno. Per tutto il corso della sua storia, il vuoto che si è così scavato, lo spazio bianco con cui si isola, la definisce non meno dei suoi valori. Questi, infatti, sono da essa accolti e conservati attraverso la continuità della propria storia; ma nella regione limite di cui ci proponiamo di parlare, essa esercita le proprie scelte essenziali, opera la "divisione" che dà l'espressione della sua positività; qui risiede lo spessore originale in cui essa si forma ». È questo un passo che merita di essere letto e riletto. Una civiltà raggiunge la propria vera personalità respingendo nell'oscurità delle terre limitrofe e già straniere tutto ciò che la disturba. La sua storia è costituita dalla decantazione secolare di una personalità collettiva presa, come ogni personalità individuale, fra un destino chiaro e cosciente e un destino oscuro e incosciente, che è la base e la ragione essenziale del primo, pur rimanendo sempre ignorato. È evidente che questi studi di psicologia retrospettiva sono stati chiaramente segnati dalle scoperte della psicanalisi.

Il libro di Michel Foucault studia un caso particolare: la separazione tra ragione e follia, tra folli e savi, ignota al Medioevo europeo, al quale il folle, come ogni miserabile, appariva più o meno misteriosamente inviato da Dio. Il desiderio di ordine sociale che caratterizzò il Seicento, condusse alla reclusione, inizialmente dura e perfino brutale, dei pazzi, considerati come relitti da eliminare dal mondo, come ne sono rigettati i delinquenti e gli oziosi.

inveterati. Con maggiore dolcezza, con un certo amore li trattò l'Ottocento che scorse in loro dei malati. Ma, nonostante la differenza tra questi due atteggiamenti, il problema centrale rimase sempre lo stesso: a partire dal secolo XVII fino ai nostri giorni l'Occidente si è « diviso » dalla pazzia, ha proscritto il suo linguaggio, ha rifiutato la sua presenza. Così, il trionfo della ragione procede insieme, in profondità, con una tempesta lunga e silenziosa, un'azione quasi incosciente, quasi ignorata che, tuttavia, è in certo qual modo sorella di questa vittoria riportata in piena luce, frutto del razionalismo e della scienza classica.

Potremmo fornire altri esempi di queste « divisioni » parziali o totali. Il libro di Alberto Tenenti segue pazientemente le fasi del processo per cui l'Occidente si è « diviso » dalla morte cristiana quale l'aveva concepita il Medioevo, e cioè come semplice passaggio della creatura dall'esilio terreno alla vera vita dell'al di là. Nel Quattrocento la morte diventa « umana », la prova suprema per l'uomo, in tutto l'orrore della decomposizione del corpo. Ma in questa nuova concezione della morte l'uomo trova la nuova concezione della vita, che riacquista il suo pregio, il suo valore umano. L'ossessione della morte scompare nel Cinquecento, che almeno ai suoi inizi è il secolo della gioia di vivere.

4. Vi sono, poi, gli urti violenti di civiltà. Il nostro ragionamento presuppone finora civiltà libere delle loro scelte, in rapporto pacifico fra loro. In realtà i rapporti violenti sono stati spesso la regola: sempre tragici, a lungo termine si sono rivelati per lo più inutili.

Alcuni successi come la romanizzazione della Gallia e di gran parte dell'Occidente si spiegano soltanto con la lunghezza dell'impresa e anche – nonostante quello che se n'è detto – con il basso livello dei popoli romanizzati, con l'ammirazione provata per il vincitore e insomma una certa connivenza. Successi del genere, però, sono rari, eccezioni che confermano la regola.

Nel corso di simili contatti violenti fra civiltà i fallimenti sono stati molto più frequenti dei successi. Se il co-

lionalismo ieri ha potuto trionfare, oggi il suo fallimento è fuori dubbio; e colonialismo significa proprio sommersione di una civiltà da parte di un'altra. I vinti cedono sempre al più forte, ma la loro sottomissione è provvisoria, quando vi sia conflitto di civiltà.

Questi lunghi periodi di coesistenza obbligata, comportano concessioni e intese, prestiti culturali importanti e spesso fruttuosi, ma non giungono mai oltre un certo limite. Il più bell'esempio di interpenetrabilità culturale ci è offerto dallo studio di Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil* (1960), in cui viene affrontata la storia degli schiavi negri, catturati nelle diverse regioni africane e proiettati nella società patriarcale e cristiana del Brasile coloniale. Pur adottando il cristianesimo, essi reagirono contro di essa. Molti fuggiaschi formarono repubbliche indipendenti, i *quilombos*, fra cui quello di Palmeira, nel retroterra di Bahia, che cedette soltanto davanti a una guerra in piena regola. Che questi uomini, spogliati di tutto, siano riusciti a conservare le antiche pratiche religiose africane e le danze rituali di possessione, fino ad amalgamare, nelle loro *candomblés* o *macumbas*, riti africani e riti cristiani, così che oggi il loro « sincretismo » è culturalmente vivo, e addirittura trionfante, non costituisce forse un esempio sorprendente? I vinti hanno ceduto, ma nel contempo sono sopravvissuti.

Storia e civiltà.

Questo vagabondare attraverso tante resistenze, cedimenti, permanenze e lente deformazioni di civiltà permette di formulare un'ultima definizione, quella che restituisce alle civiltà il loro volto particolare, unico: le civiltà sono continuità, interminabili continuità storiche.

La civiltà è dunque la più lunga delle storie di lunga durata. Verità che lo storico non conquista di primo acchito, ma solo dopo una serie di osservazioni successive, come in un'ascensione quando a poco a poco il panorama si estende.

1. Vi sono diversi tempi nella storia. Essa procede su scale, su unità di misura spesso diverse: giorno per giorno, anno per anno, decennio per decennio e perfino secolo per secolo.

Il paesaggio varierà ogni volta a seconda dell'unità di misura utilizzata. Le contraddizioni osservate fra queste realtà, fra questi tempi di lunghezza diversa alimentano la *dialettica* propria della storia.

Per semplificare, diciamo pure che lo storico lavora almeno su tre piani diversi. Il piano A è quello della storia tradizionale, del racconto consueto che passa rapidamente da un avvenimento all'altro, come il cronista di ieri o il giornalista d'oggi. Mille immagini sono in tal modo afferrate sul vivo, e compongono immediatamente una storia variopinta, ricca di peripezie come un romanzo a puntate. Tuttavia, questo tipo di storia che tende a cancellarsi appena letta, ci lascia insaziati nella nostra curiosità e incapaci di giudicare e di comprendere.

Il piano B riflette gli episodi presi in blocco: il romanticismo, la Rivoluzione francese, la rivoluzione industriale, la seconda guerra mondiale, ecc. L'unità di misura adottata è in tal caso il decennio, il ventennio, spesso il cinquantennio, in funzione di tale assieme – chiamato periodo, fase, episodio, congiuntura – si accostano gli uni agli altri e si interpretano i fatti, proponendone l'interpretazione. Questi sono, se vogliamo, avvenimenti lunghi, già sbarazzati dei loro particolari superflui.

Il piano C infine, supera anche gli avvenimenti lunghi e tiene conto soltanto dei movimenti secolari o plurisecolari: è una storia in cui ogni movimento è lento e abbraccia grandi spazi di tempo, una storia che si attraversa soltanto con gli stivali delle sette leghe. Su questo piano, la Rivoluzione francese è solo un breve istante, indubbiamente essenziale, della lunga storia del destino rivoluzionario, liberale e violento dell'Occidente; Voltaire è una semplice tappa nell'evoluzione del libero pensiero...

A questo ultimo stadio – che i sociologi, i quali hanno anch'essi le loro immagini preferite, chiamerebbero « piattaforma in profondità » – appaiono le civiltà, di là

dagli incidenti, dalle peripezie che ne hanno colorato e segnato il destino, nella loro longevità, o meglio nelle loro permanenze, nelle loro strutture, nei loro schemi quasi astratti e tuttavia essenziali.

2. Una civiltà non è dunque né una data economia, né una data società, ma quello che, attraverso una serie di economie, attraverso una serie di società, continua la propria esistenza, lasciandosi appena flettere a poco a poco.

Una civiltà viene raggiunta soltanto nel tempo lungo, nella lunga durata, afferrando il filo di una matassa che non finisce più di svolgersi; è, in fondo, tutto ciò che un gruppo di uomini ha conservato e trasmesso di generazione in generazione come il proprio bene più prezioso, attraverso una storia tumultuosa e spesso tempestosa.

In tale situazione non possiamo accettare senza discussione che la storia delle civiltà sia « tutta la storia », come diceva il grande storico spagnolo Rafael Altamira (1951) e, molto prima di lui, François Guizot (1855). Senza dubbio è tutta la storia, ma, vista in una certa prospettiva, colta nella massima estensione cronologica compatibile con una certa coesione storica ed umana. Non è la storia delle rose, per riprendere la nota immagine di Fontenelle, quantunque belle esse siano, ma la storia del giardiniere, che le rose credono immortale. Anche alle società, alle economie, ai mille incidenti della vita breve della storia le civiltà sembrano immortali.

Questa storia di lungo respiro, questa telestoria, questa navigazione d'alto mare, condotta al largo dell'oceano del tempo e non lungo le coste come un prudente cabotaggio, questo procedimento storiografico qualunque sia la definizione o l'immagine attribuitagli, ha i suoi pregi e i suoi inconvenienti. I vantaggi sono che essa obbliga a pensare, a spiegarsi in termini inconsueti, a servirsi della spiegazione storica per comprendere il proprio tempo; gli inconvenienti o i pericoli, che può cadere nelle generalizzazioni facili di una filosofia della storia, o in una storia più immaginata che capita e documentata.

Non a torto gli storici diffidano di viaggiatori troppo entusiasti, come Spengler o Toynbee. Ogni storia, spinta

fino alla spiegazione generale richiede un ritorno costante alla realtà concreta, alle cifre, alle carte, alle cronologie precise, in una parola, alla verifica dei dati.

Per comprendere cosa sia una civiltà è dunque utile rivolgersi piuttosto allo studio dei casi concreti, che a quello della grammatica delle civiltà: tutte le regole di accordo e disaccordo che abbiamo definito, saranno meglio chiarite e semplificate dagli esempi che ora presenteremo.

Parte Quinta

Nuovo e Vecchio Mondo

L'incontro di Civiltà

Nuovo e Vecchio Mondo

Giuliano Gliozzi, *Le scoperte geografiche e la coscienza europea* in N. Tranfaglia e M. Firpo, *La Storia – L'età Moderna* vol. 2, Utet, Torino 1986, pp. 81-103.

L'America 'trovata' e non scoperta (considerazione dello storico messicano Edmund O'Gorman in *The Invention of America*, Indiana University Press, 1961) perché non se ne sapeva l'esistenza e quindi fu scambiata per lungo tempo per ciò che non era e solo successivamente riconosciuta come Nuovo Mondo e cioè qualcosa di diverso da quanto sino ad allora conosciuto: ciò accade alla fine del XV secolo. Secondo O' Gorman l'Europa si sarebbe difesa dallo choc negando proprio quel carattere di assoluta novità. Gliozzi ritiene che la tesi non superi il 'vaglio storiografico', ma è interessante per indagare il significato della 'scoperta' di Colombo e dei suoi contemporanei. Certamente vi fu uno scarto tra la scoperta e 'l'assimilazione di questa scoperta da parte dell'Europa', come afferma J. H. Elliot (*Il vecchio ed il Nuovo Mondo*, Il Saggiatore, 1970) che sottolinea, tra l'altro, come il Nuovo Mondo manchi nelle memorie di Carlo V e cioè nell'atto conclusivo della vita dell'ultimo grande imperatore europeo, all'interno dei cui domini era pure compresa quella parte del Pianeta. Il nuovo Continente ed i suoi abitanti, in definitiva, sono considerati e riconosciuti solo attraverso vecchie chiavi interpretative, in continuità con le 'fonti tradizionali del sapere europeo'. Crepe pericolose si sarebbero però aperte in quella tradizione proprio a seguito della 'novità del Nuovo Mondo'.

La discussione sulla natura degli indios rimane al centro del dibattito europeo della prima metà del Cinquecento, come espressione sia di un uso di schemi concettuali tradizionali e sia della inevitabilità della presa di coscienza del Nuovo Mondo come 'mondo nuovo'. La specificità era nella loro natura giuridica: l'essere vassalli del sovrano, a sua volta legittimato dal Papa che con la *Inter cetera* autorizza la conversione degli indios ed il controllo dei loro territori. Sulla successiva lettura di quel dibattito influirà anche l'atteggiamento degli europei nel corso dell'Ottocento, di fronte al neo colonialismo e la conseguente produzione della leggenda collettiva di un 'mito del buon selvaggio' trasmessosi da Colombo sino a Rousseau, per giungere alle più moderne concezioni comunistiche. Invece nel corso del Cinquecento ad imporsi è l'idea di una società caratterizzata da ciò di cui essa era priva, rispetto alla realtà sociale europea o meglio di quella degli stati cristiani d'Europa. (di fatto favorendo, anche inconsapevolmente, la tesi della loro inferiorità, funzionale, per altro, allo spirito di conquista).

Sul giudizio espresso da Francisco López de Gómara, autore nel 1552 della *Historia general de las Indias*, sulla scoperta di Colombo quale 'cosa più importante dopo la creazione del mondo', si fonda la critica radicale di Montaigne alla categoria di 'barbarie', che, come egli afferma, ciascuno definisce come ciò che non faccia parte delle proprie usanze. Da qui la contestazione del giudizio dei suoi contemporanei, in particolare di spagnoli e portoghesi, sugli americani e sulle loro colpe. Invece la novità di quel mondo è sostanziata dalla sua natura, infinita ed ignota, tale da farne una novità 'in se'. Questo principio di stampo naturalistico della novità spiega la condizione degli americani, la loro condizione primitiva, concetto differente da quello di barbaro così come definito nell'antichità da greci e romani. Un simile approccio contrasta con le concezioni bibliocentriche; si tratta di una posizione già condivisa da Giordano Bruno ed in seguito da Bacone ed infine dai libertini seicenteschi. Il dibattito, quindi, si arricchisce grazie ad un atteggiamento critico nei confronti delle modalità con le quali si stava realizzando la colonizzazione spagnola, una critica avanzata dalle altre

successive potenze coloniali (Francia, Inghilterra ed Olanda). Il concetto di 'barbarie' si libera sempre più di connotati religiosi o politici per essere connesso all'idea di progresso e soprattutto all'altro, moderno, di civiltà. La civiltà umana viene ad essere intesa come un tutt'uno, benché situato a livelli differenti rispetto al progresso raggiunto o comunque misurabile (C. Vivanti 1962). Da qui l'Europa prende coscienza di sé nella relazione con gli altri. Non è più solo la cristianità a determinare una differenza, ma l'evoluzione della sua società: così, per Chabod, nasce l'idea moderna dell'Europa. Allo stesso tempo la straordinarietà della scoperta pone i moderni in una posizione superiore anche agli 'antichi' (le scoperte dopo la stampa e la bussola). La storia dell'umanità, grazie alla considerazione del loro livello di sviluppo culturale, si avvia verso l'affermazione dell'idea di successione di stadi di progresso. Ma per giungere a questo si è passati attraverso la demolizione della categoria di barbarie di stampo aristotelico. Ciò avviene, nella seconda parte del XVII secolo, attraverso la dissociazione tra società e stato, operata da autori come Pufendorf, Locke e Leibniz, in opposizione ad Hobbes. Si giunge a riconoscere che fosse possibile che esistessero società prive di strutture statali (atto di nascita della sociologia e della ricerca di leggi della società). Nel corso dell'illuminismo si sviluppano teorie, come quella dei quattro stadi, che distinguono modalità di vita delle società. Tutto questo non esclude l'elaborazione di nuove teorie coloniali in vista della definizione 'del ruolo attivo di civilizzazione' che dovranno svolgere le nazioni progredite europee. A questo si accompagnerà l'emergere del concetto di razza.

Quale ruolo, dunque, svolsero gli abitanti del Nuovo Mondo nei confronti dell'Europa? Solo in negativo? Secondo l'autore possiamo solo affermare che più che un modello da imitare, il Nuovo Mondo ha rappresentato un luogo nel quale l'Europa tendeva a proiettare, sia idealmente e sia praticamente, modelli sociali che erano alternativi a quelli autoctoni e che, invece, derivavano dalla propria tradizione culturale.

R. Bizzocchi, *Civiltà e barbarie* in idem, *Guida allo studio della Storia Moderna*, Editori Laterza, Bari-Roma 2002, pp. 52-60.

Innanzitutto una considerazione di carattere generale: ricchezza e potenza dell'Europa affondano le loro radici nella rivoluzione scientifica. Con essa si modifica radicalmente il modo di 'vedere il mondo' grazie alla centralità del metodo matematico di ragionamento e sperimentazione, espresso nell'opera di intellettuali come Descartes (Cartesio) e Galilei. Tra le conseguenze di un simile mutamento, che è innanzitutto culturale, vi è la critica verso forme 'più autoritarie e tradizionalmente ereditate del sapere e della religione' favorendo, in modo strumentale, una presunta superiorità connessa ad un rapporto privilegiato tra razionalità ed Occidente.

Ma è davvero così se guardiamo alle altre grandi civiltà come quella cinese, giapponese, indiana o islamica? Il dato di fatto che la civiltà europea le abbia distanziate nella 'prestazioni tecniche ed economiche' dipende da una natura antiscientifica presente in tali culture? La risposta è negativa se si guarda alla storia di quelle civiltà: la scienza cinese era all'avanguardia ben prima dell'Occidente, il Rinascimento islamico precede quello europeo, durante il Medioevo la cultura orientale era già padrona di tecniche alle quali gli storici occidentali hanno attribuito la nascita della razionalità precapitalistica (come i sistemi di contabilità e ragioneria); inoltre in Oriente il dispotismo non ha coinciso con il fanatismo religioso, come invece è ravvisabile in esperienze europee. Anche nell'Islam il fondamentalismo (passato e presente) va ben collocato; nel corso dell'età moderna e con l'avanzata dell'impero ottomano vi è una ripresa di aggressività militare simile a quella registratasi già nei secoli VII ed VIII con la prima espansione araba, ma a questa non è legato un atteggiamento intollerante almeno non in termini differenti da quello praticato, contemporaneamente, in Europa (ad esempio nei confronti degli Ebrei).

Dunque sia tra i cristiani e sia tra gli islamici convivono atteggiamenti contrastanti: quello fondamentalista e quello tollerante. Il secondo è evidente sia nella storia culturale islamica medievale e sia nell'evoluzione europea Sei e Settecentesca. Si tratta, insomma, di tendenze storiche ed in quanto tali sono riscontrabili in ciascuna delle due civiltà, come afferma lo storico orientalista britannico William Montgomery Watt (in *Cristiani e mussulmani*, 1994).

Ideologia coloniale e superiorità europea.

Il contatto con società semplici e prive di scritture rappresenta la premessa dell'affermarsi del senso di superiorità da parte degli Europei. Ad essere aggiornata è l'antica nozione di 'barbari', riferiti agli stranieri ed in quanto tali inferiori, ora significanti invece i primitivi, i selvaggi ed in sostanza gli incivili. Comunque un differente atteggiamento, etico e pratico, è registrato tra cattolici e protestanti.

Tra i primi si segnalano i difensori della natura umana degli indios (Bartolomeo de Las Casas tra tutti e poi i Gesuiti) che spingono la Chiesa cattolica a coinvolgere le popolazioni indigene in una gigantesca operazione di cristianizzazione che travalica i suoi caratteri religiosi, per estendersi ai valori morali ed intellettuali. Anche la brutalità dei 'conquistatori' non impedisce una successiva mescolanza razziale, se pure parziale e non uniformemente diffusa (il caso del Brasile è emblematico perché coinvolge anche la popolazione nera giunta dall'Africa). Si è trattato, in ogni caso, di un fenomeno di acculturazione operata nel segno di un rapporto di forze assolutamente squilibrato: il modello vincente trovava conferma della propria superiorità schiacciando gli stili di vita dei colonizzati. Una conferma è nel differente rapporto instaurato con civiltà più strutturate come quella cinese. Qui si dà vita, grazie ai Gesuiti, ad un esperimento, quello dei cosiddetti 'riti cinesi'

consistente nell'adattare le pratiche del cattolicesimo alla mentalità ed alle dottrine del confucianesimo, esperimento troncato per volontà dei vertici della gerarchia cattolica, preoccupati di cedimenti verso 'superstizioni' orientali.

Per i protestanti, invece, il discorso appare molto più esemplificato. Soprattutto per le correnti calviniste scarso è l'interesse verso l'evangelizzazione dei nuovi popoli. Un esempio è il differente atteggiamento su questo terreno tenuto da portoghesi e dagli olandesi che consente ai secondi di mantenere un rapporto fruttuoso con il Giappone, nella conservazione dell'avamposto commerciale di Nagasaki. In questo caso non vi è neanche possibilità di promiscuità alla brasiliana; non vi è posto per altri, neri o pellerossa, se pure in una scala di valori. In questo modo è possibile leggere l' 'olocausto americano', perpetrato nel corso dell'Ottocento ai danni delle tribù pellerossa del nord-America. E' il risultato dello scontro tra demoniaci e selvaggi indiani e santi e civilizzati bianchi; un atteggiamento in grado di giustificare, su un presupposto raziale, le atrocità compiute.

Comunque, pur con le su descritte differenze, la ideologia della superiorità europea si afferma incontrastata anche nel corso del secolarizzato Settecento: quella degli europei non è una civiltà, ma la sola civiltà possibile, persino nel confronto con altre culture più raffinate che si annientavano al suo contatto (ad esempio le culture dell'India o dell'Arabia). Testimonianza ne è la creazione di stereotipi che perdurano per lunghissimo tempo come quello del 'nero' oppure quello di 'orientale': il primo individua nel colore della pelle il segno di una degenerazione ed il secondo accomuna in una unica e generica definizione riferita, una pluralità solo in funzione di una opposizione binaria con l'Occidente assunto a pietra di paragone universale.

Elementi di autocritica antropologica.

La scoperta suggerisce anche atteggiamenti e riflessioni che se non andarono a sostenere il colonialismo, produssero modifiche in taluni aspetti non secondari della cultura europea. Il riferimento è all'idea del 'buon selvaggio' che nel Settecento rappresenta un riferimento 'primario per la sociologia dei climi e delle parti del mondo di Montesquieu' e, d'altra parte, della definizione di uguaglianza riscontrabile nella natura di Rousseau. Particolare è anche la riflessione promossa nel Cinquecento dal Michel de Montaigne sulla nozione di barbari (costume semplicemente diverso dal nostro) nel raffronto tra le brutalità perpetrate nel Nuovo Mondo e quelle registrate nella propria patria, la Francia, durante le crudeli guerre di religione. In definitiva si arriva a riconoscere l'esistenza di 'declinazioni e configurazioni differenti dell'umano', il che implica la relativizzazione dell'umano al quale appartiene ciascuno. Una disponibilità al relativismo culturale che è applicato anche nei confronti del fondamento stesso delle società cristiane e cioè la Bibbia. Ad aprirsi è un lento processo di critica sulla attendibilità del testo rivelato dalla portata eversiva per la cultura europea. Ben prima delle teorie di Charles Darwin si giunge a mettere in discussione l'idea della creazione dell'uomo per sostenere la tesi della poligenia e cioè dell'esistenza di differenti ceppi di popolazione umana non rivenienti esclusivamente da un unico Adamo. Ad essere messa in discussione è il principio d'autorità di una sorta di assolutismo della religione che apre all'affermazione della libertà religiosa ed al liberalismo moderno. In questa chiave le civiltà già note prima della scoperta dell'America appaiono sotto una nuova luce, tanto da essere assunte a termine di confronto esterno per esercitare una critica sulla propria cultura (come nel caso di Montesquieu e di Voltaire).

Antropologia e/o colonialismo.

La conclusione di Bizzocchi è che 'lo sguardo sul mondo esterno' ha ispirato sia l'esasperazione del proprio modello di vita e sia 'una tendenza di pensiero ben più raffinata e problematica'. Di cosa si tratta in questo secondo caso?

L'approccio antropologico ha reso più libera la cultura europea ed al tempo stesso ha reso positivo lo sguardo verso le altre. Tuttavia l'atteggiamento alla Montaigne fu sostanzialmente isolato per ragioni intrinseche proprio all'approccio antropologico del quale è sintomo e non solo per l'attitudine colonialista. L'interesse verso gli altri, infatti, è un'arma a doppio taglio. Ad esempio la teoria poligenetica settecentesca se decretava la rottura verso l'ortodossia religiosa, al tempo stesso dava argomenti ad un incipiente razzismo (fondato su una differente origine delle varie stirpi). Visto che è in Europa che si giunge a sconfiggere la superstizione e ad affermare la libertà, la tolleranza ed il progresso, tutto questo giustifica la sua vocazione illuminatrice nei confronti dell'intero Mondo. In questo modo, come sostiene l'antropologa Michèle Duchet, bisogna giungere a riconoscere che 'l'attitudine antropologica e l'attitudine colonialista ... potevano arrivare a sfiorarsi'. Inoltre se noi abbiamo compiuto simili passi non è giusto ritenere che lo debbano fare anche gli altri abbattendo oscurantismo ed integralismo? La questione posta nell'età moderna mantiene ancora sino ad oggi la sua attualità, anche in una età non più colonialista, ma ancora (se non di più) globalizzata. Con l'antropologo americano Marshall Sahlins, Bizzocchi sottolinea l'ambiguità dello 'sguardo occidentale' tendente verso il relativismo culturale e la segnalazione delle differenze che continuano a riproporre gerarchie se non a sostenere un 'poligenismo razzista'.

In definitiva è giusto imporre le conquiste della civiltà ai 'barbari', e sino a quale punto? Insomma quale uso fare oggi dell'idea di barbarie di Montaigne?

Da J. H. Elliot, *Occupare lo spazio americano* in idem, *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Einaudi editore, Torino 2017 (ed orig. 2006), pp. 44-84.

Nell'impresa di occupazione dello spazio americano, Elliot individua tre processi correlati: la presa di possesso simbolica, l'occupazione fisica del territorio con la sottomissione ed espulsione degli indigeni, il popolamento del territorio da parte dei coloni e dei loro discendenti.

Occupazione simbolica. La Bolla papale *Inter Cetera* (1493) individua le aree extra europee del Mondo concesse dal Papa Alessandro VI alle corone di Castiglia e di Portogallo. Coerenti sono i comportamenti dei conquistadores al momento dell'arrivo nelle nuove terre e dei rituali di appropriazione. Più problematico è un simile atto da parte degli anglicani inglesi: in questo caso non vi era la 'copertura' di legittimazione papale e, dunque, il diritto doveva essere riconosciuto e rispettato dalle altre potenze. La condizione dei singoli territori in base alla presenza di indigeni determinano, comunque, una differenza in un Nord meno abitato del Centro e Sud). Un modo di ratificare il possesso era ribattezzarlo ed in questa pratica a risultare prevalente è l'imperialismo cristiano (affidarsi ai nomi dei santi è la pratica più diffusa). I nuovi nomi vengono subito registrati nelle mappe elaborate dai conquistatori: la cartografia rappresenta un altro strumento di occupazione simbolica attraverso il contemporaneo 'sradicamento dei nomi indigeni e l'affermazione dei diritti nazionali sul territorio americano contro i rivali europei". [p. 51]

Occupazione fisica. Vi è comunque uno scarto tra cartografia e realtà. Sia inglesi e sia spagnoli ritengono decisivo ricostruire 'la società civile europea' in un ambiente ad essa estraneo (società fondata su famiglia patriarcale, proprietà e ordine sociale più vicino possibile a quello divino). Ovviamente si scontrarono con quelli che Elliot definisce come 'effetti dispersivi dello spazio ' il cui effetto, determinato dalla 'combinazione delle tradizioni della madrepatria con le circostanze locali, fu quello di dare luogo alla produzione di società 'americane', sebbene riconoscibili come europee. La presenza di metalli preziosi conduce gli spagnoli a perpetrare anche nel nuovo contesto la logica medioevale della Reconquista (ricchezza come bottino e dominio). Non era interessante la terra, ma il controllo sui nuovi vassalli. Il modello mediterraneo di insediamento fu quello esportato dagli spagnoli, con la centralità assegnata alle città (aspetto che li differenzia dagli inglesi). Dunque nei nuovi possedimenti fu ricostruita una civiltà urbana e la città divenne il centro del dominio spagnolo per essere la cornice della vita familiare e per svolgere le principali funzioni di distribuzione, colonizzazione e controllo della terra.

L'*encomienda* era, nella grande parte dell'America spagnola, lo strumento per dare ai conquistatori la loro quota di bottino; le sue caratteristiche, in una fase iniziale, erano per gli indios l'obbligo di fornire lavoro a chi li deteneva e per questi ultimi di istruirli alla fede cristiana. La corona trasforma ben presto le prestazioni in tributi, per arginare le brutalità compiute nei confronti degli indios e di fronte al declino demografico di questi ultimi. In tal modo si impediva, inoltre, la nascita nel Nuovo Mondo di una aristocrazia di tipo feudale e per tale motivo l'*encomienda* non diventerà mai automaticamente trasmissibile all'interno della famiglia, ma alla morte del detentore essa tornava alla Corona. Essa, comunque, era una assegnazione di indios e non di terra e gli *encomenderos* erano di fatto obbligati a vivere in città, anche se tra loro vi furono coloro che acquistarono terra e divennero grandi proprietari terrieri. E' in questo modo che si viene a costituire il secondo pilastro della società coloniale spagnola, accanto alla città, e cioè l'*hacienda* ovvero la proprietà rurale. La loro dimensione varia da zona a zona, ma caratteristica comune è la centralità della città: quasi la metà degli *encomenderos* della Nuova Spagna vivevano in Città del Messico e gli altri in città di nuova edificazione. Così nel 1580 nelle indie spagnole si contano 224 città a fronte di una popolazione ispanica di circa 150.000 unità; nel 1630 il numero delle città sale a 331 e la fondazione di nuovi centri abitati prosegue ancora nel corso del XVIII secolo.

Nell'America inglese conoscevano bene il modello spagnolo, ma vi erano differenze importanti tra i due mondi. Gli indiani non fornivano lavoro e/o tributi grazie ai quali sostenere un sistema di *encomienda*, molto più attrattiva era, invece, l'occupazione della terra dopo aver scacciato i nativi. Dunque la società coloniale della Virginia si caratterizza per la dispersione della sua popolazione, del resto favorita dalla diffusione tra i coloni delle grandi piantagioni. I grandi proprietari vivono nelle loro tenute e non nelle città. Invece negli insediamenti inglesi posti più a nord il paesaggio si presenterà in modo differente: nel corso del XVII secolo a svilupparsi saranno piccole città e villaggi contigui. Nel 1700 nel New England si contano fra le 120 e le 140 cittadine, certo differenti per dimensione da quelle spagnole. Il modello più diffuso è quello delle *towships* consistenti in lotti di terra concessi ad un gruppo di coloni con al centro un villaggio, con la chiesa che diventa anche il luogo di incontro delle assemblee degli abitanti. Come nei centri abitati spagnoli vi sono terre di proprietà comune e ad una famiglia è assegnato un lotto per la casa ed un appezzamento di terreno esterno al centro abitato. Ma la diffusione del modello di *towships* impedisce qui la formazione di grandi proprietari terrieri a differenza di ciò che accade non solo nell'America spagnola, ma anche della vicina Virginia. Alla fine del Seicento, comunque, oltre a piccoli centri abitati anche nell'America della Nuova Inghilterra si contano città come Boston, Newport, Filadelfia, Charles Town e New York (città in verità fondata dagli olandesi con il nome di Nuova Amsterdam). Ancora differente è l'insediamento nella Middle Colonies, interessate da esperimenti religiosi come quello di fine Seicento della Pennsylvania, dove con maggiore difficoltà si raggiunse la necessaria stabilità e coesione delle società della Virginia o del New England. Gli interessi familiari qui prevalgono su quelli comunitari e ciò favorisce lo sviluppo di una economia di mercato molto più competitiva. La situazione di queste ultime colonie si stabilizza con l'arrivo, nel XVIII secolo, dei nuovi immigrati non più solo inglesi, ma scozzesi, irlandesi e continentali. Ciò che, comunque, caratterizza l'America inglese rispetto a quella spagnola, è che essa rimane essenzialmente una società rurale. Differente è anche il rapporto con ciò che circonda i luoghi abitati e coltivati: nell'America inglese l'immagine prevalente è, non a caso, la natura selvaggia. La dispersione degli insediamenti costringe i coloni ad entrare in relazione con i nativi e quindi, una volta cresciuti di numero, a sottrarre loro la terra. In questo ambiente predominano i recinti ed i confini tendenti ad escludere. Nel caso spagnolo, invece, il controllo del territorio è pieno e, dunque, l'intento prevalente è quello di inglobare i popoli nativi in un mondo 'già proclamato loro'.

Popolare il territorio. In entrambe i campi il popolamento del territorio del nuovo mondo è sostenuto dal flusso continuo di immigrati, anche se il tasso di mortalità tra i primi che arrivano era stato molto alto, a causa delle malattie e non delle 'freccie indiane'. Sia i castigliani sia gli inglesi erano già abituati a muoversi alla ricerca di nuove opportunità: i primi verso il sud della Spagna ed i secondi verso l'Irlanda. Una prima differenza è che la emigrazione spagnola è posta da subito sotto controllo da parte della *Casa de Contracion* (fondata a Siviglia nel 1503). Essa era impedita agli stranieri, anche se questa ultima condizione era molto vaga. Comunque ad ebrei, mori, zingari ed eretici si impediva di partire. Se nel primo periodo i controlli erano meno stringenti, questo atteggiamento si modificò dopo la metà del Cinquecento (nel 1552 si decreta che gli immigrati dovessero dimostrare la 'limpieza de sangre'). La Corona inglese degli Stuart dimostrò minore capacità e volontà di controllo, mentre in Spagna è un dilagante contrabbando a favorire una emigrazione clandestina (nonostante gli sforzi a ristabilire, ad esempio, un equilibrio tra i sessi). Comunque, ogni sforzo per regolare il flusso migratorio era superato dalle esigenze poste dalla legge della domanda e dell'offerta.

L'attraversamento era oneroso (circa 20 o più ducati negli anni Ottanta del Cinquecento) ed i meno abbienti dovevano vendere tutto ciò che possedevano o affidarsi alle rimesse dei parenti; una l'alternativa era costituita dal farsi assumere come servitori di passeggeri facoltosi. Nel XVI secolo si calcolano tra i 200.000 ed i 250.000 emigrati, con una media di 2.000/2.500 l'anno. La destinazione

era ripartita tra Perù (36%), Nuova Spagna (33%) mentre verso Nuova Granada (9%), America centrale (8%), Cuba (5%) e Cile (4%) si dirigono meno spagnoli. In un primo tempo erano in netta maggioranza uomini, mentre nel XVII secolo il 60% sono in famiglia che, insieme alle reti clientelari, hanno un ruolo centrale nella colonizzazione dell'America spagnola.

Più forte fu la spinta all'emigrazione dalla Inghilterra, per le minori restrizioni regie oltre che per la minore presenza di uomini dall'altra parte dell'oceano. In verità agli inizi del XVII secolo era più conveniente ed offriva maggiori opportunità l'emigrazione verso l'Irlanda. Da qui l'attività di pubblicizzazione a favore del Nuovo Mondo favorita dai proprietari terrieri delle colonie. La religione svolse un ruolo decisivo in particolare proprio per la colonizzazione dell'America inglese, mentre in quella spagnola la cristianizzazione è affidata agli ordini religiosi. Era il rifugio per i cattolici (in Virginia e Maryland) oppure dei puritani che popolano il New England. I costi della traversata erano simili a quelli sostenuti dagli spagnoli. Però dal 1628 si sviluppa il sistema dello *headright*: ad ogni colono venivano offerti 100 acri di terra più altri 100 per ogni persona che andava con lui. In verità, però, lo strumento più diffuso fu il contratto di servitù (l' *indentured service*): chi emigrava firmava un contratto di servitù per quattro o cinque anni, anche molto vincolante e certamente molto più di quello in uso negli ambienti spagnoli. Costoro costituiscono il 75-85% dei coloni emigrati nel Chesapeake nel XVII secolo; in tutte le colonie inglesi erano circa il 60% e di questi il 23% erano donne. Come per gli spagnoli nel primo periodo, gli emigrati erano in netta prevalenza uomini tranne che nel New England. Proprio questa condizione consente alle colonie di questa seconda area una crescita naturale della popolazione già nella seconda metà del XVII secolo. I nuovi emigrati andavano verso le Indie occidentali e le Middle Colonies. Complessivamente il livello di migrazione verso le colonie inglesi rimane alto (nel primo secolo si calcolano 530.000 uomini e donne, molto di più di quella spagnola cinquecentesca). I nuovi arrivati dovettero sempre più guardare alle terre interne dove vivevano gli indigeni, rispetto alla costa già abitata dai bianchi. Mentre gli spagnoli, che rimangono nelle loro più popolose città, si muovono in un paesaggio oramai svuotato dei nativi: è il frutto di un confronto con una popolazione più numerosa che provocò una catastrofe demografica di proporzioni inimmaginabili. Nell'America inglese il vero confronto con i pellerossa avverrà molto più tardi, nel corso dell'Ottocento.

S. Gruzinski, *La nascita dell'Europa* in idem, *Abbiamo ancora bisogno della storia. Senso del passato nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina editore, Milano 2016, pp. 95-113.

Mentre nell'Antichità ed ancora nel Medioevo lo sguardo è rivolto ad Est, l'apertura ad Ovest colloca l'Europa al centro di un Mondo nel quale non rappresenta più solo una delle sue aree estreme. Per un verso l'Ovest da semplice direzione nello spazio si materializza in esperienze concrete e tangibili, dal definito profilo sia fisico e sia antropologico. Per l'altro la nuova collocazione è all'origine del successivo sviluppo di un eurocentrismo altrimenti incomprensibile.

Tutto questo grazie alle scoperte ed alle caravelle e, dunque, ai viaggi ed in particolare a quello compiuto da Colombo, con le sue premesse copernicane, eppure la vera svolta realizzatasi in avvio dell'età Moderna è in ciò che costituisce la premessa del legame tutto particolare che, attraverso l'esperienza della espansione iberica cinquecentesca, giungerà ad unire i differenti Continenti del Pianeta. Questa unità si fonderà, quindi, sulla memoria di una specifica esperienza storica, con tutte le sue declinazioni di sfruttamento, brutalità, ma anche di opportunità e ricchezze. Una delle sue più originali produzioni sarà la gestazione di una umanità mescolata, senza equivalenti nel resto del Mondo. Già attraverso questi primi elementi, per altro, chiara appare la contemporaneità di quel tempo così lontano

In quel processo di unità, fondamentale sarà il carattere marittimo assunto dall'espansione europea: è il mare a collegare le varie parti del Pianeta consegnando agli europei una capacità ed una esperienza di mobilità sino ad allora mai conosciuta. Merci, persone, idee e credenze circolano da un continente all'altro. Ciò richiede disciplina e, quindi, un particolare stato d'animo che consente l'assunzione di un rischio, a volte molto grande, ma che spinge progressi scientifici, militari ed economici. A questi ultimi sono in particolare interessati Stati e privati imprenditori. A questo punto all'eliocentrismo che pure ha spodestato il geocentrismo, a partire dalle spedizioni portoghesi del XV secolo si affiancherà un'altra centralità: sarà quella del denaro che girerà intorno alla Terra (come sostiene il filosofo tedesco P. Sloterdijk).

La dismisura è la pulsione devastante che si impone con il consolidamento della presenza iberica nel Mondo. Essa è capace di trasformare la condizione di aree del globo tra loro molto distanti, dalla distruzione degli imperi pre-colombiani in America, alla destabilizzazione prodotta dall'ingresso dei portoghesi nel commercio delle spezie orientali in Asia, sino alla pratica della tratta intercontinentale degli schiavi africani. Non ovunque gli europei vincono; in Cina, ad esempio, la dismisura portoghese si infrange contro le opposizioni poste alla loro penetrazione dal più potente Celeste Impero.

Ad essere sconvolto da questo progressivo impegno a livello planetario è il rapporto con il sapere. Abbandonando le antiche certezze, la Terra diventa per gli europei al tempo stesso fonte di nuove conoscenze e risorsa da sfruttare senza alcun limite. La posta in gioco, colossale, è la rappresentazione del mondo imposta dagli europei. Il mondo moderno assume un tratto fondamentale nell'immagine della conquista europea che si impone anche come sua comprensione globale: misura di ogni cosa è diventato l'uomo europeo.

La pratica abituale di attraversare l'intero globo conduce alla riconoscibilità di luoghi sino a quel momento indistinti agli occhi degli europei. L'immagine del mondo che gli europei metteranno su mappa diventerà presto quella esclusiva del nostro pianeta diffusa ovunque. Le località del pianeta escono, così, dell'anonimato.

In modo indiretto a crearsi sarà lo spazio locale inteso come territorio nel quale si è nati e dove permangono le priorie radici, insomma il proprio mondo. Solo che ora per gli iberici questi luoghi

non sono più immutabili, possono dislocarsi in qualsiasi angolo del pianeta resi accessibili. Ed a partire da queste nuove e plurali località a mutare è la visione d'insieme del Mondo, persino rispetto a quella concepita nelle metropoli della madre patria. Le due nozioni di locale (tradotta in patria) e globale (riferito al 'mundo'), ricorrendo simultaneamente, indicano la nuova condizione determinatasi dal fatto che l'esperienza del Mondo non sia più vissuta a partire solo da un centro europeo dal quale ci si dirige verso un altrove. I percorsi si intrecciano riconoscendo più luoghi come tappa o scalo di un viaggio planetario: Città del Messico piuttosto che la spiaggia di Acapulco in America, oppure Manila e Goa in Asia verso la Cina ed il Giappone, accanto ai porti della costa atlantica dell'Europa. Allo stesso modo differenti possono presentarsi i progetti e le strategie da adottare nei confronti dei vicini, soprattutto se potenti come la Cina, tra spagnoli di Manila e le autorità centrali della madre patria così come tra portoghesi di Goa e quelli di Macao.

L'abbattimento di simili barriere produce sconvolgimenti (ieri come ancora oggi). E' ancora il mare a fare la differenza nell'affermazione di un nuovo approccio che è quello globale. La modernità è concepita per i paesi europei rimasti ancorati al proprio Continente non a caso solo intorno alla costruzione del proprio territorio, mentre nuova centralità, pari a quella copernicana oppure al Rinascimento italiano, va assegnata alla 'rivoluzione magellanica' (la circumnavigazione del Mondo) che apre ad un mondo esterno quella che è stata l'ecumene medievale. L'errore è considerare questa nei termini di ampliamento o di esportazione, perché ciò che si produce dentro e fuori dall'Europa non è più qualcosa di 'europeo', ma di 'occidentale'. Produzione artistica, sviluppo del pensiero letterario, filosofico e tecnico (ed ancora una lista ben più nutrita di produzioni) sono oramai localizzate anche al di fuori dell'Europa, pure concorrendo al campo dei saperi europei. E ciò che conta è che quei saperi siano il frutto anche di pratiche e strumenti intellettuali extra europei sempre più disseminate/i su una scala intercontinentale. La mondializzazione non è figlia solo degli iberici e poi degli olandesi e dei britannici, ma di tutti quelli che con questi si sono interfacciati nel tempo e lungo gli spazi planetari: rivali in alcuni casi sconfitti ed in altri vittoriosi. Se non hanno comunque ostacolato l'espansione europea, essi non hanno mai smesso di modellarne il corso. Concentrarsi solo sull'Europa significa non considerare tutto questo come 'modernità', non inserendo l'Occidente come connotato della medesima Europa nata proprio da incontri e scontri.

Parte Sesta

Civiltà materiale e microstoria

Introduzione

Quando nel 1952 Lucien Febvre mi affidò la redazione di quest'opera per la collana «Destins du Monde», che aveva allora fondato, non immaginavo certamente in quale avventura interminabile mi ero lanciato. In linea di massima doveva trattarsi infatti della semplice messa a punto dei lavori dedicati alla storia economica dell'Europa preindustriale. Ma a parte il fatto che spesso ho sentito il bisogno di ritornare alle fonti, devo dire che nel corso delle ricerche sono rimasto sconcertato dall'osservazione diretta delle cosiddette realtà economiche fra il secolo xv e il xviii. Per il semplice fatto che esse s'inquadrano male o addirittura per niente negli schemi classici tradizionali, si tratti di quello di Werner Sombart (1902), provvisto di un insieme esuberante di prove, oppure di quello di Josef Kulischer (1928), o ancora quelli degli stessi economisti che vedono l'economia come una realtà omogenea, passibile di essere estratta a piacer nostro dal suo contesto storico e di essere misurata qual è, poiché nulla sarebbe intelligibile al di fuori del numero. Lo sviluppo dell'Europa preindustriale – presa in esame senza considerare minimamente il resto del mondo, quasi non esistesse – sarebbe il suo ingresso progressivo nelle razionalità del mercato, dell'impresa, degli investimenti capitalistici, fino all'avvento della rivoluzione industriale, che ha tagliato in due la storia degli uomini.

Di fatto, la realtà osservabile prima del secolo xix è stata assai più complessa. Certo, si può seguire un'evoluzione, o meglio alcune evoluzioni che si scontrano, si spalleggiano o anche si contraddicono. Quanto a dire che non esiste una, ma alcune economie. Quella che di preferenza viene descritta è la cosiddetta economia di mercato, ossia i meccanismi della produzione e dello scambio legati alle attività rurali, alle botteghe, ai laboratori, alle borse, alle banche, alle fiere e naturalmente ai mercati. Appunto intorno a queste realtà chiare, «trasparenti», sui processi facili da afferrare che le animano, è cominciato il discorso costitutivo della scienza economica, che si è quindi chiusa, fin dagli inizi, entro uno spettacolo privilegiato, a esclusione degli altri.

Ora, una zona di opacità, spesso difficile da osservare per difetto di una sufficiente documentazione storica, si stende al di sotto del mercato: è l'attività elementare di base, che si incontra dappertutto e che ha un volume semplicemente fantastico. Questa zona tanto consistente, raso suolo, l'ho chiamata, in mancanza di migliori definizioni, vita materiale, civiltà materiale. È evidente l'ambiguità dell'espressione, ma penso che se il mio modo di vedere sarà condiviso per il passato, come da parte di taluni economisti sembra che lo sia per il presente, un giorno o l'altro si troverà un'etichetta più adatta, capace di designare questa infra-economia, quest'altra metà informale dell'attività economica, quella dell'autosufficienza, del baratto dei prodotti e dei servizi entro un raggio molto corto.

D'altra parte, al di sopra, e non più al di sotto, della vasta superficie dei mercati si sono innalzate attive gerarchie sociali: esse falsano lo scambio a loro vantaggio, rovesciano l'ordine stabilito; lo vogliono o anche senza volerlo espressamente, esse creano delle anomalie, delle «turbo-lenze» e conducono i loro affari per vie molto particolari. A questo piano elevato, alcuni grossi mercanti di Amsterdam nel Settecento, oppure di Genova nel Cinquecento, sono in grado di sovvertire da lontano interi settori dell'economia europea o addirittura mondiale. Così alcuni gruppi di attori privilegiati si sono impegnati in circuiti e calcoli che i comuni mortali ignorano. Per esempio, il cambio, legato ai commerci lontani e ai complessi giochi del credito, è un'arte sofisticata, aperta al più ad alcuni privilegiati. Questa seconda zona di opacità che, al di sopra delle chiarezze dell'economia di mercato ne costituisce in qualche modo il limite superiore, rappresenta per me, come si vedrà, il terreno per eccellenza del capitalismo. Senza di essa, questo è impensabile: lì abita, è in casa sua, e lì prospera.

Questo schema – una tripartizione che è venuta delineandosi via via che gli elementi d'osservazione si classificavano quasi da soli – è probabilmente ciò che di più discutibile troveranno i lettori in quest'opera. Non si finisce forse col distinguere troppo nettamente e quasi col contrapporre economia di mercato e capitalismo? Io stesso non ho subito accettato – anzi ho esitato a lungo – questo modo di vedere. Poi ho finito con l'ammettere che l'economia di mercato era stata fra il secolo xv e il xviii, e anche assai prima, un ordine costrittivo che, come ogni ordine costrittivo (sociale, politico o culturale), aveva sviluppato opposizioni, contropoteri, verso l'alto come verso il basso.

Ciò che mi ha veramente confortato nel mio punto di vista è stato il fatto di scorgere abbastanza presto e chiaramente, attraverso questa medesima griglia, le articolazioni delle società attuali. L'economia di

mercato vi regge sempre la massa degli scambi che controllano le nostre statistiche. Ma la concorrenza, che è il suo segno distintivo, è lungi dal dominare – chi lo negherebbe? – tutta l'economia attuale. Esiste, oggi come ieri, un universo a parte dove dimora un capitalismo d'eccezione, ai miei occhi il vero capitalismo, sempre multinazionale, parente di quello delle grandi Compagnie delle Indie e dei monopoli di tutte le misure, di diritto e di fatto, esistenti un tempo, analoghi nei loro principi ai monopoli odierni. Non si ha forse il diritto di sostenere che le imprese dei Fugger e dei Welser erano transnazionali, come si direbbe oggi, in quanto interessate all'intera Europa con rappresentanti sia nelle Indie, sia nell'America spagnola? E gli affari di Jacques Cœur non hanno avuto, nel secolo precedente, dimensioni analoghe dai Paesi Bassi al Levante?

Ma le coincidenze si spingono anche oltre, perché nella scia della depressione economica succeduta alla crisi del 1973-74, ha cominciato a proliferare una forma, moderna in questo caso, di economia fuori mercato: lo scambio appena dissimulato, i servizi direttamente scambiati, il «lavoro nero», come si dice, più le numerose forme di lavoro domestico e di *bricolage*. Questa massa di attività, al di sotto o al di fuori del mercato, si è gonfiata abbastanza da attirare l'attenzione di alcuni economisti: non rappresenta forse qualcosa fra il 30 e il 40 per cento del prodotto nazionale che sfugge a tutte le statistiche negli stessi paesi industrializzati?

In questo modo uno schema tripartito è divenuto il punto di riferimento di un'opera che avevo deliberatamente concepito in margine alla teoria, a tutte le teorie, sotto il segno della sola osservazione concreta e della storia comparata. Comparata attraverso il tempo, secondo il linguaggio, che non mi ha mai deluso, della lunga durata e della dialettica fra presente e passato; comparata attraverso lo spazio più ampio possibile, poiché il mio studio, nella misura in cui è alla mia portata, si è esteso a tutto il mondo. In ogni modo l'osservazione concreta rimane in primo piano. Il mio proposito, da un capo all'altro, è stato di vedere, di far vedere, lasciando agli spettacoli esaminati il loro spessore, la loro complessità, la loro eterogeneità, in quanto rappresentativi della stessa vita degli uomini. Se fosse possibile tagliare nel vivo e isolare i tre piani (che penso siano un utile modo di classificare), la storia sarebbe una scienza obiettiva, il che non è certo, evidentemente.

I tre volumi di quest'opera si intitolano: *Le strutture del quotidiano: il possibile e l'impossibile*, *I giochi dello scambio*, *Il tempo del mondo*. Quest'ultimo è uno studio cronologico delle forme e delle preponderanze successive dell'economia internazionale: in una parola, è

una storia. I primi due volumi, assai meno semplici, sacrificano largamente a una ricerca tipologica. Il primo (la cui prima edizione risale al 1967) è una specie di valutazione del mondo, come ha detto Pierre Chaunu, il riconoscimento dei limiti del possibile nel mondo preindustriale. Uno di questi limiti è appunto il posto – enorme, allora – occupato dalla vita materiale. Il secondo volume confronta l'economia con l'attività superiore del capitalismo: era necessario distinguere questi due strati elevati, spiegarli uno con l'altro, attraverso il loro mischiarsi e il loro contrapporsi.

Avrò convinto tutti? No di certo. Ma ho almeno trovato in questo gioco dialettico un vantaggio senza pari: attraversare ed evitare per una nuova strada, in qualche modo tranquilla, le appassionate dispute suscitate dalla parola, sempre esplosiva, «capitalismo». D'altra parte, il terzo volume si è avvantaggiato delle spiegazioni e delle discussioni che lo precedono e non urterà nessuno.

Premessa

Eccomi sulla soglia del primo libro, il piú complicato dei tre volumi che formano quest'opera. Non che ciascuno dei suoi capitoli non possa apparire semplice al lettore, ma la complicazione risulta insidiosamente dalla molteplicità dei fini perseguiti, dalla difficile scoperta di temi inconsueti, tutti da inserire in una storia coerente, insomma dal malagevole incastro di discorsi parastorici – la demografia, l'alimentazione, il costume, l'abitazione, le tecniche, la moneta, le città – di solito isolati gli uni dagli altri e sviluppati in margine ai racconti tradizionali. Perché riunirli?

Essenzialmente per stringere da vicino il campo d'azione delle economie preindustriali e afferrarlo in tutto il suo spessore. Non c'è forse un limite, un tetto che contiene l'intera vita degli uomini, che l'avvolge come una frontiera piú o meno estesa, sempre difficile da raggiungere e ancor piú da varcare? È il limite che in ogni epoca – anche nella nostra – si stabilisce fra il possibile e l'impossibile, fra ciò che è possibile raggiungere, non senza sforzo, e ciò che resta rifiutato agli uomini del tempo, ieri perché la loro alimentazione era insufficiente, il loro numero troppo scarso o troppo elevato (per le loro risorse), il loro lavoro non abbastanza produttivo, l'addomesticamento della natura appena abbozzato. Dal secolo xv alla fine del secolo xviii questi limiti sono rimasti quasi immutati. E gli uomini non sono nemmeno arrivati a tentare tutte le loro possibilità.

Dobbiamo insistere su questa lentezza, su questa inerzia. I trasporti terrestri, per esempio, dispongono assai presto degli elementi che ne avrebbero consentito il perfezionamento. Del resto, qua e là, vediamo le velocità accelerarsi grazie alla costruzione di strade moderne, alle migliori apportate alle vetture che trasportano merci o viaggiatori, all'istituzione di stazioni di posta. Eppure questi progressi si generalizzeranno solo intorno agli anni '30 del secolo xix, ossia alla vigilia della rivoluzione compiuta dalle ferrovie. Solo allora i trasporti per strada si moltiplicano, si fanno regolari, si democratizzano, e solo allora il limite del

possibile è raggiunto. Non è certo soltanto questo il campo dove si verifica un ritardo. Finalmente, non ci sarà rottura, innovazione, rivoluzione sul vasto fronte del possibile e dell'impossibile prima del secolo XIX e il totale sovvertimento del mondo.

Ne consegue, per il nostro libro, una certa unità: è un lungo viaggio al di qua delle facilità e delle abitudini che la vita attuale ci prodiga. Di fatto, ci trasporta in un altro pianeta, in un altro universo di uomini. Certo, potremmo recarci a Ferney da Voltaire e, poiché una finzione non costa niente, intrattenerci con lui a lungo, senza grandi sorprese: per quel che riguarda le idee, gli uomini del Settecento sono nostri contemporanei, il loro spirito, le loro passioni restano piuttosto vicine alle nostre perché non ci sentiamo spaesati. Ma se il signore di Ferney ci trattasse presso di lui alcuni giorni, tutti i particolari della vita quotidiana, anche le cure che egli prenderebbe della sua persona, ci sorprenderebbero notevolmente. Fra lui e noi si aprirebbero distanze vertiginose: l'illuminazione serale, il riscaldamento, i trasporti, il cibo, le malattie, i medicamenti... È dunque necessario strapparci una volta per tutte dalle nostre realtà ambientali per compiere, come si conviene, questo viaggio controcorrente nei secoli, per ritrovare le regole che hanno troppo a lungo racchiuso il mondo in una stabilità non molto spiegabile se si pensa alle fantastiche trasformazioni che sarebbero seguite.

Redigendo questo inventario del possibile, abbiamo spesso incontrato quello che nell'introduzione ho chiamato la civiltà materiale. Perché il possibile non è soltanto limitato verso l'alto, lo è anche verso il basso dalla massa di quell'altra «metà» della produzione che rifiuta di entrare in pieno nel movimento degli scambi. Dappertutto, sempre presente, invadente, ripetitiva, questa vita materiale è sotto il segno della routine: si semina il grano come lo si è sempre seminato, si pianta il mais come lo si è sempre piantato, si spiana il suolo della risaia come si è sempre fatto, si naviga il mar Rosso come sempre lo si è navigato... Un passato ostinatamente presente, vorace, inghiotte monotono il fragile tempo degli uomini. E questa falda di storia stagnante è enorme: la vita rurale, ossia l'80 o il 90 per cento della popolazione, vi è dentro per larghissima parte. Certo, sarebbe difficile precisare dove essa termina e dove comincia la fine e agile economia di mercato. Essa non si separa certamente dall'economia come l'acqua dall'olio. D'altronde, non è sempre possibile stabilire in modo perentorio se il tale agente, il tale attore, la tale azione, bene osservata, si trovano da una parte o dall'altra della barriera. E la civiltà materiale va presentata – come farò – al tempo stesso della civiltà economica (se così si può dire) che la circonda,

la turba, la contraddice, la spiega. Ma che la barriera esista, con conseguenze enormi, è indubbio.

Il duplice registro – economico e materiale – è di fatto il prodotto di un'evoluzione secolare. La vita materiale, fra il secolo XV e il XVIII, è il prolungamento di una società, di un'economia antiche, trasformatesi molto lentamente, impercettibilmente, che a poco a poco hanno creato al di sopra di loro – con i successi e le deficienze che possiamo intuire – una società superiore di cui esse portano necessariamente il peso. E da sempre c'è stata coesistenza fra alto e basso, variazioni all'infinito dei loro rispettivi volumi. Nel secolo XVII, in Europa, la vita materiale non ha forse guadagnato terreno con il ripiegamento dell'economia? Essa avanza sicuramente, sotto i nostri occhi, con la regressione avviata dalla crisi degli anni 1973-74. Così, da una parte e dall'altra di questa frontiera indecisa per sua natura, coesistono il piano terra e il primo piano, questo in anticipo, l'altro in ritardo. Un certo villaggio, a me ben noto, viveva all'incirca ancora nel 1929 come nel secolo XVII o XVIII. Ritardi del genere possono essere involontari o voluti. L'economia di mercato, prima del Settecento, non ha avuto la forza di afferrare e penetrare la massa dell'infraeconomia, spesso protetta dalla distanza e dall'isolamento. Oggi invece, se c'è un vasto settore fuori del mercato, fuori dell'«economia», è piuttosto per rifiuto alla base, non per negligenza o imperfezione dello scambio organizzato dallo Stato e dalla società. Tuttavia il risultato, per più versi, non può non essere analogo.

In ogni modo la coesistenza del basso e dell'alto impone allo storico una dialettica chiarificatrice. Come comprendere le città senza le campagne, la moneta senza il baratto, la vasta miseria senza il molteplice lusso, il pane bianco dei ricchi senza il pane nero dei poveri?

Resta da giustificare un'ultima scelta: né più né meno l'introduzione della vita quotidiana nel campo della storia. È utile? È necessaria? La quotidianità è costituita da minuscoli fatti che si notano appena nel tempo e nello spazio. Più viene ristretto il campo di osservazione, più vi è la possibilità di trovarsi nell'ambito stesso della vita materiale: i vasti insiemi corrispondono di solito alla grande storia, al commercio di lontano, alle reti delle economie nazionali o urbane. Quando viene ristretto il tempo osservato in frazioni minuscole, si ha l'avvenimento o il fatterello; l'avvenimento si pretende, si crede unico; il fatterello si ripete e in tal modo diventa generalità o meglio struttura. Invade la società in tutti i suoi piani, caratterizza modi di essere e di agire perpetuati all'infinito. Talvolta qualche aneddoto basta perché un segnale luminoso si accenda, indichi taluni modi di vita. Un disegno mostra Massimiliano d'Austria a tavola verso il 1513: la sua mano è nel piatto; un paio di

secoli dopo la Palatina racconta che Luigi XIV, ammettendo i propri figli alla sua tavola per la prima volta, vietò loro di mangiare in modo diverso da quello che egli stesso era solito fare e di servirsi di una forchetta, come aveva insegnato loro un precettore troppo zelante. Quando, allora, l'Europa ha inventato le buone maniere a tavola? Vedo un costume giapponese del secolo xv; lo ritrovo molto simile nel xviii, e uno spagnolo racconta la sua conversazione con un dignitario nipponico, sorpreso e persino urtato nel veder comparire gli europei a pochi anni di distanza con vesti ogni volta diverse. La follia della moda è decisamente europea. È futile? Seguendo i piccoli incidenti, le note di viaggio, vediamo rivelarsi una società. Il modo in cui, nei suoi vari strati, si mangia, ci si veste, si dimora, non è mai indifferente. E queste istantanee mostrano anche, da una società a un'altra, contrasti, differenze, diversità non sempre superficiali. È un gioco divertente, che non credo futile, ricomporre questa serie di immagini.

Sono avanzato così in varie direzioni: il possibile e l'impossibile; il piano terra e il primo piano; le immagini della vita quotidiana. Ecco quello che preliminarmente complicava il disegno di questo libro. Insomma, troppe cose da dire. E allora, come dirle? ¹.

¹ La prima edizione di questo volume faceva parte di una collana in cui non erano previsti apparati di note. Poiché l'editore ha accettato che il secondo e il terzo volume apparissero con note, la nuova edizione corretta e aumentata di questo primo tomo non poteva evidentemente essere difforme dal seguito dell'opera. Una decina di anni fa la cosa sarebbe stata facile. Ma oggi le mie schede di lettura sono assai spesso uscite di posto e sono stato costretto a cercare di ritrovare centinaia e forse migliaia di rinvii, non senza qualche insuccesso. Mi scuso con i lettori studiosi di storia dei casi in cui la dizione «scheda perduta» sostituisce infelicemente una nota rimasta introvabile.

A mo' di conclusione

Un libro, e anche un libro di storia finisce con lo sfuggire al suo autore. Questo è corso via davanti a me. Ma delle sue disobbedienze, dei suoi capricci, della sua propria logica, che dire mai di serio e di valido? I nostri figli agiscono a modo loro. E tuttavia noi siamo responsabili dei loro atti.

Mi sarebbe piaciuto aggiungere, qua e là, un maggior numero di spiegazioni, di giustificazioni, di esempi. Ma un libro non si può estendere a richiesta, e soprattutto – per comprendere i molteplici aspetti della vita materiale – sarebbero state necessarie ricerche sistematiche, stringenti, senza contare intere collezioni di messe a punto. Tutto questo ancora manca. Quello che viene detto attraverso il testo o l'immagine richiederebbe discussioni, aggiunte, completamenti. Non si è parlato né di tutte le città, né di tutte le tecniche, né di tutte le realtà elementari dell'alloggio, degli abiti, della tavola.

Il piccolo villaggio lorenese dove sono cresciuto, viveva ancora, nella mia infanzia, secondo il tempo del vecchio campanile: il suo laghetto muoveva la ruota di un mulino, una strada in pietra, antica quanto il mondo, si gettava, come un torrente, di fronte alla mia casa; questa era stata ricostruita nel 1806, l'anno di Jena, e nel ruscello (*roises*) in fondo al prato si macerava la canapa. Mi basta pensare a tutto questo, e il libro si apre di nuovo davanti a me. Ogni lettore può riempirlo di nuove immagini, secondo un ricordo, un viaggio, una lettura. C'è un personaggio di *Siegfried et le Limousin* che ha l'impressione, cavalcando di primo mattino nella Germania degli anni venti, di essere indietro di tre secoli, ai tempi della guerra dei trent'anni. Alla svolta di una strada, di una via, ognuno può fare di questi salti indietro. Perfino nelle economie di punta un antico passato materiale inserisce reliquie della sua presenza. Che vanno svanendo sotto i nostri occhi, ma lentamente e non mai allo stesso modo.

Questo primo volume di un'opera che dev'essere ancora completata non ha dunque la pretesa di presentare tutta la vita materiale attraver-

so il mondo intero, nella sua complessità, dal secolo xv al secolo xviii. Quello che offre non è se non un saggio per gettare uno sguardo d'insieme su tutti questi spettacoli, dai cibi al mobilio, dalle tecniche alle città, e necessariamente per delimitare quella che è vita materiale. Quest'ultimo compito è spesso assai difficile: ci è capitato di varcare scientemente alcune frontiere, per meglio conoscerle, come, ad esempio, nel caso delle realtà decisive delle monete. Ecco uno dei primi significati della nostra impresa: se non vedere, almeno mettere a posto ogni cosa sulla scala necessaria del mondo.

Seconda tappa: attraverso una serie di paesaggi, che gli storici, dopo tutto, presentano solo di rado e che si pongono sotto il segno evidente dell'incoerenza descrittiva, cercare di classificare, di mettere in ordine, di ricondurre una materia disparata alle linee essenziali, alle semplificazioni della spiegazione storica. Tale preoccupazione illumina questo volume, gli dà – sul piano del metodo – un suo peso, anche se il programma è stato qua e là solo tratteggiato e non del tutto portato a termine, anche perché un libro destinato a un vasto pubblico di lettori è un po' come una casa che bisogna sbarazzare di tutte le sue impalcature. Inoltre si tratta, come si è detto, di un settore ancora male esplorato, di cui sarebbe necessario ritrovare e verificare di persona le fonti ad una ad una.

Certo, la vita materiale si presenta innanzi tutto sotto la forma aneddotica di migliaia e migliaia di piccoli fatti di cronaca. Dobbiamo parlare di «avvenimenti»? No: se ne accrescerebbe l'importanza, si conferirebbe ad essi un valore che non ebbero mai. Che Massimiliano, imperatore del Sacro Romano Impero della Nazione germanica, metta le mani nel piatto nel corso di un banchetto (come mostra un disegno) è un fatto banale, non certo un avvenimento. Come non lo è il fatto che Cartouche, prima dell'esecuzione, chieda un bicchier di vino in luogo del caffè che gli viene offerto. È polvere di storia, microstoria, nel senso in cui Gurvitch parla di microsociologia: piccoli fatti che, ripetendosi peraltro indefinitamente, si affermano come realtà in serie. Ognuno di questi fatti attesta per migliaia d'altri, che attraversano silenziosamente lo spessore del tempo e durano.

Proprio queste serie, questo succedersi di fatti, queste «lunghe durate» hanno attirato la nostra attenzione: esse tratteggiano le linee di fuga e, regolarmente, la linea d'orizzonte di tutti questi paesaggi della vita materiale. Tutte introducono un ordine, presuppongono equilibri, mettono in luce permanenze, costanti, e insomma tutto ciò che di quasi spiegabile esiste in quell'apparente disordine. Una «legge» – diceva Georges Lefebvre – è una «costante». Evidentemente si tratta in questo caso di costanti a termine – lungo o medio esso sia – e il primo ci ha trat-

tenuto più del secondo, a proposito delle piante alimentari, degli abiti, delle case, della divisione antichissima e decisiva fra città e campagna. A queste lente evoluzioni la vita materiale si sottomette più che agli altri settori della storia umana.

Fra le regolarità, il lettore avrà notato che abbiamo spinto in primo piano quelle che dipendono dalle civiltà e dalle culture. Non senza ragione il libro si intitola *Civiltà materiale*: si tratta di scegliere un linguaggio. Le civiltà, infatti, creano legami, ossia un ordine, fra migliaia di beni culturali di fatto eteroclitici a prima vista, come estranei fra loro, da quelli che sono collegati con la spiritualità e l'intelligenza agli oggetti e agli strumenti della vita quotidiana.

Lo nota acutamente un inglese che viaggiava in Cina intorno al 1793: «In Cina... gli strumenti più comuni hanno qualcosa di particolare nella loro fattura: spesso, per la verità, si tratta di una differenza lieve, che tuttavia indica chiaramente come, più o meno capaci di fare un certo oggetto non meno che gli abitanti di altri paesi, gli uni non abbiano servito da modello agli altri. Così l'alto dell'incudine che è dappertutto piatto e un poco inclinato, in Cina ha forma convessa». Osservazione analoga per i mantici delle officine. «Il mantice è fatto come una scatola alla quale è così ben inserita una porta mobile che, quando si tira indietro questa, il vuoto prodottosi nella scatola fa entrare l'aria impetuosamente attraverso l'apertura di una specie di valvola, e al tempo stesso il vento esce da un'altra apertura al lato opposto». Eccoci ben lontano dai grossi mantici in cuoio delle fucine europee.

Fatto sta che ogni universo di densa popolazione ha elaborato un gruppo di risposte elementari e ha una spiacevole tendenza ad attenersi ad esse, a causa di una forza d'inerzia onnipresente, che è una delle grandi operaie della storia. Che cosa è dunque una civiltà, allora, se non il processo di sviluppo di una certa umanità in un certo spazio? È una categoria della storia in seguito a una classificazione necessaria. L'umanità non tende a divenire *una* (e ancora non siamo giunti al punto d'arrivo) se non a partire dalla fine del secolo xv. Fino allora, e sempre più, via via si risalga indietro nei secoli, è stata divisa fra pianeti diversi, ognuno dei quali ospitava una civiltà o una cultura particolare, con le sue originalità e le sue scelte di lunga durata. Anche quando erano vicini fra loro, le loro soluzioni non possono venire confuse.

Lunga durata e civiltà sono ordini preferenziali che ammettono, richiamano accanto a sé classificazioni supplementari inerenti alle società, a loro volta onnipresenti. Tutto è sociale e ordine sociale: per uno storico o un sociologo è questa una riflessione degna, dopo tutto, di La Palisse o del Monsieur Jourdain di Molière. Eppure, anche queste verità banali,

evidenti, hanno un loro peso. Per pagine e pagine, d'altronde, abbiamo parlato di ricchi e di poveri, di lusso e di miseria, le due sponde della vita. Sono verità monotone, in Giappone come nell'Inghilterra di Newton, o in quell'America precolombiana dove, prima dell'arrivo degli spagnoli, divieti rigidissimi regolavano l'abbigliamento per cui si distingueva il popolo dai suoi padroni. Quando il dominio europeo li pose tutti al rango di «indigeni» sottomessi, regolamenti e differenze scomparvero, o quasi. Il materiale dei loro abiti – lana grossolana, cotone o tela d'agave, qualcosa di simile alla tela di sacco – non permetteva che minime differenze fra loro.

Per la verità, piuttosto che di società, termine alquanto vago, nonostante tutto, bisognerebbe parlare di socioeconomie. Ha ragione Marx: chi possiede i mezzi di produzione, la terra, le navi, le materie prime, i prodotti finiti e insieme le posizioni dominanti? È evidente, tuttavia, che queste due coordinate, società ed economia, non bastano da sole. Lo Stato multiforme, causa e conseguenza insieme, impone la propria presenza, turba i rapporti, li piega, anche suo malgrado. Svolge la sua parte, spesso pesantemente, nelle architetture che si possono raggruppare attraverso una specie di tipologia delle diverse socioeconomie mondiali: le une a schiavi, le altre a servi e signori, le altre ancora a uomini d'affari e precapitalisti. Usiamo il linguaggio di Marx, restando al suo fianco, anche se poi se ne respingono i suoi termini precisi o l'ordine rigoroso, per cui ogni società gli sembra che passi dall'una all'altra di queste strutture. Il problema rimane proprio quello di una classificazione, di una gerarchia riflessa delle società in rapporto fra loro. Nessuno sfuggirà – fin dal piano della vita materiale – a tale esigenza.

Che tali problemi – lunga durata, civiltà, società, economia, Stato, gerarchie dei valori «sociali» – si impongano in questo piano di realtà modeste, o che si ritenevano modeste, della vita materiale, è un fatto che prova da solo come la storia si presenti già a questo punto con i suoi enigmi, le sue difficoltà, quelle stesse che incontrano tutte le scienze umane alle prese con il loro oggetto. L'uomo non è mai riducibile a un personaggio, passibile di essere afferrato in un'accettabile semplificazione. È questo il falso sogno di tutti quanti. Non appena lo si afferra nel suo aspetto più semplice, l'uomo si riafferma nella sua abituale complessità.

D'altronde, non mi sono dedicato a questa falda di storia per anni perché la considerassi più semplice o più chiara di altre. Né perché la giudicassi prioritaria dal punto di vista del numero o perché abitualmente trascurata dalla «grande storia», e neppure – quantunque questo avesse qualche importanza ai miei occhi – perché mi costringeva al concreto

in un'età, la nostra, in cui, logicamente, filosofia, scienza sociale e matematizzazione disumanizzano la storia. Questo ritorno al suolo nutritore mi ha sedotto, ma non deciso. Ho pensato, in realtà, che fosse impossibile raggiungere una buona comprensione della vita economica presa nel suo insieme, se non venivano innanzitutto poste le basi stesse dell'edificio. Queste sono le basi che questo libro ha voluto gettare: su di esse verranno costruiti i due volumi che completano l'impresa.

Con la vita economica usciremo dalla routine, dal quotidiano inconsciente. La vita economica conosce tuttavia altre regolarità: una divisione antica e progressiva del lavoro provoca separazioni e incontri necessari, di cui si alimenta la vita attiva e cosciente d'ogni giorno, con i suoi piccoli guadagni, il suo microcapitalismo, che non appare odioso, appena liberato com'è dal lavoro ordinario. Ancora sopra, all'ultimo piano, porremo il capitalismo e i suoi vasti orientamenti, i suoi giochi, che sembrano diabolici ai comuni mortali. Che cosa ha a che vedere questa raffinatissima costruzione – ci si obietterà – con le umili esistenze poste al basso della scala? Tutto, forse, perché essa le incorpora nel suo gioco. Ho cercato di dirlo fin dal primo capitolo di questo libro, sottolineando i dislivelli del mondo ineguale degli uomini. Proprio queste disuguaglianze, queste ingiustizie, queste contraddizioni – grandi o minuscole che siano – animano il mondo, lo trasformano senza posa nelle sue strutture superiori, le sole veramente mobili. In effetti, il capitalismo è il solo che abbia una relativa libertà di movimento: a seconda dei momenti, può riuscire a dare un colpo a destra o un colpo a sinistra, alternativamente o nello stesso tempo, verso i guadagni del commercio o quelli della manifattura, verso la rendita fondiaria o il prestito allo Stato o l'usura. Di fronte a strutture poco flessibili, «quelle della vita materiale e, del pari, quelle della normale vita economica», gli è concesso di poter scegliere le sfere di attività in cui vuole e può immischiarsi e quelle che abbandonerà al loro destino, ricostruendo senza posa, a partire da questi elementi, le proprie strutture, trasformando a poco a poco, col solo passarvi accanto, quelle altrui.

Proprio questo ha fatto del precapitalismo l'immaginazione economica del mondo, la fonte o il segno di tutti i grandi progressi materiali e di tutti i più pesanti sfruttamenti dell'uomo da parte dell'uomo. Non solo a causa dell'appropriazione del plusvalore, del lavoro umano, ma anche per la sproporzione di forze e di situazioni che fa sì che – sulla scala di una nazione come su scala universale – vi sia sempre, secondo le circostanze, un posto da prendere, un settore da sfruttare più vantaggioso di un altro. È scegliere, anche se la scelta di fatto è piuttosto limitata, è un immenso privilegio.

Jacques Revel
Microanalisi e costruzione del sociale

1. L'approccio microstorico è divenuto in questi ultimi anni uno dei luoghi più importanti del dibattito epistemologico fra gli storici. Una volta fatta questa affermazione, conviene limitarne subito la portata: tale dibattito è infatti rimasto concentrato all'interno di un numero relativamente ristretto di gruppi, di istituzioni di cantieri di ricerca (che sarebbe peraltro interessante cartografare). Bisogna inoltre riconoscere che l'interpretazione e le implicazioni dell'operazione microstorica non sono state concepite dappertutto negli stessi termini, tutt'altro. Per fare un solo esempio, confronteremo e contrapperemo la versione americana e quella francese del dibattito. La prima è imperniata sul "paradigma indiziario" proposto tempo fa da Carlo Ginzburg, essendosi in buona parte definita come un commento al lavoro di questo autore.¹ La seconda concepisce piuttosto la microstoria come un'interrogazione sulla storia sociale e sulla costruzione dei suoi oggetti.² Queste particolari modulazioni del tema della microstoria sono in realtà già presenti nei lavori di quegli storici italiani che per primi hanno tentato di sperimentarne l'approccio, benché le formulazioni successive le abbiano sottolineate. Esse non sono né gratuite né indifferenti, ma rimandano invece a specifiche configurazioni storiografiche all'interno delle quali il tema ha funzionato come un rivelatore. Non è questo il luogo per intraprenderne l'individuazione e l'analisi; è comunque opportuno avvertire che le pagine seguenti forniscono soltanto una delle versioni possibili del dibattito attualmente in corso.

La diversità delle letture proposte rimanda senza dubbio a quella del contesto di ricezione. Ma deve inoltre essere messa in relazione con le caratteristiche proprie dello stesso progetto microstorico. Esso è nato recentemente, nel corso degli anni Settanta, da un insieme di questioni e di proposte formulate da un piccolo gruppo di

storici italiani impegnati in un'impresa comune (una rivista: «Quadrerni storici»; a partire dal 1980, una collana diretta da Carlo Ginzburg e Giovanni Levi presso l'editore Einaudi: «Microstorie»), ma le cui ricerche individuali potevano essere molto differenti tra di loro. È dal confronto tra queste esperienze di ricerca eterogenee, da una riflessione critica sulla produzione storiografica contemporanea, da una gamma molto aperta di letture (in particolare antropologiche, ma riguardanti anche campi più inattesi, come ad esempio la storia dell'arte), che sono emerse a poco a poco alcune formulazioni (degli interrogativi, una tematica, delle suggestioni) comuni. Il carattere molto empirico dell'approccio spiega perché non esista un testo fondatore, una carta teorica della microstoria.³ Il fatto è che la microstoria non costituisce né un corpo di proposizioni unificate né una scuola, ancor meno una disciplina autonoma, come troppo spesso ci si è affrettati a credere. Essa è invece inseparabile da una pratica di storici, dagli ostacoli e dalle incertezze sperimentati nel corso di tentativi del resto molto diversi, in una parola, da un'esperienza di ricerca. Questo primato della pratica rimanda probabilmente alle preferenze istintive di una disciplina che diffida spesso delle formulazioni generali e dell'astrazione. Ma al di là delle abitudini professionali, si può riconoscere qui il portato di una scelta volontaristica: la microstoria è infatti nata come reazione, come presa di posizione rispetto a un certo stato della storia sociale, di cui suggerisce perciò di riformulare alcune concezioni, esigenze e procedure. Sotto questo aspetto, essa può avere valore di sintomo storiografico.

2. Una delle versioni dominanti – ma non l'unica – della storia sociale è quella che si è definita, dapprima in Francia, poi abbastanza largamente fuori della Francia, attorno alle «Annales». La sua formulazione non è rimasta costante da sessant'anni. Essa presenta tuttavia un certo numero di tratti relativamente stabili, a buon diritto riconducibili al programma critico che, un quarto di secolo prima della nascita delle «Annales», il durkheimiano François Simiand aveva elaborato ad uso degli storici.⁴ Simiand ricordava agli storici le regole del metodo sociologico, destinato secondo lui a dirigere una scienza sociale unificata, di cui le differenti discipline non avrebbero dovuto più costituire altro che modalità particolari. Ciò che importava ormai era di abbandonare l'unico, l'accidentale (l'individuo, l'avvenimento, il caso eccezionale) per dedicarsi all'unico possibile ogget-

to di studio scientifico: i fatti ripetibili e le loro variazioni, le regolarità osservabili a partire dalle quali sarebbe possibile inferire delle leggi. Questa scelta iniziale, in larghissima parte ripresa dai fondatori delle «Annales» e dai loro successori, ci fa comprendere i caratteri originali della storia sociale alla francese: il privilegio conferito allo studio di aggregati il più possibile massicci; la priorità data alla quantificazione nell'analisi dei fenomeni sociali; la scelta di una durata sufficientemente lunga da rendere osservabili trasformazioni globali (e, come corollario, l'analisi delle temporalità differenziali). Da queste esigenze di partenza scaturiva un certo numero di conseguenze che hanno segnato in modo durevole le procedure impiegate. La scelta della serie e del numero esigevo non solo la scoperta di fonti adeguate (oppure il trattamento *ad hoc* di fonti tradizionali), ma anche la definizione di indicatori semplici o semplificati che servissero ad astrarre dal documento d'archivio un numero limitato di proprietà, di tratti particolari, di cui ci si proponeva di seguire le variazioni nel tempo: all'inizio, prezzi o redditi, in seguito, livelli di ricchezza, distribuzioni professionali, nascite, matrimoni, morti, firme, titoli di libri o generi editoriali, gesti di devozione, ecc. Diveniva ormai possibile studiare le evoluzioni particolari di questi indici, ma anche e soprattutto, così come aveva fatto dapprima Simiand a proposito del salario, poi, nel 1933, Ernest Labrousse nell'*Esquisse*, farli entrare nella costruzione di modelli più o meno complessi.

Da Simiand e dai durkheimiani, Bloch, Febvre e, nella generazione successiva, Labrousse e Braudel avevano inoltre ereditato una sorta di volontarismo scientifico secondo il quale un oggetto non può essere costruito se non in base a procedure esplicite, in funzione di un'ipotesi da sottoporre a verifica empirica. Si è avuta in seguito l'impressione che queste elementari regole di metodo venissero talvolta perse di vista. Certo, le procedure di lavoro si sono fatte sempre più sofisticate. Ma, probabilmente a causa della stessa dinamica della ricerca, il loro statuto sperimentale è stato spesso dimenticato. Gli oggetti che lo storico si assegnava costituivano altrettante ipotesi sulla realtà, ma vi è stata sempre più la tendenza a scambiarsi per cose. In alcuni casi questa deriva è cominciata molto presto.⁵ Essa è stata talvolta denunciata, a proposito della storia dei prezzi, dell'uso delle unità spaziali di osservazione, delle categorie socio-professionali, ma senza che gli avvertimenti fossero sufficienti ad arrestare la tendenza generale. Notiamo inoltre come queste procedure s'inseris-

sero globalmente in una prospettiva macrostorica che esse non rendevano esplicita né sottoponevano a verifica. Più precisamente, esse ritenevano che la scala di osservazione non costituisse una variabile dell'esperimento, poiché supponevano, almeno tacitamente, una continuità di fatto del sociale che autorizzava ad accostare dei risultati la cui concatenazione non sembrava costituire un problema: la parrocchia, l'insieme regionale o il dipartimento, la città o la professione sembravano in tal modo poter servire da quadri neutri, accettati così come li si riceveva, per l'accumulazione dei dati.⁶

Questo modello di storia sociale è entrato in crisi alla fine degli anni Settanta e all'inizio degli anni Ottanta, cioè, per una strana ironia, nel momento stesso in cui esso appariva più trionfante, in cui i suoi risultati s'imponevano ben al di là delle frontiere della professione e sembrava che il "territorio dello storico" potesse espandersi indefinitamente. Ciò significa che la coscienza di una crisi si è insinuata molto lentamente e, del resto, non è sicuro che oggi essa ri-guardi la maggioranza degli storici. Limitiamoci perciò a dire più modestamente che è stato in quel momento che la critica del modello dominante si è fatta più insistente (anche se essa è stata spesso condotta disordinatamente). Diversi ordini di ragioni hanno contribuito a questo ripensamento. Nello stesso tempo in cui l'informatica rendeva possibile la registrazione, l'immagazzinamento e il trattamento di dati notevolmente più massicci che per il passato, si è imposta a molti la sensazione che i questionari non fossero stati rinnovati con lo stesso ritmo e che le ampie indagini quantitative fossero ormai minacciate di rendimenti decrescenti. Contemporaneamente, l'affermazione di specializzazioni più accentuate tendeva a erigere barriere all'interno di un campo di ricerca che si pensava definitivamente aperto e unificato. Questa evoluzione faceva sentire tanto più fortemente i suoi effetti, in quanto, nello stesso tempo, i grandi paradigmi che unificavano le discipline costituenti le scienze sociali (o che, perlomeno, servivano loro di orizzonte di riferimento) erano messi severamente in discussione, insieme con alcune modalità dello scambio interdisciplinare. Il dubbio che negli stessi anni ha colpito le nostre società, poste di fronte a forme di crisi che non sapevano comprendere e spesso nemmeno descrivere, ha certamente contribuito a diffondere la convinzione che il progetto di una intelligibilità globale del sociale doveva — almeno provvisoriamente — essere messo fra parentesi. Mi sono limitato qui a suggerire al-

cune direzioni di riflessione per un'analisi che resta tutta da costruire. Esse rimandano a evoluzioni i cui punti di partenza hanno potuto essere molto differenti, ma i cui effetti sono andati nello stesso senso; evoluzioni, inoltre, che hanno certamente esercitato un'influenza le une sulle altre. Tutte quante, senza dubbio assieme ad altre, hanno contribuito a mettere in discussione le certezze di un approccio macrosociale intorno al quale fino ad allora non c'era stato molto dibattito. La proposta microstorica ha rappresentato il sintomo di questa crisi di fiducia, nello stesso tempo in cui contribuiva in maniera centrale a esprimerla e a precisarne i termini.

3. Il mutamento della scala di analisi è parte essenziale della definizione della microstoria. È necessario comprenderne bene il significato e la portata. Al pari degli antropologi, gli storici hanno l'abitudine di lavorare su insiemi circoscritti, di dimensioni ridotte.⁷ Questi insiemi non costituiscono però dei "terreni" (anche se, da una trentina d'anni, l'esperienza etnografica esercita una fascino insistente sul versante della storia). Più prosaicamente, la monografia, forma privilegiata della ricerca, viene associata alle condizioni e alle regole professionali di un lavoro: l'esigenza di una coerenza documentaria; la familiarità che si suppone garantisca la padronanza dell'oggetto di analisi; una rappresentazione del reale che sembra spesso richiedere l'iscrizione di un problema in un'unità "concreta", tangibile, visibile. Il quadro monografico è abitualmente concepito come un quadro pratico, un quadro nel quale si devono radunare dei dati e fornire delle prove (compresa quella delle proprie capacità professionali). Ma, come si è detto, lo si suppone inerente. Centinaia di monografie costruite a partire da un questionario generale hanno costituito lo zoccolo della storia sociale. Il problema affrontato da ciascuna di esse non era quello della scala di osservazione, ma quello della rappresentatività di ogni campione rispetto all'insieme in cui lo si pensava predestinato a integrarsi, come una tessera in un puzzle. Fondamentalmente nessun dubbio, dunque, sulla possibilità di situare i risultati dell'indagine rispetto a una media o a una moda, oppure all'interno di una tipologia, ecc.

L'approccio microstorico è profondamente diverso nelle sue intenzioni come nelle sue procedure. Esso si fonda sul principio che la scelta di una certa scala di osservazione produce degli effetti di conoscenza e può quindi diventare lo strumento di una particolare

strategia di conoscenza. Far variare la distanza focale dell'obiettivo non significa soltanto ingrandire (o ridurre) le dimensioni di un oggetto nel mirino: significa modificarne la forma e la trama. Oppure, per ricorrere a un altro sistema di riferimento, cambiare scala di rappresentazione in cartografia non equivale a raffigurare più in grande o più in piccolo una realtà che rimane la stessa, ma a trasformare il contenuto della rappresentazione (cioè la scelta di ciò che si può rappresentare). Notiamo subito che la dimensione micro non gode, sotto questo aspetto, di alcun privilegio particolare. È il principio della variazione che conta, non la scelta di una scala particolare.

Resta il fatto che l'ottica microstorica ha conosciuto negli ultimi anni una speciale fortuna. La congiuntura storiografica che ho brevemente riassunto più sopra consente di comprenderne il perché. Il ricorso alla microanalisi deve in primo luogo essere inteso come l'espressione di un allontanamento dal modello comunemente accettato di una storia sociale che fin dalle origini si era, esplicitamente o (sempre più spesso) implicitamente, iscritta in un quadro macro. In questo senso, tale ricorso ha consentito di rompere con abitudini acquisite e ha reso possibile un ripensamento critico degli strumenti e delle procedure dell'analisi sociostorica. Ma, in secondo luogo, esso ha costituito la figura storiografica tutta pratica attraverso la quale si è rivolta un'attenzione nuova al problema delle scale di analisi in storia (analogamente a quanto era successo, un po' di tempo prima, in antropologia⁸).

4. Conviene a questo punto riflettere sugli effetti di conoscenza associati al (o che almeno ci si attende dal) passaggio alla scala micro. Partiamo da qualcuno dei rari testi programmatici che hanno contribuito a tracciare i contorni e le ambizioni del progetto microstorico. In un articolo pubblicato nel 1977, Edoardo Grendi osserva che la storia sociale dominante, avendo scelto di organizzare i suoi dati all'interno delle categorie che consentono la loro massima aggregazione (livelli di fortune, professioni, ecc.), si lascia sfuggire tutto ciò che rientra nel campo dei comportamenti e dell'esperienza sociale o della costruzione di identità di gruppo, rendendo impossibile, per il suo stesso modo di procedere, l'integrazione di dati il più possibile diversificati. A questo approccio egli oppone quello dell'antropologia (essenzialmente quella anglosassone), la cui originalità risiede, secondo lui, non tanto nella metodologia, quanto nell'«enfasi ca-

ratteristica sull'approccio olistico allo studio del comportamento umano». Accantoniamo questa affermazione troppo generale e accontentiamoci di prendere in considerazione una preoccupazione: lo sviluppo di una strategia di ricerca che non si fondi più, in modo prioritario, sulla misurazione di proprietà astratte dalla realtà storica, ma che al contrario proceda avendo per norma d'integrare e di articolare fra loro il più gran numero possibile di tali proprietà. È questa un'operazione che si vede confermata due anni dopo in un testo un po' provocatorio di Carlo Ginzburg e Carlo Poni¹⁰ che propone di fare del "nome" — del nome proprio, cioè del segno di riconoscimento più individuale, il meno ripetibile che si possa immaginare — l'indicatore che permetterebbe di costruire la modalità nuova di una storia sociale attenta agli individui colti nelle loro relazioni con altri individui. La scelta dell'individuale non è infatti pensata qui come in contraddizione con quella del sociale: essa deve anzi rendere possibile un modo diverso di avvicinarsi al sociale, seguendo il corso di un destino particolare — quello di un uomo o di un gruppo di uomini — attraverso la molteplicità degli spazi e dei tempi, la matassa delle relazioni in cui esso si iscrive. Anche questi due autori sono affascinati dalla

complessità dei rapporti sociali ricostruibili dall'antropologo attraverso il lavoro sul terreno [che] contrasta [...] con l'unilateralità dei fondi archivistici su cui lavora lo storico. [...] Ma se l'ambito della ricerca è sufficientemente circoscritto, le singole serie documentarie possono sovrapporsi nel tempo e nello spazio in modo tale da permetterci di ritrovare lo stesso individuo o gruppi di individui in contesti sociali diversi.¹¹

È in fondo il vecchio sogno di una storia totale, questa volta costruita a partire dalla base, quello che qui ritrovano Ginzburg e Poni. Una storia ai loro occhi inseparabile da una "ricostruzione del vissuto" che essa renderebbe possibile: a questa formulazione un po' ampia e in fin dei conti ambigua si può preferire un programma di analisi delle condizioni dell'esperienza sociale ricostruite in tutta la loro complessità.

Non più astrarre dunque, ma, in un primo tempo, arricchiere, se si vuole, la realtà, tenendo conto dei più diversi aspetti dell'esperienza sociale. È il procedimento illustrato, ad esempio, da Giovanni Levi nel suo libro *L'eredità immateriale*. In un quadro ristretto, egli ricorre a «una tecnica intensiva di ricostruzione delle vicende

biografiche di ogni abitante del villaggio di Santena che abbia lasciato una traccia documentaria»¹² durante una cinquantina d'anni tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. Il progetto è quello di far emergere, dietro la tendenza generale più visibile, le strategie sociali sviluppate dai diversi attori in funzione della loro rispettive posizioni e risorse, individuali, familiari, di gruppo, ecc. È vero che

alla lunga tutte le strategie personali e familiari tendono forse ad apparire smussate in un comune risultato di equilibrio relativo. Ma la partecipazione di ognuno alla storia generale, alla formazione e alla modificazione delle strutture portanti della realtà sociale non può essere valutata solo dai risultati percepibili: nel corso della vita di ognuno, ciclicamente, nascono problemi, incertezze, scelte, una politica della vita quotidiana che ha il suo centro nell'uso strategico delle regole sociali.¹³

In un paesaggio geograficamente vicino, ma storicamente e storiograficamente molto distante, si tratta dello stesso approccio proposto da Maurizio Gribaudi per lo studio della formazione della classe operaia a Torino all'inizio del XX secolo.¹⁴ Là dove si insisteva essenzialmente su un insieme di esperienze condivise (immigrazione in città, lavoro, lotta sociale, coscienza politica, ecc.) come fondamento dell'unità, dell'identità e della coscienza della classe operaia, Gribaudi si è imposto di seguire itinerari individuali che fanno apparire la molteplicità delle esperienze e la pluralità dei contesti di riferimento nei quali esse si scrivono, le contraddizioni interne ed esterne di cui sono portatrici. Egli si è imposto, cioè, la ricostruzione dei percorsi geografici e professionali, dei comportamenti demografici, delle strategie relazionali che accompagnano il passaggio dalla campagna alla città e alla fabbrica. Come molti altri prima di lui, Gribaudi era partito dall'idea di una cultura operaia omogenea o, in ogni caso, in grado di omogeneizzare i comportamenti. Strada facendo (in particolare, raccogliendo le testimonianze orali dei protagonisti della storia che stava studiando), egli ha scoperto la diversità delle forme di accesso e di esistenza nella condizione operaia:

Si trattava infatti di chiarire attraverso quali elementi ognuna delle famiglie del campione aveva negoziato il proprio percorso e la propria identità sociale; quali meccanismi avevano determinato la fluidità delle une e la stasi delle altre; attraverso quali modalità si erano modificati, spesso drasticamente, gli orientamenti e le strategie dei singoli individui. In altri termini e ponendo il problema dal punto di vista del-

la condizione operaia, ciò significava indagare sui diversi materiali con i quali si erano costruite e determinate le diverse esperienze e finisomie operaie, per chiarire le dinamiche che ne avevano favorito le aggregazioni come le disgregazioni.¹⁵

Come si può vedere, l'approccio microstorico si propone di arricchire l'analisi sociale rendendone le variabili più numerose, più complesse e anche più mobili. Ma il suo individualismo metodologico ha dei limiti, poiché è pur sempre di un insieme sociale – o meglio, di un'esperienza collettiva – che bisogna cercare di definire le regole di costruzione e di funzionamento.

5. Nella sua versione "classica", la storia sociale è stata in massima parte concepita come storia delle entità sociali: la comunità di residenza (il villaggio, la parrocchia, la città, il quartiere, ecc.), il gruppo professionale, l'ordine, la classe. Era certo possibile interrogarsi sui contorni e, soprattutto, sulla coerenza e il significato storico di tali entità, ma fondamentalmente non le si rimetteva in discussione.¹⁶ Donde, scorrendo l'enorme capitale di conoscenze accumulate nello spazio di trenta o quarant'anni, una certa impressione di monotonia e d'inerzia classificatoria. Da un luogo all'altro, ovviamente, le distribuzioni variano, ma i personaggi della rappresentazione, invece, non cambiano mai. Bisognerà interrogarsi, un giorno, sulle ragioni, verosimilmente molteplici, che possono spiegare questo slittamento verso la sociografia descrittiva. Esso, in ogni caso, è stato abbastanza forte da rallentare in modo duraturo l'influenza in Francia di un libro come quello di Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (pubblicato nel 1963, ma tradotto in francese soltanto nel 1988), che si rifiutava di partire da una definizione preconstituita (o che si suppone acquisita) della classe operaia, per insistere sui meccanismi della sua *formazione*.¹⁷ È solo con ritardo che, a partire da tentativi dapprima isolati,¹⁸ si è a poco a poco imposta la convinzione che l'analisi non poteva essere condotta soltanto in termini di distribuzioni; e questo per due ragioni principali che occorre mantenere distinte, anche se esse, in parte, interferiscono. La prima rinvia al problema, sollevato da molto tempo, della natura e dei criteri di classificazione sui quali si fondano le tassonomie impiegate dagli storici; la seconda all'accenno messo molto più di recente dalla storiografia sul ruolo dei fenomeni relazionali nella produzione della società.¹⁹

In entrambi i casi, la scelta di un'ottica microstorica riveste un'importanza decisiva. Trattandosi della natura delle categorie di analisi del sociale, è sicuramente al livello locale che lo scarto fra categorie generali (o esogene) e categorie endogene risulta più marcato. Sebbene riconosciuto da molto tempo, il problema si è fatto più sensibile negli ultimi anni, in seguito all'influenza di alcune problematiche antropologiche (derivanti, in particolare, dall'antropologia culturale americana), che si è esercitata di preferenza su analisi locali. Non è questo il luogo per entrare nel dettaglio delle soluzioni tratteggiate. Teniamo però almeno presente che il bilancio di questa revisione necessaria (e del resto non ancora completata) è ambiguo. Essa ha certamente reso possibile un ripensamento critico dell'uso di criteri e di partizioni la cui pertinenza sembrava troppo spesso ovvia; ma, d'altra parte, essa tende a incoraggiare un relativismo di tipo culturalistico che costituisce uno degli effetti potenziali del "geertismo" sulla storiografia sociale.

La seconda direzione di ricerca, quella cioè che invita a riformulare l'analisi socio-storica in termini di processo, suggerisce una possibile soluzione al dibattito. Essa afferma che non basta che lo storico faccia proprio il linguaggio degli attori studiati, se in esso non cerca l'indizio di un'azione nello stesso tempo più vasta e più profonda: quella della costruzione di identità sociali plurime e pluralistiche, che si opera attraverso una fitta rete di relazioni (di concorrenza, di solidarietà, di alleanza, ecc.). La complessità delle operazioni di analisi richieste da questo tipo di approccio impone di fatto un restringimento del campo di osservazione. Ma i microstorici non si accontentano di prendere atto di questa costrizione fattuale; la trasformano, invece, in un principio epistemologico, perché è a partire dai comportamenti degli individui che essi tentano di ricostruire le modalità di aggregazione (o di disgregazione) sociale. Il recente lavoro di Simona Cerutti sui mestieri e le corporazioni torinesi nel XVII e XVIII secolo può qui servire d'esempio. Nessuna storiografia è senza dubbio più spontaneamente organicistica di quella dei mestieri e delle associazioni di mestiere: ci troveremo di fronte, in questo caso, a comunità evidenti, funzionali, che si suppongono così potentemente integratrici da diventare pressoché naturali nella società urbana di Ancien Régime. La scommessa metodologica di Simona Cerutti consiste nell'annullare queste certezze, mostrando, a partire dallo svolgersi delle strategie individuali e familiari, e dalla

loro interazione, che le identità professionali e le loro traduzioni istituzionali, lungi dall'essere acquisite una volta per sempre, sono oggetto di un continuo lavoro di elaborazione e di ridefinizione. In contrasto con l'immagine consensuale e grosso modo stabile offerta dalle descrizioni tradizionali del mondo dei mestieri, conflitti, negoziazioni, transazioni provvisorie appaiono onnipresenti; ma, d'altra parte, le strategie personali o familiari non sono puramente strumentali: esse sono socializzate, in quanto inseparabili dalle rappresentazioni dello spazio relazionale urbano, delle risorse che esso offre e delle costrizioni che impone, a partire dalle quali gli attori sociali si orientano e compiono le loro scelte. Si tratta dunque di de-naturalizzare – o almeno di de-banalizzare – i meccanismi di aggregazione e di associazione, insistendo sulle modalità relazionali che le rendono possibili, individuando le mediazioni esistenti fra «la razionalità individuale e l'identità collettiva».

Il mutamento di prospettiva che queste scelte comportano è probabilmente più sensibile per gli storici che non per gli antropologi, poiché la storia delle problematiche e degli approcci non procede simmetricamente nelle due discipline.²⁰ Esso mi sembra portatore di diverse ridefinizioni d'importanza non trascurabile:

- Una ridefinizione dei presupposti dell'analisi socio-storica, di cui abbiamo appena richiamato i tratti più rilevanti. Anziché applicare sistemi classificatori fondati su criteri espliciti (generali o locali), la microstoria prende in considerazione i comportamenti attraverso i quali si costituiscono e mutano di forma le identità collettive. Ciò non implica che si ignorino o che si trascurino le "proprietà soggettive" della popolazione studiata, ma che le si tratti come risorse differenziali, la cui importanza e il cui significato devono essere valutati nel contesto degli usi sociali di cui esse sono oggetto – cioè nel contesto della loro attualizzazione.

- Una ridefinizione della nozione di strategia sociale. Lo storico, diversamente dall'antropologo o dal sociologo, lavora sul fatto compiuto – su «ciò che ha effettivamente avuto luogo» – e che per definizione non è ripetibile. Solo eccezionalmente le fonti presentano da sé le alternative, a maggior ragione le incertezze, di fronte alle quali si sono trovati gli attori sociali del passato. Ne consegue un ricorso frequente e ambiguo alla nozione di strategia: essa prende spesso il posto di un'ipotesi funzionalistica generale (che resta normalmente implicita); più prosaicamente, essa serve talvolta a defi-

nire i comportamenti degli attori individuali o collettivi che hanno avuto successo (e che generalmente sono quelli che conosciamo meglio). A questo proposito, l'opzione risolutamente antifunzionalistica adottata dai microstorici è densa di significati. Prendendo in considerazione nelle loro analisi una pluralità di destini particolari, essi cercano di ricostruire lo spazio di quelli possibili - in relazione alle risorse di ciascun individuo o di ciascun gruppo all'interno di una configurazione data. Giovanni Levi è senza dubbio colui che si è spinto più lontano in questa direzione, reintroducendo nozioni come quelle di scacco, di incertezza e di razionalità limitata nello studio delle strategie familiari contadine svluppatesi attorno al mercato della terra nel XVII secolo.²¹

- Una ridefinizione della nozione di contesto. Questa nozione è diventata spesso oggetto, nelle scienze sociali e in particolare nella storiografia, di un uso comodo e inerte. Un uso retorico: il contesto, spesso presentato all'inizio dello studio, produce un effetto di realtà attorno all'oggetto della ricerca. Un uso argomentativo: il contesto presenta le condizioni generali in seno alle quali trova posto una realtà particolare, anche se non si va sempre al di là di una semplice giustapposizione dei due livelli di osservazione. Più raramente, un uso interpretativo: dal contesto si ricavano talvolta le ragioni generali che dovrebbero consentire di rendere conto di situazioni particolari. Ben al di là della microstoria, gran parte della storiografia degli ultimi vent'anni ha manifestato la sua insoddisfazione di fronte a questi diversi usi e ha tentato di ricostruire, secondo modalità differenti, le articolazioni fra il testo e il contesto. L'originalità dell'approccio microstorico sembra consistere nel rifiuto del presupposto che sottende tutti gli usi che si sono appena evocati: cioè che esista un contesto unificato, omogeneo, all'interno del quale e in funzione del quale gli attori definirebbero le loro scelte. Questo rifiuto può essere inteso in due modi complementari: come un richiamo alla molteplicità delle esperienze e delle rappresentazioni sociali, in parte contraddittorie, in ogni caso ambigue, attraverso le quali gli uomini costruiscono il mondo e le loro azioni (ed è questo l'asse della critica a Clifford Geertz proposta da Levi²²); ma anche, come un invito a invertire nell'analisi il modo di procedere più abituale per lo storico: quello che consiste nel partire da un contesto globale per situare e interpretare un testo. Ciò che viene proposto è, al contrario, la ricostruzione della pluralità dei contesti necessari nello

stesso tempo all'identificazione e alla comprensione dei comportamenti osservati. A questo punto, evidentemente, ritroviamo il problema delle scale di osservazione.

- È l'ultimo punto che mi sembra essere oggetto di una drastica revisione. Alla gerarchia dei livelli di osservazione, gli storici collegano istintivamente una gerarchia di orizzonti storici: per dirla in modo grossolano, alla scala della nazione, si fa della storia nazionale; alla scala locale, della storia locale (cosa che, di per sé, non implica necessariamente una gerarchia d'importanza, in particolare dal punto di vista della storia sociale). Colta dal basso, la storia di un insieme sociale si disperde, in apparenza, in una miriade di eventi minuscoli, difficili da organizzare. La concezione tradizionale della monografia cerca di farlo assegnandosi il compito di verificare localmente ipotesi e risultati generali. Il lavoro di contestualizzazione multipla praticato dai microstorici parte da premesse molto differenti. Esso afferma innanzitutto che ogni attore storico partecipa, da vicino o da lontano, a processi - e dunque si iscrive in contesti - di dimensioni e di livello differenti, dal più locale al più globale. Non esiste perciò iato, ancor meno opposizione, fra storia locale e storia globale. Ciò che l'esperienza di un individuo, di un gruppo, di uno spazio permettono di cogliere è una modulazione particolare della storia globale. Particolare e originale, inoltre: ciò che infatti il punto di vista microstorico offre all'osservazione non è una versione attenuata o parziale o mutila di realtà macrosociali, ma una versione differente.

6. Si prenda un esempio che ha trattenuto l'attenzione di parecchi microstorici. Si può analizzare la dinamica di un macroprocesso come l'affermazione dello stato moderno in Europa fra il XV e il XIX secolo in termini molto differenti. A lungo, gli storici si sono soprattutto interessati a coloro che, in modo visibile, avevano fatto la storia. In seguito, sulla scia dei grandi teorici del XIX secolo, hanno scoperto l'importanza delle evoluzioni anonime e di massa. Si è da allora imposta larghissimamente fra di loro la convinzione che non esista vera storia se non quella del collettivo e del numero. Questo mutamento può spiegare come le incarnazioni storiche del potere si siano trasformate sostanzialmente ai loro occhi. Negli anni Ottanta del secolo scorso si discuteva estesamente della politica di Richelieu e dell'imperioso riordino politico, amministrativo, religioso, fiscale e culturale che essa impose nella Francia del primo

XVII secolo. Oggi si parla più volentieri dell'affermazione imperiosa dello stato assoluto come iscritta irrisistibilmente nella lunga durata, tra XIV e XVIII secolo; si evoca, seguendo Max Weber, il lento processo di razionalizzazione che ha riguardato le società occidentali; si cita, dopo Norbert Elias, il duplice monopolio sulla fiscalità e sulla violenza che la monarchia francese acquisì fra medioevo ed età moderna; si segue, con Ernst Kantorowicz, l'emancipazione di un'istanza laicizzata nel cuore stesso della cristianità medievale. Tutte queste letture (e altre ancora) sono preziose e sono spesso convincenti. Esse hanno notevolmente arricchito la nostra comprensione del passato. Tutte o quasi — bisognerebbe distinguere qui il caso di Elias — hanno tuttavia in comune il fatto di accettare in quanto tale l'esistenza di macrofenomeni la cui efficacia sarebbe scontata. Ciò che un tempo si attribuiva alla maestà, al prestigio, all'autorità, al talento di un personaggio eccezionale, oggi viene collocato ancor più agevolmente nella logica di quelle grandi realtà anonime che per comodità vengono chiamate stato, modernizzazione, forme del progresso — ma anche, in modo più settoriale, di quei fenomeni classici come la guerra, la diffusione della cultura scritta, l'industrializzazione, l'urbanizzazione e molti altri ancora.

Tali fenomeni sono, come si sa, straordinariamente complessi, al punto che risulta perlopiù impossibile agli storici fissarne i limiti. Dove termina la sfera dello stato, dove si fermano gli effetti generati dal lavoro e dalla produzione industriali, dove quelli di cui si fa portatore il libro? Quando li si descrive, si possono dunque avere esitazioni sulla loro morfologia, sull'illustrazione della loro articolazione interna. Ma è sorprendente notare come la loro efficacia, almeno tendenziale, non venga quasi mai messa in dubbio. Le "macchine" del potere si valgono soltanto di se stesse e sono efficaci appunto perché sono macchine. (Sarebbe più corretto dire: sembrano efficaci agli occhi degli storici solo perché essi le immaginano come macchine.) Si tenderà dunque a cercare nel meccanismo della macchina stessa la spiegazione dei suoi risultati, facendo ingenuamente propria un'ideologia della razionalizzazione e della modernizzazione che appartiene al sistema che ci si è prefissi di studiare. Nella migliore delle ipotesi, si cerca di identificare coloro che sembrano essersi opposti a queste grandi trasformazioni, che hanno tentato di denunciarle e di bloccarle in nome di valori sociali alternativi. Non è senza dubbio casuale che la stessa generazione intellettuale che

trent'anni fa consacrava gli apparati del potere sia la stessa che si è più entusiasmata per i marginali, i respinti, gli alternativi della storia, banditi per ragioni d'onore e streghe, eterodossi e anarchici, esclusi di ogni sorta. Ma questo era pur sempre un modo di riconoscere e di segnalare la realtà massiccia del potere, visto che soltanto una minoranza dispersa di eroi era stata capace di ergersi contro di essa, dall'esterno e senza reale speranza.

Accettare una tale versione delle cose, una simile distribuzione dei ruoli, equivale di fatto a ritenere che, al di fuori della logica maggioritaria degli apparati o di forme residuali di resistenza all'affermazione di questi ultimi, gli attori sociali rimangano massicciamente assenti, oppure passivi, essendosi sottomessi, storicamente, alla volontà del gran Leviatano che li inglobava tutti. Questa rappresentazione della forza e della debolezza è difficilmente ammissibile. Non per ragioni morali, ma perché essa è, ancora una volta, troppo legata alle rappresentazioni che le stesse logiche del potere, le quali vorrebbero dettare perfino la maniera di opporsi ad esse, non hanno mai cessato di suggerire; e perché, anche se si accetta l'ipotesi di un'efficacia globale degli apparati e delle autorità, resta intamente da comprendere come quest'efficacia sia stata possibile — ossia come le ingiunzioni del potere siano state ritrascritte in contesti indefinitamente variabili ed eterogenei.

Porre il problema in questi termini significa rifiutare di pensare in termini semplici: forza/debolezza, autorità/resistenza, centro/periferia; e a situare l'analisi dei fenomeni di circolazione, di negoziazione, di appropriazione, a tutti i livelli. A questo punto, è importante essere chiari: la maggior parte degli storici lavora su società fortemente gerarchizzate e inegualitarie, nelle quali il principio stesso della gerarchia e dell'ineguaglianza era profondamente interiorizzato. Sarebbe perciò ridicolo negare queste realtà e fingere che si possano immaginare le operazioni appena citate — circolazione, negoziazione, appropriazione — al di fuori di questi effetti di potere. Al contrario, vorrei qui suggerire che, avendo rappresentato di fatto delle forme di adattamento ai poteri, da tali effetti esse sono inseparabili; esse li hanno tuttavia deformati, inserendoli in contesti e piegandoli a logiche sociali diversi da quelli che erano originariamente i loro.

Riprendiamo l'esempio dello stato monarchico nell'età moderna. Visto da Parigi e da Versailles o da Berlino o da Torino, esso si

presenta come una sorta di vasta architettura, le cui forme non cessano di articolarsi, di ramificarsi, fino a penetrare nell'intimo della società che esso inquadra e di cui si fa carico. La realtà è, come è ben noto, un po' più complicata e meno armonica. Nei fatti, le istituzioni si accavallano, sono in concorrenza, talvolta si contrappongono le une alle altre; alcune sono già fossilizzate (ma, secondo la logica dell'Ancien Régime, esse sono generalmente sostituite senza essere soppresse, ciò che può determinare inestricabili grovigli di autorità, di competenze, di gestioni); altre sono in pieno sviluppo, o perché sono le ultime arrivate o perché sono provvisoriamente le più adatte a una data configurazione della società. Resta il fatto che il pensiero dello stato, quello che ne ebbero i suoi promotori dei secoli passati così come quello che ne hanno oggi gli storici, è un pensiero globale che, attraverso esitazioni, contraddizioni, mutamenti di ritmo, riconosce un unico grande processo all'opera attraverso i secoli. Quando si parla della crescita dello stato e si tenta di darne una valutazione approssimativa (è la famosa «pesatura globale» cara a Pierre Chaunu), misurando ad esempio il peso della fiscalità pubblica o il numero dei funzionali o i progressi quantitativi della giustizia regia, la si concepisce sul modello della crescita economica, supponendo che un piccolo numero di indicatori selezionati permetta di rendere conto dell'evoluzione complessiva di un sistema che sarebbe allo stesso tempo continuo e integrato. È cosa certamente più delicata tentare una misura in termini di efficienza: ma quando il rapporto fra il numero degli ufficiali pubblici e la cifra della popolazione globale tende ad elevarsi, si accetta quasi senza discutere che ne risulti una maggiore efficienza. In tutte queste operazioni, si suppone in ogni caso come ovvia l'esistenza di una logica comune che unificherebbe l'insieme delle manifestazioni dello stato.

Ora, non c'è invece nulla di meno certo. Se si rinuncia a questo punto di vista dal centro, che è lo stesso a partire dal quale il progetto statale formula le proprie istanze (e si producono gli argomenti ideologici che lo sostengono), se si muta la scala di osservazione, le realtà che appaiono possono essere molto diverse. È ciò che recentemente ha dimostrato Giovanni Levi nella ricerca, spesso citata, che egli ha dedicato a una comunità rurale del Piemonte, Santena, alla fine del XVII secolo. Che cosa accade quando si osserva il processo di costruzione dello stato dal basso, nelle sue più remote conseguenze? Si ritrovano, certo, i grandi rivolgimenti del secolo, la

tardiva affermazione dello stato assoluto in Piemonte, la guerra europea, la competizione fra le grandi casate aristocratiche, anche se le loro tracce sono reperibili solo attraverso un pulviscolo di eventi minuscoli. Ma appunto attraverso tali eventi emerge una diversa configurazione dei rapporti di forza.

Avrebbe potuto essere allettante ridurre tutta questa storia a quella delle tensioni che oppongono una comunità periferica alle esigenze insistenti di un assolutismo in pieno sviluppo. Ma sulla scena compaiono personaggi ben più numerosi. Fra Santena e Torino si frappongono le pretese di Chieri, una città di medie dimensioni che ritiene di poter dire la sua; quelle dell'arcivescovo di Torino, dal quale dipende la parrocchia; quelle, rivali fra loro, dei principali feudatari del luogo, cui importa affermare la loro preminenza. La stessa società di villaggio si scompone, si spacca, in funzione degli interessi divergenti dei gruppi particolari che la compongono. Questi attori collettivi si affrontano, ma anche si alleano, secondo possibilità che sono esse stesse mutevoli. I fronti sociali (e, se si vuole, "politici") non cessano di smembrarsi per ricomporsi in modo diverso. È appunto alla molteplicità degli interessi in causa, alla complessità dell'interazione sociale, che il borgo di Santena deve, durante la seconda metà del XVII secolo, la possibilità collettiva di rimanere un "paese nascosto", restato come in disparte dalle grandi manovre dello stato centrale. La neutralizzazione reciproca delle strategie che prendono di mira il villaggio e anche l'intelligenza politica dei frontisti paesani possono farci comprendere questo stato di cose; ma ha altrettanto peso il ruolo di un negoziatore eccezionale, il notaio-podestà Giulio Cesare Chiesa, che regna su Santena per quarant'anni, mettendo a profitto la sua conoscenza intima delle reti sociali, la sua padronanza dell'informazione, così necessaria alle strategie familiari, e della memoria collettiva, per imporsi in tutto come un mediatore obbligato all'interno e all'esterno della comunità. Significativamente, egli non è particolarmente ricco e il suo statuto professionale non ha nulla di eccezionale. Non appartiene al mondo dei potenti riconosciuti. Il suo potere è di tutt'altra natura: esso è fondato sulla disponibilità di un capitale "immateriale", fatto di informazioni, d'intelligenza, di servizi resi che gli permettono di affermarsi per gestire nel migliore dei modi gli interessi del villaggio.

Senza dubbio, il notaio Chiesa è un personaggio fuori del comune e, del resto, quando scompare, proprio alla fine del XVII se-

colo, non viene sostituito. Santena esce allora dalla sua semiclandestinità; la gestione locale dei poteri si disgrega e, favorito da una crisi nello stesso tempo economica, sociale e politica, lo stato centrale riacquista i suoi diritti (o almeno una parte di essi). Resta il fatto che, se si presta loro attenzione, i fondi archivistici lasciano apparire una folla di tali personaggi che, giocando il ruolo di mediatori, hanno adattato, limitato, ma anche avvalorato la costruzione dello stato. Non tutti hanno potuto e neppure voluto sottrarre il loro gruppo di appartenenza alla logica del potere centrale; ma si sono piuttosto adoperati per comporre gli interessi locali (e innanzitutto i propri) con le sue esigenze, le sue pratiche, le sue istituzioni, il suo personale.²³ A dire il vero, non esistono due versioni alternative della realtà storica dello stato, una "macro" e l'altra "micro". Entrambe sono "vere" (insieme con molte altre a livelli intermedi che bisognerebbe cercare di individuare in modo sperimentale), e nessuna è interamente soddisfacente, poiché la costruzione dello stato moderno è appunto costituita dall'insieme di tali livelli, le cui articolazioni rimangono da identificare e da pensare. La scommessa dell'esperienza microsociale – e, se si vuole, il suo assunto sperimentale – è che l'esperienza più elementare, quella del gruppo ristretto, perfino quella dell'individuo, è la più illuminante, perché è la più complessa e perché si iscrive nel maggior numero di contesti differenti.

7. Ecco che si presenta allora un nuovo problema, che di fatto è sostanziale allo stesso progetto della microstoria. Ammettiamo che, limitando il campo di osservazione, non soltanto si facciano emergere dati più numerosi, più raffinati, ma anche organizzati secondo configurazioni inedite che fanno apparire una diversa cartografia del sociale. Quale può dunque essere la rappresentatività di un campione così circoscritto? Che cosa ci può insegnare che sia generalizzabile?

La domanda è stata posta molto presto e non ha finora ricevuto risposte molto convincenti. Edoardo Grendi aveva prevenuto l'obiezione, foggiando un'elegante ossimoro: egli proponeva cioè la nozione di "eccezionale normale".²⁴ Questo diamante oscuro ha fatto versare molto inchiostro. Esso esercita la fascinazione dei contetti che si vorrebbero utilizzare se soltanto si sapesse come definirli esattamente. Bisogna vedere nell'"eccezionale normale" un'eco, del tutto in armonia con la sensibilità degli anni seguenti il 1968,

della convinzione che i margini di una società ne dicono di più del suo centro? Che i pazzi, i marginali, i malati, le donne (e l'insieme dei gruppi subalterni) sono i detentori privilegiati di una sorta di verità sociale? Bisogna intenderlo in un senso molto diverso, quello di uno scarto significativo (ma rispetto a che cosa)? Oppure ancora, come una prima formulazione del paradigma indiziario più tardi riproposto da Ginzburg?

È difficile scegliere con sicurezza fra queste diverse letture possibili, che sono forse coesistenti nel pensiero di Grendi. Si può, prudentemente, proporre una supplementare che mi sembra coerente con le affermazioni fatte in precedenza. Grendi riflette a partire dai modelli di analisi messi in opera dagli storici e che sono, per la maggior parte, modelli funzionalistici, fondati sull'integrazione del maggior numero possibile di tratti. Ciò non toglie che un certo numero di questi tratti resista a tale lavoro di integrazione; essi costituiscono così altrettante eccezioni che ci si abitua a trattare come "eccezioni" o casi di "devianza" rispetto alla norma che lo storico ha stabilito. La proposta di Grendi, che ritrova a questo punto la riflessione inaugurata dall'antropologo Fredrick Barth, sarebbe quella di costruire modelli "generativi": ossia modelli che consentano di integrare a tutti gli effetti (e non più come eccezioni o casi di devianza) i percorsi e le scelte individuali. In questo senso, si potrebbe dire che l'"eccezionale" diverrebbe "normale".²⁵

In un dibattito che rimane aperto, mi sembra che il lavoro di Levi apporti un certo numero di risposte che spostano utilmente l'asse del ragionamento. Esso, innanzitutto, ci ricorda che è possibile pensare l'esemplarità di un fatto sociale in termini che non sono quelli rigorosamente statistici. Il secondo capitolo del suo libro *L'eredità immateriale*, consacrato alle strategie sviluppate da tre famiglie di mezzadri di Santena, opera una scelta fra qualche centinaio di altri casi possibili, che non sono sottoposti ad alcun trattamento comparabile, ma che sono comunque tutti presenti nello schedario biografico. Il procedimento impiegato non è dunque consistito nel rapportare questi tre esempi alla totalità delle informazioni schedate, ma nell'astrarne gli elementi di un modello. Queste tre biografie familiari, abbastanza fortemente contrastate, sono sufficienti a far emergere delle regolarità nei comportamenti collettivi di un particolare gruppo sociale, senza perdere ciò che ciascuna ha di caratteristico. Sperimentare la validità del modello consisterà dunque non in

una verifica di tipo statistico, ma nella sua sperimentazione in condizioni estreme, quando una o più fra le variabili che esso include sono sottomesse a deformazioni eccezionali. La costruzione di uno schedario sistematico è appunto ciò che rende possibile una verifica di questo tipo.

8. Vengo infine al mio ultimo punto. Ci si è talvolta stupiti nel constatare che alcuni – non tutti e nemmeno la maggioranza – dei microstorici italiani ricorressero talvolta a metodi di esposizione, perfino a tecniche narrative, che rompevano con la maniera di scrivere abituale della corporazione storiografica. Così è accaduto nel caso de *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg, composto come un'inchiesta giudiziaria (al quadrato, poiché il libro si basa essenzialmente sui documenti dei due processi subiti dal mugnaio Menocchio dinanzi al Sant'Uffizio); in seguito, delle *Indagini su Piero* dello stesso autore, libro concepito questa volta come un'indagine poliziesca (del resto annunciata dal titolo), con i suoi brancolamenti, i suoi insuccessi, i suoi colpi di scena accortamente distribuiti; de *L'eredità immateriale* di Levi, in cui l'indagine storica diventa il suo proprio specchio attraverso una composizione "in profondità"; o, recentissimamente, del bel libro di Sabina Loriga sull'esercito piemontese nel XVIII secolo, il cui modello esplicito è quello del *Rashomon* giapponese.²⁶

Abbiamo dunque a che fare con scelte esplicite di forme di scrittura, nel senso lato del termine. Come spiegarle? Notiamo innanzitutto che non è la prima volta che storici autorevoli utilizzano risorse letterarie. Senza risalire fino alle grandi opere della storiografia romantica del XIX secolo, pensiamo, fra molti esempi possibili all'interno della produzione del XX secolo, al *Federico II* di Ernst Kantorowicz, o al *Giulio Cesare* di Jérôme Carcopino (scritto con perfetta aderenza alle fonti antiche), o alla biografia di Arnaldo da Brescia di Arsenio Frugoni, a *Il ritorno di Martin Guerre* di Nathalie Zemon Davis. Del resto, lo sappiamo tutti, utilizziamo costantemente – coscientemente o no – procedimenti retorici destinati a produrre effetti di realtà, a mostrare che, anche se noi storici non c'eravamo, le cose andarono effettivamente come noi le raccontiamo. Per quanto riguarda i microstorici, il problema mi sembra tuttavia di altra natura. La ricerca di una forma non dipende fondamentalmente da una scelta estetica (benché questa non sia assente). Es-

sa mi pare, piuttosto, di ordine euristico, e questo per due aspetti: perché invita il lettore a partecipare alla costruzione di un oggetto di ricerca e perché lo associa all'elaborazione di un'interpretazione.

Fra gli strumenti a disposizione degli storici, ve ne sono di classici, o che perlomeno sono riconosciuti come tali dalla professione. È questo il caso del materiale concettuale, delle diverse tecniche d'indagine, dei metodi di misurazione, ecc. Ce ne sono altri non meno importanti, ma sui quali ci si interroga più raramente, o perché sono oggetto di una tacita convenzione, o perché, più semplicemente, sono ritenuti ovvi. È questo il caso delle forme dell'argomentazione, dei modi di esposizione, delle modalità di citazione, dell'uso della metafora e, in generale, delle maniere di scrivere la storia. Sforiamo qui un vastissimo insieme di problemi che oggi emergono in modo selvaggio, o in ogni caso disordinato, nelle preoccupazioni degli storici.²⁷ A lungo, è sembrato che non vi fosse proprio di che interrogarsi su tali argomenti. La scrittura storica si pensava spontaneamente come lo stretto protocollo di un lavoro scientifico. Di conseguenza, più essa diventava scientifica, meno si poneva il problema. La massa degli allegati – dei documenti, poi, sempre di più, di un apparato in costante accrescimento di serie, tabelle, grafici, cartine – sembrava garantire l'inespugnabile oggettività dell'enunciato e lasciava supporre che esso fosse il solo enunciato possibile (o comunque il più vicino all'enunciato perfetto). Si perveniva così a dimenticare il fatto che anche una serie di prezzi costituisce un genere di narrazione – essa organizza il tempo, genera una forma di rappresentazione – e che una nozione tanto complessa come quella di "congiuntura", così in onore nella storiografia francese delle «Annales», racchiude in sé, indissolubilmente legati, un metodo di analisi, un'ipotesi interpretativa e un modo di raccontare.

In forma ancora più diffusa, la scrittura storica faceva riferimento, senza che ne fosse sempre consapevole, al modello classico del romanzo, in cui l'autore-organizzatore conosce e domina sovrannamente i personaggi, le loro intenzioni, le loro azioni e i loro destini; com'è noto, è anche accaduto che si tentasse di incrociare entrambi i generi. Ma da molto tempo, il romanzo è cambiato. Dopo Proust, Musil o Joyce, la sua scrittura non ha smesso di sperimentare forme nuove. Con un po' di ritardo, la scrittura storica ha iniziato a fare la stessa cosa. Essa non ha del resto cominciato oggi. Si consideri un esempio che meriterebbe un'analisi più estesa: nel celebre

libro di Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), è stata subito sottolineata l'originale utilizzazione di una triplice temporalità che organizza le tre grandi sezioni dell'opera. Si troverà del tutto iconoclastico leggersi oggi il tentativo di raccontare, da tre punti di vista e in tre registri, attraverso tre sistemi di costrizioni differenti, una stessa storia, dapprima spezzandola in più narrazioni e poi ricomponendola? Il problema merita a ogni modo di essere posto. Ciò che forse è cambiato, oggi, è che il rapporto tra una forma di esposizione e un contenuto di conoscenza è diventato oggetto di un'interrogazione esplicita.

All'interno di questa evoluzione, i microstorici svolgono un ruolo centrale perché ritengono che una scelta narrativa dipenda dalla sperimentazione storica quanto le stesse procedure di ricerca. I due aspetti sono di fatto difficilmente dissociabili. L'invenzione di una forma espositiva non genera soltanto degli effetti di conoscenza. Essa contribuisce esplicitamente alla produzione di un certo tipo d'intelligibilità all'interno di condizioni sperimentali definite. La forma dell'inchiesta acquista a questo punto tutto il suo significato: essa associa il lettore al lavoro dello storico, alla produzione del suo oggetto di studio. Ma non è la sola: il recente libro di Roberto Zap- perri su *Annibale Carracci* mostra, attraverso l'itinerario dei tre Carracci, i due fratelli e il cugino, tutti e tre impegnati nei mestieri della pittura a Bologna nella seconda metà del XVI secolo, ciò che può essere la sperimentazione nel genere che, in apparenza, vi si presta meno: la biografia.²⁸

Il problema è oggi posto al livello micro. Nulla impedisce, certamente, di riproporlo ad altri livelli, all'interno di altre dimensioni della ricerca storica, come l'esempio di Braudel ci ha appena ricordato.²⁹ Non è tuttavia casuale che certe opere di microstoria abbiano svolto un ruolo determinante nel sorgere di questa nuova (o, più esattamente, rinnovata) preoccupazione. Il cambiamento di scala, come si è detto, ha avuto il ruolo di uno *stranamento*, nel senso che i semiotici danno a questo termine: di un disorientamento, non soltanto in rapporto alle categorie di analisi e ai modelli interpretativi del discorso storiografico dominante, ma anche in rapporto alle forme di esposizione esistenti. Uno degli effetti del passaggio al micro è, ad esempio, quello di trasformare la natura delle informazioni e la relazione che lo storico intrattiene con esse. Giovanni Levi ama

comparare il lavoro dello storico a quello dell'eroina di una novella di Henry James, *In the Cage*: telegrafista rinchiusa dietro il suo sportello, ella ricostruisce il mondo esterno a partire dai frammenti di informazioni che riceve da trasmettere. Non essendo lei a sceglierli, può solo cercare di produrre qualcosa di intelligibile a partire da essi. Il paragone ha tuttavia i suoi limiti che è importante evidenziare: ciò che distingue lo storico dalla telegrafista di James è il fatto che, benché altrettanto disarmato di lei, egli sa che le sue informazioni sono il risultato di una selezione che gli è imposta dalla realtà e alla quale egli sovrappone le proprie scelte. Egli può dunque tentare di misurare gli effetti di questa serie di scarti successivi e trarne le dovute conseguenze.

Resta il fatto che non è facile decifrare il disegno contenuto nel tappeto se lo si scruta a fior di terra. In tanta profusione di dettagli, che cosa è importante e che cosa non lo è? Lo storico si ritrova allora, per passare da James a Stendhal, nella posizione di Fabrizio alla battaglia di Waterloo ne *La Certosa di Parma*: della grande storia – della storia *tout court* – egli non percepisce altro che il disordine. Levi si è interrogato, nell'introduzione al suo libro, «a proposito di ciò che è rilevante e di ciò che è irrilevante scrivendo una biografia». Nell'organizzazione del suo testo; egli ha in seguito cercato quella più adatta a rendere conto di una vita, quella di Giovan Battista Chiesa, che conosciamo soltanto attraverso frammenti e che acquista senso soltanto grazie al suo inserimento in una serie di contesti di riferimento discontinui. La scelta di un modello narrativo – o, più esattamente, di esposizione – è anche quella di una forma di conoscenza. A questo proposito, non è indifferente che siano vecchi generi storiografici, la biografia, la narrazione dell'evento, a essere diventati oggetto in maniera privilegiata di questo tipo di sperimentazione. Nella loro forma tradizionale, essi sono superati e, diciamo, non sono più molto credibili. Se bastasse conoscere tutto di un personaggio, dalla nascita alla morte, oppure di un evento, in tutti i suoi aspetti, per comprenderli, allora i giornalisti contemporanei sarebbero molto meglio attrezzati degli storici; ma non è necessariamente così. Mi sembra, tuttavia, che la biografia o il racconto dell'evento assolvano il ruolo di un esperimento limite: poiché i modelli narrativo-analitici hanno smesso di apparire convincenti, che cosa bisogna fare – che cosa si può fare – per raccontare una vita, una battaglia, un fatto di cronaca? Se, in ipotesi, si rinuncia alle con-

venzioni stabilite del genere — la continuità di una storia iscritta fra un inizio e una fine, la descrizione sul registro dell' evidenza, il concatenarsi delle cause e degli effetti, ecc. —, che cosa diventano gli oggetti che si assegna lo storico?³⁰

Degli oggetti problematici. Un'esperienza biografica, quella del prete Chiesa o quella del pittore Carracci, può così essere riletta come un insieme di tentativi, di scelte, di prese di posizione di fronte all'incertezza. Essa non è più pensabile soltanto in termini di necessità — un' esistenza che si è compiuta e che la morte ha trasformato in destino — ma come un campo di possibilità fra le quali l'attore storico ha dovuto scegliere. Un evento collettivo, una sommossa per esempio, cessa di essere un oggetto opaco (un mero disordine) oppure, al contrario, sovrainterpretato (un accidente insignificante, ma di fatto sovraccaricato di significati impliciti): si può tentare di mostrare come, nel disordine, gli attori sociali inventino un senso di cui simultaneamente prendono coscienza. La scelta di una modalità di esposizione partecipa in questo caso della costruzione dell' oggetto e della sua interpretazione.

Ma, di nuovo, i privilegi dell'analisi microsociale non mi sembrano intangibili. Oggi essi si fondano sulla nostra abitudine indiscussa alla macroanalisi. Ma non esiste alcuna ragione di principio in base alla quale i problemi narrativo-cognitivi che si sono appena evocati non possano essere posti al livello macrostorico: vent'anni fa, la *New Economic History* non ha pionieristicamente introdotto, in modo ragionato, controllabile, l'utilizzazione di ipotesi fattuali nell'analisi storica? Più che una scala particolare, è nuovamente la variazione di scala che sembra qui fondamentale. Gli storici oggi, se ne rendono conto, ma non sono i soli. Nel 1966, in *Blow up*, Michelangelo Antonioni ha raccontato la storia, ispirata a una novella di Julio Cortazar, di un fotografo londinese che si trova casualmente a fissare sulla pellicola una scena di cui è testimone. Essa gli risulta incomprensibile, i suoi dettagli non sono coerenti. Incuriosito, egli ingrandisce le sue immagini (è il significato del titolo), fino al punto in cui un dettaglio invisibile lo mette sulla pista di una lettura diversa dell'insieme.³¹ La variazione di scala gli ha permesso di passare da una storia a un'altra (e, perché no, a diverse altre). È anche la lezione suggeritaci dalla microstoria.

(traduzione di Marco Battistoni)

Note

1. C. Ginzburg, *Spie*. Un buon esempio recente dell'accezione americana è rappresentato dall'introduzione di Edward Muir, *Observing Trifles*, in E. Muir, G. Ruggiero (a cura di), *Microhistory*.
2. Rimando a questo punto alla presentazione che, sotto il titolo: *L'histoire au ras du sol*, ho premesso alla traduzione francese del libro di G. Levi, *Le pouvoir au village* (edizione originale: *L'eredità immateriale*); si veda anche l'editoriale collettivo della redazione delle «Annales», *Tentons l'expérience*.
3. G. Levi, *On Micro-History*. Il testo di C. Ginzburg, *Spie*, ha certamente avuto l'ambizione di fondare un nuovo paradigma storico. Pur avendo conosciuto una larghissima eco e una vasta circolazione internazionale, non credo tuttavia che esso permetta di rendere conto della produzione microstorica che ha seguito la sua pubblicazione.
4. F. Simiand, *Méthode historique*; sull'importanza della matrice durkheimiana alle origini delle «Annales», cfr. J. Revel, *Histoire et sciences sociales*.
5. Cfr. J.-Y. Grenier, B. Lepetit, *L'expérience historique*.
6. Cfr. le riflessioni molto lucide di J. Rougerie, *Faut-il départmentaliser l'histoire de France?*; e di C. Charle, *Histoire professionnelle*. Nello stesso senso, si veda anche il dibattito che si è avviato alla metà degli anni Settanta sulla natura del fatto urbano, attorno alla tesi di J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne*.
7. Sarebbe interessante seguire in parallelo la formulazione di questi problemi in storia e in antropologia, individuando gli scarti fra le due discipline: cfr. C. Bromberger, *Du grand au petit*.
8. Bisogna sottolineare a questo proposito l'importanza che hanno avuto su parecchi microstorici, al di là dell'influenza più generale esercitata dall'antropologia anglosassone, le proposte di Fredrick Barth: cfr. F. Barth (a cura di), *State and Social Organization: Process and Form in Social Life*.
9. E. Grendi, *Micro-analisi e storia sociale*; si veda anche, dello stesso autore, la sua presentazione al numero speciale su *Famiglia e comunità*, in «Quaderni storici», 33 (1976).
10. C. Ginzburg, C. Poni, *Il nome e il come*.
11. *Ivi*, pp. 184-185.
12. G. Levi, *L'eredità immateriale*, p. 5.
13. *Ibidem*.
14. M. Gribaudo, *Mondo operaio e mito operaio*.
15. *Ivi*, pp. xxii-xxiii; di nuovo, i riferimenti invocati dall'autore rimandano all'antropologia anglosassone: al già citato F. Barth e più in generale alle analisi interazionistiche.
16. Ricordiamo, a titolo informativo, il dibattito aperto da Ernest Labrousse negli anni Cinquanta attorno al progetto di una storia comparata delle borghesie eu-

ropee, o ancora, negli anni Sessanta, la discussione, oggi molto invecchiata, fra lo stesso Labrousse e Roland Mousnier su «ordini e classi».

17. E.P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (ricordiamo che lo studio di Thompson s'inserisce tuttavia all'interno di una prospettiva macrosociale).

18. Citiamo, ad esempio, le tesi di M. Perrot, *Les ouvriers en grève*; di J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne*; o, sul versante della sociologia, lo studio di L. Boltanski, *Les Cadres*.

19. Si troverà una presentazione di questi dibattiti nell'introduzione del libro di S. Cerutti, *Mestieri e privilegi*.

20. Benché un lavoro come quello di Marc Abélès sulle forme e le poste in gioco della politica locale nella Francia contemporanea (*Jours tranquilles en 89*) faccia propri – senza intesa preliminare – la maggior parte dei temi e alcune delle formulazioni proposte, nello stesso tempo, dai microstorici. Resterebbe da evidenziare la posizione di Abélès nel dibattito antropologico e da analizzare l'accoglienza fatta al suo libro nel suo ambiente professionale.

21. G. Levi, *L'eredità immateriale*, cap. 2.

22. G. Levi, *On Micro-History*, p. 202; cfr. anche *Id.*, *I pericoli del geertzismo*.

23. Tutto questo secondo G. Levi, *L'eredità immateriale*. Un esempio diverso, ma che va nella stessa direzione, a proposito dei sistemi di regolamentazione della violenza legati alla costruzione dello stato genovese in O. Raggio, *Faide e parentele*.

24. E. Grendi, *Micro-analisi e storia sociale*.

25. Un buon esempio di questo tipo di lettura mi sembra fornito dallo studio di M. Gribaudi, A. Blum, *Des catégories aux liens individuels*; degli stessi autori, *Les déclarations professionnelles*.

26. S. Loriga, *Soldati*.

27. Ma anche degli antropologi, da James Clifford a Clifford Geertz – benché il problema sia già presente in maniera esplicita in Malinowski, Lévi-Strauss e in molti altri. Cfr. C. Geertz, *Works and Lives*.

28. R. Zapperi, *Annibale Carracci*.

29. Lo è in Francia, oggi, al livello della storia nazionale – a una scala cioè risolutamente macrostorica. Alcuni primi passi in A. Burguière, J. Revel, *Présentation*, in *Histoire de la France* (sotto la direzione di A. Burguière e J. Revel), vol. 1, *L'Espace français*; e recentemente in P. Nora, *Comment écrire l'histoire de France*, in *Les lieux de la mémoire* (sotto la direzione di P. Nora), vol. 3, *Les Frances*.

30. Sulla biografia, si vedano le pertinenti riflessioni di G. Levi, *Les usages de la biographie*; di J.-C. Passeron, *Biographies, flux*. Sull'evento, mi permetto di rinviare ad A. Farge, J. Revel, *La logica della folla*.

31. Per la sceneggiatura, si veda M. Antonioni, *Blow up*.

Angelo Torre

I luoghi dell'azione

1. Nella discussione, soprattutto francese, sulla microstoria italiana, la nozione di "scala" è stata giustamente individuata come un punto critico. Si è fatto notare come dietro di essa si nascondano due diversi, e contraddittori, atteggiamenti e opzioni metodologiche. La proporzione tra fenomeni, che chiamiamo scala, infatti, può essere intesa sia come un prodotto dello sguardo dello storico, sia come una dimensione intrinseca dei fenomeni osservati. Nel primo caso, la scala è insieme scelta di una distanza e di una focale:¹ lo storico ha a disposizione una molteplicità di sguardi sulla realtà del passato e può *scegliere* il tipo di rilievo che intende dare ai singoli fenomeni istituendo proporzioni tra loro – scale, appunto. Nella pratica della microstoria, tuttavia, la riduzione di scala sarebbe imposta dalle caratteristiche dell'oggetto di osservazione: il funzionamento della società sarebbe visibile a livelli determinati, e in particolare al livello delle relazioni tra gli individui che la compongono, dove si possono identificare i processi causali fondamentali.²

Bernard Lepetit ha fatto osservare come queste due nozioni di scala non siano omogenee, e come fra di loro si istituisca un rapporto di tensione che la microstoria stessa sarebbe incapace di risolvere. Il dispositivo inventato dai microstorici per affrontarla – la variazione del contesto – si profila come una variazione di oggetto piuttosto che come una variazione dello sguardo. La contraddizione fra scala dei fenomeni e scala dell'osservazione resta in tal modo aperta: le ricerche microstoriche insistono infatti sulla specificità delle relazioni interpersonali e delle categorie che le presuppongono, ma indicano nella esperienza degli attori il terreno capace di dare coerenza ai comportamenti osservati. Di fatto, si fa osservare, ciò significa attribuire un ruolo di arbitro all'esperienza individuale degli attori del passato.³ L'invocazione dell'esperienza degli attori si

profilerebbe dunque come una soluzione di tipo retorico, e avrebbe la conseguenza paradossale di risolvere in un "relativismo metodologico" le aporie di un sostanziale realismo epistemologico.

Ciò che colpisce, in questa discussione, è l'assenza di qualunque considerazione sulle mediazioni che necessariamente esistono fra osservatori e fenomeni osservati: nella ricerca storica, infatti, non esiste un legame diretto tra sguardo dello storico e fenomeni del passato, ma lo sguardo del primo è costantemente mediato da un insieme di testimonianze – documentali, materiali o narrative – relative ai secondi. Una riflessione metodologica che non parta da questa condizione costitutiva della ricerca storica rischia di essere limitativa e fuorviante: la polarità tra realismo e relativismo deve essere riletta e ridefinita a partire dalla natura della documentazione del passato.

2. La possibilità di un rapporto diretto tra osservatore e realtà osservata ha effettivamente caratterizzato lo sviluppo di quel genere storiografico che è (stata) la microstoria italiana. In quei lavori è palpabile la convinzione che lo studio ravvicinato di casi offra un accesso senza filtri alle aspirazioni e alle credenze degli attori del passato, talvolta addirittura al di là della loro stessa consapevolezza.⁴ Si tratta di un atteggiamento tutt'altro che ovvio e naturale nel quadro idealistico della cultura storica italiana, avvezza ad assumere il dibattito etico-politico quale chiave di accesso privilegiata alla realtà del passato. Nel quadro della storiografia sociale, la posizione dei microstorici italiani non è particolarmente originale, e rappresenta una convinzione condivisa con molta della storia sociale degli anni sessanta e settanta, pur nella distanza dalla ideologia evolutivista che contraddistingue quest'ultima.⁵

Per lo storico, l'idea di accesso non mediato alla realtà implica una fiducia nella trasparenza delle proprie fonti. A metà degli anni settanta, quando inizia l'elaborazione del progetto microstorico, tale fiducia è il prodotto di tradizioni diverse e non necessariamente compatibili: la tradizione positivista, e soprattutto quella funzionalista e quella strutturalista.

Dalla prima ovviamente deriva l'idea che la documentazione possa esprimere compiutamente una situazione: è in fondo sufficiente individuare e collazionare le fonti appropriate, depurarle con un metodo filologico, per avere un ritratto verosimile della situazione che si intende descrivere o analizzare. È in questo quadro che è

possibile, tra l'altro, fondarsi su una nozione di "fatto", che esprime il nesso documento-realtà in una forma circoscritta ma al tempo stesso costruita e identificabile.⁶ La tradizione della storia sociale, francese e anglosassone, ha usato sistematicamente questo paradigma, mostrando che le informazioni possono essere ricavate – ad esempio – con il trattamento quantitativo di fonti svariate. La storiografia italiana, proprio per il suo idealismo, è involontariamente stata meno esposta alla fiducia positivista nei fatti, ma ha condiviso la fiducia nella leggibilità diretta, si sarebbe tentati di dire letterale, delle fonti.

La microstoria ha subito invece il fascino degli altri due approcci diretti alla realtà. La tradizione funzionalista, soprattutto nella sua versione antropologico-sociale britannica, ha offerto una nozione di contesto circoscritto e direttamente connessa con il comportamento degli attori: una situazione legata alla possibilità concreta dell'osservazione quale è stata immortalata dagli insegnamenti di Malinowski,⁷ e che conduce a una immagine di "società" non separabile dalle azioni degli osservati. Per l'analisi storica, questo orientamento teorico si traduce nella convinzione che la società sia un insieme, variamente regolato, di scambi di risorse molteplici, di cui la documentazione riporta le tracce. In altri termini, è sufficiente identificare la fonte o le fonti appropriate per poter analizzare la realtà sociale del passato. Diversamente dalle informazioni che la macroanalisi storica ha cercato a lungo nella documentazione, l'approccio funzionalista non separa la "società" dalle persone che partecipano a diverso titolo agli scambi. Nel momento di elaborazione del progetto di microanalisi storica, l'idea funzionalista della capacità dei comportamenti individuali di illustrare modelli generali sta entrando in crisi, e viene accusata di dipendere da una idea normativa e di equilibrio, ma resta il modello dell'analisi sociale.

Anche la tradizione strutturalista offre una idea di trasparenza, sia pure paradossale. Tale idea si basa sulla convinzione che la singola azione rappresenti le funzioni latenti di schemi pragmatici generali e costanti, ne costituisca in un certo senso il sintomo. L'oggetto dell'analisi non è costituito tanto dai fini capillari della singola azione, quanto dalle finalità e funzioni di ordine più profondo che esse inconsapevolmente rivelano. Sistemi di divieti o di incoraggiamenti, o, più verosimilmente, di preferenze condizionano, ma al tempo stesso qualificano l'azione. Essa perciò si presenta in forma

rarefatta ma trasparente all'osservatore, più ancora di quanto non lo sia per l'attore.⁸

Si tratta di tradizioni eterogenee, in conflitto reciproco,⁹ ma paradossalmente accomunate dalla certezza nella trasparenza dell'osservazione. Per questo motivo appaiono fuorvianti i tentativi di contrapporre le diverse idee di contesto che derivano da queste tradizioni attraverso la polarità tra una versione "sociale" e una versione "culturale" della microstoria.¹⁰ Secondo questa lettura, la prima versione consisterebbe in una cartografia delle relazioni sociali costruita attraverso la raccolta di dati biografici e prosopografici, e tenderebbe a risolverli in una configurazione di rete di relazioni interpersonali che diventano leggibili solo a condizione di presupporre delle coerenze razionali, al limite strategiche, negli attori.¹¹

La seconda opzione si svilupperebbe invece a partire dall'analisi di riti e pratiche culturali. Essa identificherebbe fenomeni anche lontani nel tempo e nello spazio con un metodo indiziario e giunge-rebbe a decifrarne i significati comuni grazie a un approccio morfologico: l'oggetto dell'analisi è costituito da un rito, una credenza ecc. localizzati e contestualizzati, ma l'approccio morfologico ne studia soprattutto le somiglianze con altri, e apparentemente eterogenei oggetti culturali.¹² Sempre secondo questa interpretazione, tale polarità sarebbe stata presente fin dall'origine della microstoria, ma si sarebbe progressivamente cristallizzata e avrebbe determinato la crisi di questa pratica storiografica.

Questa lettura, che ha il merito almeno di operare delle distinzioni, anche se eccessivamente schematiche, all'interno della pratica storiografica microstorica, mi sembra ignorare un punto fondamentale: il carattere diretto o meno del rapporto fra lo storico e il passato, o, in altri termini, la trasparenza delle fonti. Sono infatti la trasparenza dell'azione, e la diretta leggibilità della documentazione a essere entrate in crisi per l'irruzione del culturalismo sulla scena delle "humanities" nell'ultimo terzo del Novecento. La sensibilità della microstoria a queste discussioni è stata molto acuta, per il fatto che al suo interno la condivisione di un realismo dell'analisi sociale e culturale, si è sempre accompagnata a un estremo interesse per le critiche al positivismo e all'evoluzionismo della storia sociale. Questa

compresenza dovrebbe far riflettere sul fatto che essa ha sì rappresentato la "via italiana alla storia sociale" ma, *contemporaneamente*, a causa del ritardo culturale della storiografia italiana dovuta al perdurare del retaggio idealistico nel secondo dopoguerra, essa ha costituito l'ambito di ricezione e di discussione delle critiche all'analisi sociale in quanto tale, che sono state avanzate a partire dalla fine degli anni sessanta. Proprio la compresenza di questi due terreni di solito trascurati – realismo e criticismo –, in ogni caso, lascia intravedere una maggior ricchezza e pluralità di posizioni, direzioni di ricerca che, se non pretendono di aver risolto alcune almeno delle contraddizioni fin qui esposte, da esse sono partite.

A questo scopo è opportuno situarsi intorno alla seconda metà degli anni ottanta, in un periodo in cui le prime esperienze di ricerca erano già maturate, e in cui la pratica microstorica ha dovuto confrontarsi con la critica decostruzionistica o postmoderna. Ad esempio, si è sempre insistito sulla omogeneità della reazione della microstoria italiana alla "cultural history" di matrice statunitense più o meno direttamente ispirata dalla antropologia interpretativa di Clifford Geertz. In realtà, al di là di un fronte comune "realistico" – ma non necessariamente positivistico –, la diagnosi dell'interpretativismo e delle sue matrici culturali non è stata affatto unanime: intanto, lo si è ricondotto a matrici differenti – fenomenologica¹³ da un lato, scettica¹⁴ dall'altro. Ma lo stesso fronte comune dell'opzione "realista" nascondeva una gamma più ampia di sensibilità e di reazioni. Con il culturalismo è venuta meno infatti la convinzione nella leggibilità immediata del contesto. Nello spostamento di attenzione verso i testi, sono emerse in primo piano le argomentazioni retoriche e i dispositivi discorsivi,¹⁵ e sono scomparsi gli "autori".¹⁶ Si è posto con evidenza il problema di capire se e quanto questa importante nozione di "perdita di trasparenza" implichi una rinuncia alla lettura realistica delle fonti. È a partire da queste ragioni che, nel cuore stesso della "microstoria italiana", si è riconosciuta la novità – soprattutto tematica – della storia interpretativa, senza per questo accettare la sua negazione della "esistenza oggettiva" della realtà storica. Tale riconoscimento ha condotto a una riflessione radicale su una delle nozioni centrali nella pratica storiografica della microstoria – la nozione di "contesto storico": una riflessione che non è stata sin qui rilevata come merita, e che ha visto al proprio centro uno dei fondatori della microstoria, Edoardo Grendi.

3. Il fatto che tale riflessione, malgrado la sua novità, non sia stata percepita in modo adeguato, è probabilmente legato alle sedi prescelte e alle retoriche adottate da Grendi per argomentarla. Esse erano lontane da quella teorizzazione modellizzante che l'aveva reso familiare a una cerchia relativamente ampia di lettori di storia nel decennio precedente e si sono invece tradotte in ricerche d'archivio improntate a un empirismo radicale¹⁷ che lo contraddistingue nel panorama storiografico italiano. Negli ultimi quindici anni della sua esistenza, Grendi ha praticato nuove forme di analisi dedicandosi alla costruzione di una etnografia storica fondata su un approccio topografico alla documentazione del passato.

Il punto di partenza di Grendi non è scaturito dagli aspetti che hanno segnato molta della discussione sulla microstoria: le procedure di generalizzazione, vale a dire le verifiche della rappresentatività degli oggetti di studio, e le procedure di identificazione, vale a dire la definizione degli oggetti stessi della ricerca.¹⁸ Grendi si è dedicato piuttosto alla riflessione sulle procedure di contestualizzazione e sul destino della "constestualizzazione sociale". Lo ha fatto a partire dalla consapevolezza, acquisita nel soggiorno all'Institute for Advanced Studies di Princeton del 1983-84, del fatto che, a partire almeno dall'ultimo terzo del ventesimo secolo, si fosse inaugurata una nuova congiuntura storiografica ed epistemologica, fondata sulla rilevanza dei fenomeni "culturali". Vedremo nelle pagine che seguono come da questa riflessione sia sortita la proposta di un rapporto critico con le istanze metodologiche e le pratiche di ricerca della "cultural history": ad essa egli ha contrapposto una analisi "simbolico-concreta" della cronaca. Questa proposta si articola in diversi punti, dei quali sono momenti fondamentali una importante e originale riflessione sulla "storia locale" e un invito all'analisi contestualizzata e pluralistica delle culture.

La sua riflessione, tuttavia, si riallaccia in modo molto evidente e sofferto a inquietudini personali, che è possibile rintracciare nel suo stesso percorso di ricerca e che vanno probabilmente ricondotte al suo precoce riconoscimento di una crisi della microstoria.¹⁹ È quindi necessario, in questa prospettiva, dedicare attenzione al percorso di ricerca di Grendi negli anni che vengono di solito identificati come il periodo di maggior successo della microstoria, anni in cui egli identificò invece con largo anticipo i fattori della sua crisi.

Fin dal 1982,²⁰ infatti, Grendi ha scoperto le potenzialità euristiche di una fonte che fino a quel momento aveva sottovalutato, quando non addirittura pregiudizialmente evitato:²¹ le fonti giurisdizionali. Si tratta della documentazione di antico regime generata dalla volontà delle istituzioni e dei corpi sociali di asserire le proprie prerogative giuridiche contro ogni minaccia e intrusione esterna (ben al di là della concorrenza stato-chiesa con la quale la si intende comunemente). Questa documentazione contiene attestazioni di usi e costumi, di idee largamente condivise da giudici e litiganti. Grazie a due ricerche esemplari, quelle di N. Zemon Davis sulle culture del popolo nella Francia del Cinquecento e quella di E.P. Thompson sul "Black Act",²² Grendi ha capito che attraverso la fonte giurisdizionale si possono illustrare azioni contestualmente significative – le pratiche sociali. Tale operazione rende possibile una rilettura dinamica e "dal basso" della politica. La fonte giurisdizionale restituisce quella che Grendi chiama la "cronaca", e contiene «tracce e schemi di pratiche collettive che hanno una straordinaria rilevanza simbolica, tale da fondarne il significato storico-culturale». Si tratta, a giudizio di Grendi, di «forme di azione espressive, che postulano schemi di valori condivisi socialmente (dove l'opportunità di non ridurre il "culturale" al "mentale")». ²³ Grendi legge tuttavia questa documentazione con un'attenzione particolare: egli si è accorto del fatto che le pratiche messe in luce dai contenziosi sono «strettamente collegate con lo spazio, il luogo, il territorio, cioè dei riferimenti spesso trascurati dalla tradizione storiografica». Nasce di qui un interesse per le storie locali che lo accompagnerà per un quindicennio, e che si tradurrà in ricerche esemplari sulla «pratica dei confini»²⁴ e sulla «coscienza sociale dello spazio». ²⁵ L'assunzione centrale di questa prospettiva analitica è quella secondo la quale nelle società di antico regime

il grosso della documentazione [...] è soprattutto nei procedimenti giudiziari e nella cronaca [più che nelle inchieste territoriali che soddisfano il nostro gusto moderno]. Essi ci dicono di episodi e protagonisti locali, ma anche di pratiche sociali correnti, azioni collettive che corrispondono a un certo sistema di valori, consuetudini, rituali, ecc.²⁶

L'obiettivo è la «ricostruzione della cultura attraverso l'esplorazione delle pratiche sociali».

Tale ricostruzione si serve, o piuttosto fa riferimento, a un nuovo tipo di contestualizzazione, che non può essere condotta attraverso

so la biografia degli attori: «queste fonti sono le tracce concrete di una cultura, o piuttosto tracce che possono consentire la ricostruzione di una realtà storico-culturale». ²⁷ Uno spiraglio per afferrare tale realtà è dato, nella Liguria di antico regime, dal fatto che «diritti individuali o collettivi erano fondati e definiti dal diritto possessorio, sulla base di atti e azioni che avevano una certificazione notarile e una dimensione rituale, ovvero ripetuta, con o senza contraddizione»: ²⁸ se si analizzano i testimoniali che punteggiano le liti fra comunità, o fra segmenti delle diverse comunità, ci si imbatte in discorsi e pratiche che esprimono la coscienza della giurisdizione amministrativa, ecclesiale e dei diritti personali o collettivi al godimento della terra. ²⁹ Il linguaggio del possesso è universalmente condiviso, mentre giudici e funzionari non fanno che tradurre in procedura giudiziaria pratiche locali di significato generale, che i protagonisti delle vicende giudicate rielaborano in forme cerimoniali. ³⁰

Il contesto, dunque, è definito dalla cronaca e dal linguaggio usato dai protagonisti: è evidente che ci si muove su un terreno culturale, ma l'analisi resta ancorata alla realtà storica. Grendi chiama questa analisi, con un ennesimo ossimoro, "simbolico-concreta", ³¹ quasi a voler indicare la volontà di affrontare lo studio dei fenomeni culturali senza rinunciare alle esperienze storiche localizzate che costituiscono il passato.

Occorre tuttavia chiedersi che cosa renda "concrete" analisi non biografiche e non prosopografiche di azioni, rituali e discorsi precisamente documentati. La risposta a questa domanda consente di comprendere un'altra parte, cruciale, dell'ultima fase della produzione storiografica di Grendi. Lo strumento analitico ritenuto capace di contestualizzare le azioni e di leggere in modo "realistico" la documentazione è costituito dalla topografia. Si tratta di uno strumento tradizionale dell'analisi locale – scala di osservazione e ambito dei fenomeni studiati – anche se non nella sua accezione italiana. La topografia è alla base di una tradizione storiografica specifica, quella della English Local History: ³² essa aveva utilizzato l'"esperienza critica visuale" dei suoi praticanti per accostare oggetti diversi – fonti, manufatti, risorse vegetazionali ³³ – e superare il frazionamento e la separazione degli oggetti operate tanto dalle antiche trattazioni quanto dai nuovi specialismi storiografici. In Italia questa tradizione è stata soffocata dalla storiografia "patria" e da quella "filologica", che hanno preferito allineare oggetti proprio at-

traverso una «rigorosa decontestualizzazione topografica». ³⁴ Per comprendere le culture locali è invece necessario leggere le fonti in modo non classificatorio, attraverso il recupero delle complessità documentarie dell'ambiente, la moltiplicazione delle competenze e dei saperi del territorio: sono questi gli aspetti cui Grendi attribuisce una funzione cruciale nella ridefinizione simbolico-concreta della microanalisi storica.

L'adozione di queste prospettive implica una riflessione in termini di storia della storiografia: una sollecitazione di «Quaderni storici», a proposito di un fascicolo sugli specialismi storiografici, ³⁵ suggerisce a Grendi un articolo molto importante sulla mancata nascita della storia locale in Italia, ³⁶ in nome della quale egli critica duramente gli studi di comunità e in genere la "sociologia storica". Da questo articolo nascerà un originale libro di storia della storiografia condotto sul "caso ligure".

4. Tutte queste intuizioni ed esperienze confluiscono in una struttura didattica e di ricerca, il Seminario Permanente di Storia Locale, ³⁷ che si tiene nel Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea dell'Università di Genova a partire dal 1990. In quella sede si è tentato di utilizzare l'approccio topografico per una nuova ricognizione e per un nuovo approccio alle fonti. Questi due processi sono avvenuti grazie all'incontro con due ambiti scientifici oggettivamente lontani ed eterogenei, e la cui convergenza è per ora un auspicio di metodo: l'ecologia storica e la nuova storiografia del diritto che nel frattempo veniva costituendo un nuovo terreno di confronto e di stimolo per la ricerca di storia sociale. ³⁸ Questo incontro ebbe una netta influenza sulla definizione di una metodologia locale per lo studio "simbolico-concreto" delle pratiche sociali ed è precocemente leggibile in un fascicolo di «Quaderni storici» dedicato a *Risorse collettive*: ³⁹ la natura sociale e giuridica dei beni comuni è definita a partire dalla topografia degli insediamenti e dalla precisa identificazione dei loro detentori, e giunge alla individuazione delle pratiche sociali e giuridiche che ne giustificavano gli usi multipli. Scompaiono in tal modo le generiche comunità contadine che utilizzano spazi incolti per accedere a risorse residuali, che la storiografia economica del primo Novecento ha ritratto spesso metaforicamente. Va rilevato come dietro questa rilettura della documentazione si possano identificare importanti rotture metodologi-

che e teoriche, come la rivalutazione e la nuova conoscenza delle agricolture non cerealicole, in grado di chiarire i saperi messi in opera dall'intreccio e dall'uso multiplo delle risorse collettive da parte degli attori locali.⁴⁰ Ma vi è anche un invito a definire razionalità economiche lontane da quelle ipotizzate dall'analisi economica e agronomica tradizionale.⁴¹

L'interesse per la scala topografica sembra suscitato, alla fine degli anni ottanta, dalle indicazioni in favore di una lettura "realistica" della documentazione che proveniva dalle scienze "di sito":⁴² le nuove archeologie qualitative,⁴³ combinate con le nuove tecniche di misurazione assoluta dei manufatti e delle risorse vegetazionali, sembrano infatti erigere un diaframma di "realtà" in grado di confutare le opzioni della storiografia di matrice culturalista, interpretativa e postmoderna.⁴⁴ In un importante libro, uno degli organizzatori del Seminario, Diego Moreno, ha mostrato proprio in quegli anni come queste scienze di sito, interessate all'osservazione dei manufatti o delle risorse vegetazionali, debbano essere mantenute in costante relazione con i giacimenti documentari, i patrimoni di fonti sui quali si esercita invece prevalentemente lo sguardo dello storico:⁴⁵ oggetti specifici, e ancora visibili, sono collocabili in serie documentarie o cartografiche, e possono essere letti oggi come veicoli di pratiche – cerimoniali o di lavoro – nonché come catalizzatori di conflitti e definitori di spazi da parte dei protagonisti delle vicende storiche. Il lavoro di Moreno rappresentava un cogente invito alla considerazione dialogica, all'intreccio attivo delle diverse tipologie di fonti: la realtà lascia tracce,⁴⁶ che vanno studiate nel costante intreccio tra attestazioni documentarie e insiemi di oggetti. In questa chiave, ad esempio, l'incrocio tra fonti osservative e fonti documentarie classiche (ad es. catastali), fonti cartografiche storiche e attuali, fonti orali e fonti iconografiche permette di identificare una intera gamma di pratiche di lavoro locali: ben più ricche e variegiate dei "prodotti locali" che oggi si tenta di selezionare e commercializzare, queste pratiche attivano risorse specifiche, singolari, dotate di valenze sociali storicizzabili e attestate da fonti prodotte nel corso di contenziosi giurisdizionali. Ne sono testimonianza lavori perlopiù comparsi in indagini subregionali, in un quadro che per il momento, e in modo del tutto ipotetico, viene indicato come "patrimonio culturale locale".⁴⁷

L'attenzione alla "realtà" delle tracce – l'ancoraggio ai manufatti e alle risorse localizzate – invita in sostanza a una decifrazione "realistica" delle fonti. Ma non solo. Invita anche a mettere in relazione fonti diverse per ricostruire in modo localizzato, singolare e variato – al limite, individualizzato – ciò che viene indicato con il termine "cultura", evitando un uso generico e decontestualizzato del termine: lo dirà Grendi nell'introduzione al libro sui *Balbi*, lamentando come l'analisi culturale resti inspiegabilmente ancorata a un generico sottinteso collettivo, e ciò in contrasto con l'analisi storico-economica, capace ormai invece di parlare in termini individualizzanti di strategie economiche individuali.⁴⁸ Lo praticherà in modo sistematico Osvaldo Raggio nel suo libro sul collezionismo settecentesco dei Durazzo.⁴⁹

5. La compresenza – locale – di fonti diverse, rivela come il carico di informazioni, magari precise, che ciascuna di esse contiene, sia sempre parziale. È come se le informazioni fossero accuratamente selezionate ma i fini della selezione non venissero esplicitati. Questa selettività delle fonti costituisce l'angolo prospettico attraverso il quale la ricerca sulle pratiche sociali incontra sulla propria strada una storiografia giuridica profondamente rinnovata:⁵⁰ la riflessione sul diritto comune come antropologia dell'antico regime⁵¹ dà un'articolazione concreta all'analisi del pluralismo istituzionale e politico di quelle società. Le modalità con le quali i differenti poteri giurisdizionali costruiscono e difendono le proprie prerogative attraverso una cultura del precedente, si rivelano generalizzabili. In particolare, culture diffuse e condivise come quella del possesso sembrano consentire, alla scala locale, una definizione pragmatica del potere nelle culture politiche dell'antico regime: il potere era un attributo che occorreva dimostrare di possedere attraverso l'azione, e in particolare attraverso l'azione giurisdizionale.⁵² Questa prospettiva di analisi ha consentito ad esempio di rileggere in modo radicale fonti molto conosciute e diffuse come le visite pastorali e di ridefinire molti aspetti della cosiddetta religiosità dei laici come dialoghi con autorità giurisdizionali intorno alle prerogative di gestione dello spazio sacro locale.⁵³

Ma la cultura del possesso – giuridica come "popolare" – va letta senza separarla dalla compresenza di molteplici giurisdizioni in

un dato territorio. L'intreccio di giurisdizioni, la conflittualità locale e la certificazione del possesso di prerogative e requisiti sociali delineano i processi sociali attraverso i quali le fonti sono generate.⁵⁴ Questi processi sociali, grazie a una importante indicazione di Paul Ricoeur sviluppata da Alain Cottereau, sono stati definiti come "trascrizioni":⁵⁵ trascrizione documentaria sia dei fini di chi compie un'azione, sia dei fini di chi la iscrive e la documenta per legittimare le proprie prerogative.⁵⁶ Questo aspetto dialogico della produzione delle fonti documentarie ha implicazioni di ordine più generale, ed è suscettibile di avviare una discussione sullo statuto della storiografia nell'età postmoderna: uno statuto definito non tanto dai dispositivi di lettura, e soprattutto dalle forme di argomentazione e di comprovazione che sono presenti nella documentazione, quanto piuttosto dai processi in base ai quali i documenti stessi sono prodotti.⁵⁷ In tal modo dalla cassetta degli attrezzi dello storico possono emergere strumenti finora poco discussi in modo esplicito: ad esempio, in molta produzione storiografica e in molta cultura erudita, la logica con cui si dà forma veridica alle attestazioni e si giustificano progetti di intervento (politico, culturale), appare legata a una prospettiva rivendicativa. Tale logica rivendicativa appare curiosamente prossima alle tecniche di certificazione delle prerogative che presiedono alla trascrizione documentaria. Potremmo addirittura parlare di processi concreti e diffusi di negoziazione delle prerogative che passano attraverso dialoghi e conflitti tra attori svariati: la documentazione storica possiede una natura dinamica che possiamo rilevare con forza in particolare in antico regime, ma che persiste almeno per tutto l'Ottocento,⁵⁸ e che possiamo chiamare «uso pratico delle istituzioni».⁵⁹

Grazie alla considerazione dell'intreccio di giurisdizioni e del pluralismo giuridico, sui quali la storiografia sociale ha insistito crescentemente a partire dalla metà degli anni ottanta, si chiarisce infine il motivo per il quale le pratiche sociali sono tanto presenti nelle fonti giurisdizionali. È a causa della loro contestazione, e nel momento stesso della loro contestazione che possono emergere significati simbolico-concreti di azioni abituali e consolidate, che altrimenti verrebbero taciute.

«La possibilità di intreccio delle fonti documentarie che è difficile praticare studiando i fenomeni del passato a una scala più am-

pia»⁶⁰ non è così compiacimento analitico fine a se stesso: a partire dai luoghi cui si riferiscono, le fonti rivelano concatenazioni altrimenti non visibili. Ma l'interesse della procedura analitica non si esaurisce nella possibilità di concatenamento e di cumulabilità crescente delle informazioni. Piuttosto, la lettura della documentazione alla scala topografica fa emergere dinamiche inedite, che potremmo definire di "genesì delle fonti": «La dimensione locale (topografica) è per l'appunto quella che consente di esplorare meglio le relazioni tra le fonti (fonti in genere trascurate, spesso disperse)»: ⁶¹ per non fare che un esempio, la dinamica testamentaria in base alla quale troviamo in antico regime documentati i lasciti pii, in area cattolica, non è tanto, o non è soltanto un momento di una storia familiare che troviamo documentato in una serie notarile. Se confrontiamo questa serie documentaria con le visite pastorali, e con le serie notarili ecclesiastiche (diocesane), ci possiamo rendere conto di come tali lasciti possano preludere a costruzioni politiche e devozionali più complesse, i benefici, che chiamano in causa la stessa configurazione umana e politica dei villaggi, delle borgate o dei quartieri cittadini.⁶²

Ma la dimensione locale consente anche di verificare l'uso pratico dei segni, e di individualizzare ad esempio le pratiche culturali, che solo un pregiudizio ideologico continua a considerare come collettive: è necessaria, in altri termini, un'attenzione della ricerca alle morfologie culturali, agli infiniti ma circoscrivibili e circostanziabili usi pratici delle risorse simboliche nella loro necessaria relazione con le risorse materiali.⁶³

6. La dicotomia tra realismo e relativismo, tra "sociale" e "culturale" sembra dunque riflettere solo parzialmente le pratiche della microstoria. Ho infatti cercato di mostrare come siano state tracciate anche altre vie, che puntano alla analisi simbolico-concreta di pratiche lette alla scala topografica e con approccio topografico. Questo tipo di contestualizzazione di pratiche sociali è stata invocata come procedura capace di indicare i terreni di comunicazione fra oggetti, fenomeni, fonti e sguardi dello storico. Quanto meno, le interrelazioni reciproche fra questi diversi elementi sembrano evidenti: gli oggetti sono oggetti vissuti e veicolano le pratiche degli attori, e ne condensano le richieste di legittimità; le fonti vengono intese non tanto come contenitori di informazioni dirette, quanto come

prodotto di un dialogo e di un uso reciproco, per quanto asimmetrico, tra attori e rappresentanti delle istituzioni. Lo sguardo dello storico perde molto del suo carattere arbitrario e relativo, poiché segue le piste suggerite dalle continue interferenze e dai continui rimbalzi – ben spesso conflittuali – tra il vissuto degli attori e le trascrizioni documentarie che ce ne tramandano le tracce.

Note

1. Cfr. *infra*, B. Lepetit, *Il concetto di scala in storia*, pp. 85-112.
2. Cfr. *infra*, P.-A. Rosental, *Costruire il "macro" attraverso il "micro": Fredrik Barth e la microstoria*, pp. 147-169.
3. B. Lepetit, *Il concetto di scala in storia*, p. 96.
4. S. Cerutti, *Microhistory*.
5. E. Grendi, *Del senso comune storiografico e Lo storico e la didattica inconsciente*.
6. Non è questa la sede per fornire una bibliografia sull'argomento. Il testo di riferimento resta M. Bloch, *Apologia della storia*, cap. II, *L'osservazione storica*. Ma si veda, per un esempio delle discussioni francesi, il capitolo dedicato a *Fait Historique* in *Les mots de l'histoire*. Cfr. ora sulla costruzione del fatto S. Cerutti, G. Pomata (a cura di), *Fatti: storie dell'evidenza empirica*.
7. Cfr. E. Gellner, "Zeno of Cracow".
8. Un succinto quadro di riferimento in S. Ortner, *Theory in Anthropology*.
9. Per una precoce analisi di tali competizioni cfr. E. Gellner, *Cause and Meaning*. Cfr. anche J. Lombard, *L'anthropologie britannique*, pp. 9-161.
10. A cominciare da A.M. Banti, *Storie e microstorie*, ripreso da E. Grendi, *Ripensare la microstoria?* (cfr. *infra*), e da C.A. Aguirre Rojas, *Contribución a la historia de la microhistoria*. L'assunto è criticato da S. Cerutti, *Microhistory*.
11. Una versione positivistica della microstoria è offerta dal celebre intervento (di cui va in ogni caso rilevato il carattere occasionale) di C. Ginzburg e C. Poni, *Il nome e il come*. G. Levi, *L'eredità immateriale*, come esempio di una versione più attenta alla natura delle informazioni contenute nelle fonti.
12. C. Ginzburg, *Storia notturna*, potrebbe essere considerato come il risultato macrostorico di un procedimento, microanalitico, di studio di casi. Esso tuttavia nasce da un rapporto critico con la microstoria: cfr. Id., *Présomptions sur le sabbat*.
13. G. Levi, *I pericoli del geertzismo*.
14. C. Ginzburg, *Unus testis*.
15. A.P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, va il merito di aver posto in rilievo i problemi derivanti dalla "mise en intrigue". Cfr. P. Pharo, L. Quééré (a cura di), *Les formes de l'action*.
16. C. Geertz, *Generi confusi*, presenta con chiarezza il contrasto fra la metafora del testo e le altre figure della teoria sociale contemporanea.
17. Riprendo qui alcuni punti della *Prefazione* a E. Grendi, *In altri termini*. La stesura è comune con O. Raggio, e la riprendo qui con il suo consenso; la responsabilità per questa versione è ovviamente solo mia.
18. Sono i temi proposti alla discussione da G. Levi, *L'eredità immateriale*, e C. Ginzburg, *Spie*.
19. O. Raggio, A. Torre, *Prefazione*, pp. 17, 28, 30.
20. L'elemento di svolta sembra rappresentato da un saggio poco conosciuto

- di E. Grendi, *Le confraternite liguri*, che andrebbe accostato, almeno per cronologia, al suo *Il sistema politico di una comunità ligure*.
21. E. Grendi, *Morfologia e dinamica*, nota la presenza delle associazioni nelle fonti giurisdizionali (Senato genovese), ma non ne fa un elemento dell'analisi storico-sociale.
22. N. Zemon Davis, *Society and Culture* e E.P. Thompson, *Whigs and Hunters*.
23. E. Grendi, *Ripensare la microstoria?*, p. 232.
24. E. Grendi, *La pratica dei confini. Mioglia contro Sassello*.
25. E. Grendi, *Il disegno*; Id., *La pratica dei confini fra comunità e Stati*; Id., *Cartografia*.
26. E. Grendi, *Lettere orbe*, pp. 7-8.
27. O. Raggio, A. Torre, *Prefazione*, p. 20.
28. *Ivi*, pp. 19-20.
29. E. Grendi, *Il disegno*, p. 17 cit. in O. Raggio, A. Torre, *Prefazione*, 22.
30. S. Cerutti, *Giustizia sommaria*. O. Raggio, *Costruzione delle fonti*.
31. Grendi, *Ripensare la microstoria?*, p. 232.
32. Il testo di riferimento resta, credo, W.G. Hoskins, *Local History in England*. È evidente, ma vale la pena di affermarlo esplicitamente, che la English Local History è alla base della revisione della storia sociale inglese che ha reso possibile la reinterpretazione delle "cause della rivoluzione inglese". Cfr. l'uso che L. Stone, in una importante sintesi storiografica quale *Le cause della rivoluzione inglese*, fa di Alan Everitt e degli studi sulla trasformazione del paesaggio agrario inglese. La prospettiva britannica è invece assente dall'orizzonte di P.-A. Rosenthal, *Homéostasie et microanalyse*.
33. Grazie al rapporto con Diego Moreno, Tiziano Mannoni, Massimo Quaini, Ennio Poleggi e Luciano Grossi Bianchi, Grendi non solo rivaluta la dimensione spaziale, ma si avvicina progressivamente a una storia degli oggetti integrata nella storia propriamente detta grazie all'approccio topografico: cfr. Id., *Storia della società e del manufatto urbani*; Id., *Ricerca archeologica e ricerca storica*.
34. E. Grendi, *Storia di una storia locale. L'esperienza ligure*, p. 14. O. Raggio, A. Torre, *Prefazione*, p. 25.
35. E. Artifoni, A. Torre (a cura di), *Storie di storia*.
36. E. Grendi, *Storia di una storia locale: perché in Italia non abbiamo avuto una local history?* In realtà Grendi ha tentato di aprire un nuovo fronte di polemica storiografica, sullo statuto della storia locale in Italia. Cfr. Id., *Storia locale e storia delle comunità*; Id., *Charles Phythian Adams* (il riferimento è a C. Phythian-Adams [a cura di], *Societies, Cultures and Kinship*).
37. Cfr. V. Tigrino, *Storia di un seminario di storia locale*. Cfr. anche E. Grendi, D. Moreno, O. Raggio (a cura di), *Aspetti del patrimonio culturale ligure: Premessa*, pp. 7-13.
38. A.M. Hespanha, *Storia delle istituzioni politiche*, e Id., *Introduzione alla storia del diritto europeo*, pp. 7-68. S. Cerutti, *Giustizia sommaria*, e R. Ago, S. Cerutti (a cura di), *Procedure di giustizia*.
39. A cura di D. Moreno, O. Raggio.

40. In particolare l'archeologia vegetazionale di O. Rackham, *The History of the Countryside*.
41. D. Moreno, O. Raggio, *Premessa a Risorse collettive*.
42. E. Grendi, *Storia locale e storia delle comunità*.
43. Per un esempio, T. Mannoni, E. Giannichedda, *Archeologia della produzione*.
44. D. Moreno, C. Davite, *Des "saltus aux alpes"*.
45. D. Moreno, *Dal documento al terreno*.
46. O. Raggio, *Immagini e verità*.
47. R. Cevasco, G. Poggi, *Per una definizione storica*; P. Nano, G. Poggi, *Produzioni e risorse locali*.
48. E. Grendi, *I Balbi*.
49. O. Raggio, *Storia di una passione*.
50. Cfr. per un primo orientamento, i testi di A.M. Hespanha citati alla n. 38.
51. B. Clavero, *Institución política*.
52. A. Torre, *La produzione storica dei luoghi*, in particolare pp. 451-456.
53. Mi permetto di rimandare ad A. Torre, *Il consumo di devozioni*.
54. O. Raggio, *Costruzione delle fonti*.
55. A. Cotterau, *Justice et injustice*; S. Cerutti, *Giustizia sommaria*, sui tribunali di antico regime.
56. Accanto a questa funzione legittimante, va ricordata l'importanza della nozione di certificazione, su cui ha insistito R. Ago, *Una giustizia personalizzata*. Per una rilettura della documentazione catastale in questo senso cfr. B. Palmero, *Regole e registrazione del possesso*.
57. E. Artifoni e A. Torre (a cura di), *Erudizione e fonti*, p. 511.
58. A. Torre, *La produzione storica dei luoghi*, pp. 463-468.
59. L. Giana, *Pratica delle istituzioni*.
60. E. Grendi, D. Moreno, O. Raggio, A. Torre (a cura di), *Aspetti del patrimonio culturale ligure*, p. 8.
61. *Ibidem*.
62. A. Torre, *Il consumo di devozioni*.
63. Erano probabilmente questi gli interessi che muovevano le ultime letture di cui Grendi diede conto su «Quaderni storici»: cfr. O. Raggio, A. Torre, *Prefazione*, pp. 31-34.