

## **Il passato degli altri. In ricordo di Ugo Fabietti**

*(Past and the Others: In Memory of Ugo Fabietti)*

**SILVANA BORUTTI**

### **Abstract**

*This essay refers to anthropological and ethnographic literature concerning the relationship between anthropology and history. Ethnographic and iconographic examples are analyzed in order to highlight problems related to the representations of the past in different cultures.*

**Keywords:** Anthropology, History, Cultures, Representations of the past, Otherness

### **Abstract**

*Questo saggio attinge alla letteratura antropologica ed etnografica concernente il rapporto tra antropologia e storia. Vi sono analizzati esempi etnografici e iconografici al fine di mettere in rilievo problemi connessi alle rappresentazioni del passato in culture diverse.*

**Parole chiave:** antropologia, storia, culture, rappresentazioni del passato, alterità

*Poiché sono gli esseri umani a dotare di senso i «fatti», spetta sempre a loro la responsabilità di come pensare il passato.*

*Ogni discorso antropologico è, per sua natura, un discorso sull'Altro, e, nello stesso tempo, un discorso su noi stessi.*

Ugo Fabietti

## **1. Descrizioni ed eventi a confronto**

Nel secondo capitolo di *Isole di storia*, Marshall Sahlins (1986) analizza una vicenda che ha implicazioni rilevanti per il problema delle forme di rappresentazione del passato. Nel 1845, all'epoca della colonizzazione britannica in Nuova Zelanda, su una altura sopra la città di Kororaraka accade qualcosa che noi, a partire da una concezione *standard* del sapere storiografico, siamo abituati a qualificare come "evento storico". Cercare di dare una descrizione fattuale di quell'evento, assecondando la volontà di conoscere "i fatti", è un'esperienza interessante. Sappiamo che una trascrizione neutra dei fatti è impossibile. Una traduzione fisicalista degli eventi alla Neurath, fondata sulla descrizione di un'esperienza protocollare del tipo «L'individuo X, nel luogo Y e al tempo t, osserva che...», sarebbe comunque una trascrizione in uno spazio linguistico-simbolico, sarebbe cioè già una realtà tradotta. Dobbiamo accontentarci di una descrizione fattuale di questo tenore, simile a quelle che troviamo in un qualunque libro di storia:

Nel 1845, il capo maori Hone Heke guidò i suoi guerrieri all'attacco e alla conquista del maggiore insediamento coloniale della Nuova Zelanda.

Ora, se Hone Heke ascoltasse questa descrizione fattuale, e sentisse il termine descrittivo "conquista", potrebbe pretendere legittimamente di

fare una precisazione che per lui e per la sua gente è essenziale. Direbbe Hone Heke: la "conquista" di quello che è descritto (nei termini di una "descrizione definita") come "il maggiore insediamento coloniale della Nuova Zelanda" è stata in realtà, nella visione maori della realtà fattuale, "incidentale". Direbbe Hone Heke:

Non era questo che volevamo. La "conquista" è stata per noi solo una "manovra diversiva", perché la mia gente ed io abbiamo combattuto solo per abbattere l'asta portabandiera.

Hone Heke si riferisce all'asta eretta dagli inglesi su un'altura sopra la città. E di fatto quando gli inglesi, che «pure erano riusciti a respingere il primo assalto, abbandonarono precipitosamente la città» riconoscendo così cioè la conquista Maori del territorio, i Maori furono sconcertati, perché «non era questo che volevano, non era per questo che combattevano» (Sahlins 1986: 85). Hone Heke ha certamente il diritto di fare la sua descrizione e di scrivere il suo resoconto: questo resoconto, suggerisce Sahlins, potrebbe andare a far parte di un racconto della resistenza "mitico-pratica" del popolo Maori<sup>1</sup>.

Come ragionare su questo esempio? Abbiamo un evento imm modificabile: come Aristotele dice nell'*Etica Nicomachea* (VI, 1139 b 7-10), «il passato non ha possibilità di non essere accaduto» (Aristotele cita il poeta tragico Agatone: «Sol questo pure a dio non è concesso, // ciò ch'è già fatto far che non sia fatto»). Possiamo chiamare questo evento "reale", intendendo "reale" in senso ontologico. Per un resoconto a pretesa storiografica, la prima descrizione citata rientra in

---

<sup>1</sup> Il saggio di Sahlins, a cui faccio qui strumentalmente riferimento senza discuterne il rilievo per gli studi del rapporto tra antropologia e storia, è un contributo importante alla critica del concetto di "popoli senza storia" e all'etnocentrismo della storiografia occidentale (una prospettiva analoga in Wolf 1990). Sahlins intende mostrare la partecipazione attiva di queste popolazioni alla storia umana, illustrando il loro agire culturale e il loro punto di vista (cfr. Bellagamba 2019: 283).

un resoconto fattuale che, sviluppato, potrà andare a costituire un segmento di una narrazione storiografica. In questa narrazione, il resoconto di Hone Heke dovrà certamente essere citato, poiché una prospettiva storiografica che sia attenta alla individuazione, analisi e decifrazione delle fonti deve rispettare l'impegno a citarle in modo esaustivo.

È possibile a questo punto chiedersi: qualunque narrazione storiografica selezionerebbe il racconto di Hone Heke come una fonte in senso storiografico? E sarà, questo racconto, citato come una fonte, o come una descrizione "mitico-pratica e simbolica" dell'accaduto? Per un certo stile storiografico a pretesa di scientificità, la seconda ipotesi appare più probabile, ma non mi spingerei a dire che è la più corretta. Sahlins (1986: 81-82) sintetizza in questo modo una letteratura antropologica molto vasta sul senso della storia dei Maori:

Per i Maori il passato è un vasto ordinamento di possibilità di vita. Che va dal mito alla memoria recente, passando per una serie di epoche parallele nella struttura e analoghe negli eventi il cui contenuto è progressivamente astratto e universale, e concreto e individuale, divino e umano, nel senso del gruppo ancestrale: dalla separazione tra Cielo e Terra si passa alla delimitazione territoriale dei clan. [...] il passaggio dal cosmico allo "storico" si consuma nell'espressione ultima della struttura stessa: la vita reale. Le possibilità generiche stanno nei miti cosmici. Nascita, morte, malattia, sessualità, vendetta, cannibalismo: le esperienze elementari si costituiscono negli atti degli dei-antenati primordiali. Ma ogni "tribù" (*iwi*) possiede anche una propria umanità specifica, che le viene dagli attributi dei suoi antenati particolari e dalla saga della loro migrazione da Hawaiki [...] [gli] eventi non sono affatto unici o nuovi, ma vengono

immediatamente percepiti, nell'ordine strutturale invalso, come identici al rispettivo originale.

Decontestualizzando questo passo e ricavandone una lettura che, come vedremo nel prossimo paragrafo, non è affatto quella di Sahlins, sarebbe facile osservare che, dicendo che il punto di vista di Hone Heke su quanto accaduto è "mitico-pratico", stiamo usando un linguaggio che distingue il passato di "altri" da un passato scientificamente descritto, cioè dalle descrizioni supportate da prove, dal controllo delle fonti e della attendibilità delle testimonianze. Sarebbe facile dire che stiamo valutando la descrizione Maori come mitico-pratica in quanto vi opponiamo un modello "scientifico" di attribuzione di senso agli eventi. Ma la questione non è così semplice, e non è neppure risolvibile contrapponendo a questa lettura una generica autocritica dell'idea di scientificità europea o occidentale. Ciò che è veramente in questione diventa chiaro soprattutto se guardiamo al proseguimento degli eventi raccontati da Sahlins.

Gli sviluppi di quanto è accaduto nel 1845 sono un intreccio tra resistenza maori e contro-resistenza coloniale. Il governo coloniale, interessato al valore simbolico della bandiera, reagì ai quattro assalti all'asta portabandiera rimpiazzandola, fino a circondare l'asta con una palizzata e una casamatta. Si creò allora un interessante intreccio di malintesi.

Per una curiosa convergenza di intenzioni e finalità eterogenee, l'installazione della casamatta intorno all'asta che regge la bandiera (che significava cose diverse per i contendenti: per gli Inglesi era protezione della bandiera, per i Maori era protezione dell'asta) produce effetti che presentano inaspettate affinità: da una parte, la casamatta appariva ora ai Maori come lo spazio sacro di un altare maori; dall'altra parte, e per parte sua, il governo coloniale finì per inserire nelle condizioni di pace la richiesta che la bandiera britannica fosse

considerata "sacra" (Sahlins 1986: 86).

Possiamo a questo punto separare con un taglio netto lo storiografia oggettiva *dall'*antropologia, nonché l'antropologia *dalle* dinamiche storiche? Possiamo ascrivere esclusivamente al sapere antropologico l'interesse per i rendiconti mitico-astratti, intesi come separati dagli eventi, e pretendere per il sapere storiografico sugli eventi uno statuto storico-oggettivo emendato? O non dovremmo ragionare piuttosto sull'incontro e sugli effetti dei malintesi reciproci tra Inglesi e Maori, nel confronto-scontro interculturale, facendo riferimento, come suggerisce Sahlins (1986: XV) alla «realizzazione pratica delle categorie culturali in un preciso contesto storico, espressa dall'azione interessata degli agenti storici [nel caso a cui ci siamo riferiti, i capi maori da una parte, gli inglesi dall'altra], ivi compresa la microsociologia del loro interagire»?

## **2. Cenno al problema del rapporto antropologia-storia**

È questa, di fatto, la prospettiva metodologica di Sahlins in rapporto alla discussione su antropologia e storia: come scrive Bellagamba, «Sahlins privilegiava la considerazione di eventi-chiave, rispetto ai quali le fonti disponibili consentissero di ricostruire tanto le posizioni e le interpretazioni degli attori in gioco quanto l'insieme di incomprensioni che la comunicazione interculturale aveva generato» (Bellagamba 2019: 282). Sahlins guarda cioè alla storicità e performatività della struttura culturale studiata, come si realizza nell'azione e nelle relazioni interculturali contingenti. Egli scrive: «un evento non è semplicemente qualcosa che accade nel mondo; è la relazione fra un determinato avvenimento e un dato sistema simbolico» (Sahlins 2016: 134)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> In una conferenza inedita, tenuta al Collège International de Philosophie di Parigi nell'aprile del 1991 e intitolata "Temps de l'Anthropologie et anthropologie du temps", Fabietti (1991) rileva comunque in questa posizione di Sahlins un predominio

Può essere interessante accostare la lettura che Sahlins fa della performatività della concezione maori del passato al concetto dell'antropologo Christian Giordano di "mobilitazione o attualizzazione del passato"<sup>3</sup>, dinamiche di cui l'antropologo deve tener conto. Scrive Giordano:

La storia è importante per l'antropologo nella misura in cui costituisce una forma specifica di sapere sociale [...] può essere paragonata a una sostanza flessibile composta di miti, di simboli e di costruzioni sociali necessarie alle strategie di dominio e pratiche di resistenza o anche utilizzate come oggetti di identificazione, di elementi che servono alla coesione sociale o che suscitano conflitti tra gruppi [...] la *storia attualizzata* quale è concepita dall'antropologia possiede una propria efficacia, perché in quanto sapere sociale fondato su spazi specifici di esperienza nel passato, rappresenta un capitale cognitivo che fornisce indicazioni ritenute utili per i membri di una configurazione sociale particolare al fine di situarsi nel presente e prevedere il futuro (Giordano 2015: 102).

In questo senso, possiamo interpretare le azioni maori in rapporto all'asta portabandiera come forme di "mobilitazione" del passato nel presente – una dinamica che ci porta non solo a confutare l'idea dell'immobilità del passato "mitico" degli altri, ma anche riconsiderare il concetto di storia. Come scrive Fabietti (2016: 14): «Questa dinamica passato-presente (e futuro) disintegra, nel complesso, l'idea di tempo oggettivo (LA STORIA) perché ci restituisce delle "temporalità multiple",

---

di un approccio strutturalista: Sahlins riconosce temporalità multiple, ma le interpreta come trasformazioni della struttura.

<sup>3</sup> Giordano riprende temi del saggio di Koselleck su *Futuro passato* (1986).

fatte di interpretazioni discordanti e variegate sul passato».

### **3. Forme di occultamento del passato degli altri negli studi antropologici**

Il breve e unilaterale resoconto della vicenda maori aveva l'obiettivo di introdurre il problema che vorrei affrontare: come l'incontro con il tempo degli altri sia stato un problema per gli studi antropologici, e come abbia portato a diverse forme di occultamento di ciò che, con Hartog (2007), possiamo chiamare diversi regimi di storicità, o, meglio, diverse articolazioni del presente sul passato.

Commentando due immagini, esporrò ora brevemente alcune forme di occultamento del passato degli altri; sono forme che appartengono alla storia delle origini dell'antropologia, ma sono ancora interessanti, perché, per quanto rappresentino posizioni del tutto superate, sono riconoscibili come momenti fondativi dell'etnografia e dell'antropologia culturale, e sono comunque espressione di atteggiamenti che tendono a emergere quasi come *bias*, come vere e proprie distorsioni cognitive di origine culturale.

Nelle due immagini, il tempo degli altri è congelato in un non tempo che può assumere diverse forme: un non-tempo idilliaco; un non-tempo assimilato comparativamente alla nostra antichità; un non-tempo naturalizzato e riformulato in termini evuzionistici.

Il *tempo congelato in un'origine idilliaca* ha una versione iconografica felice nell'immagine attraverso cui Michel de Certeau, in *La scrittura della storia*, commenta la pulsione di dominio che l'Occidente esercita attraverso la propria volontà di sapere e attraverso il potere oggettivante della *scrittura*. L'icona è un disegno allegorico erotico-guerriero del 1619 di Jan van der Straet:





Jan van der Straet, *Vespucci scopre l'America* (disegno per il volume di Jean-Théodore de Bry, *Americae decima pars*, 1619)

Nel disegno, lo scopritore Vespucci, rappresentato sullo sfondo dei vascelli che riporteranno tesori in Occidente, sovrasta la donna indiana chiamata "America", rappresentata ai suoi piedi come una donna distesa, in un atteggiamento di attesa, se non proprio di sottomissione, un corpo nudo ed erotizzato in uno spazio di vegetazioni e animali esotici (Certeau 2006: 1-2). Per Michel de Certeau, questo disegno contiene gli elementi fondanti della scrittura etnografica.

America è l'alterità: è un soggetto confinato nella forma orale della comunicazione, immerso in un non-tempo estraneo alla storia produttiva e progressiva dell'Occidente, e legato a una dimensione corporea atemporale e inconscia, inconsapevole cioè dei propri significati. Lo scopritore è in fondo catturato dal corpo estetizzato dell'altro, e prepara, con la sua postura di dominio distanziante, la traduzione dell'esperienza rappresentata nel disegno in scrittura

etnografica,<sup>4</sup> scrittura che assumerà le opposizioni fondanti che sono qui rappresentate: il selvaggio comincia ad essere definito come il senza vestiti (è nudità), il senza tempo produttivo (è festa, ornamento, improduttività), il senza sapere (è prossimità alla natura e coesione comunitaria), il senza etica (è corpo di piacere)<sup>5</sup>.

L'antropologia nasce così dallo scontro tra il sistema di senso orale ed estetizzato e il sistema scritto ed astratto. La scrittura etnografica prende avvio appropriando all'Occidente ciò che è stato proiettato, con una "grande divisione", nella distanza spaziale (la geografia del qui/là come allontanamento immaginario dell'altro), e nella distanza temporale (la primitività come costruzione politica del "tempo dell'altro").

È ancora Michel de Certeau ad attirare la nostra attenzione su un'immagine significativa, il frontespizio delle *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* di Lafitau, opera del 1724 (Certeau 1985).

---

<sup>4</sup> Al centro della pratica etnografica, scrive Fabietti, c'è «il problema di leggere la parola dell'Altro una volta che questa sia stata trasportata in un testo e letta – come scrisse Michel de Certeau – "diversamente da come essa parla"». (Fabietti 2016: 54).

<sup>5</sup> Certeau costruisce una tabella di opposizioni tra il selvaggio e il civilizzato (2006: 240).



Frontespizio di Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724

Anche qui abbiamo una scena di fondazione dell'etnografia, rappresentata come dialogo tra la scrittura e il tempo, sullo sfondo di resti e tracce del Nuovo Mondo, del mondo classico, e dell'Egitto. Inserita nel quadro sistematico del sapere illuministico e della sua

operazione comparativa, la scena rappresenta la storia umana come vicenda per stadi dominata da un principio universale monogenista.

L'immagine ci rappresenta *un non-tempo assimilato comparativamente alla nostra antichità*. Nella rappresentazione, il tempo alato con la falce insegna alla scrittura etnografica a rappresentare l'"altro attuale", il selvaggio, come testimone vivente di un "altro trascorso", il passato degli antichi. Scrive Lafitau:

Non mi sono accontentato di conoscere il carattere dei selvaggi e di informarmi sulle loro abitudini e sulle loro pratiche, ma ho cercato in queste pratiche e in queste abitudini vestigia dell'antichità più remota; ho letto con cura quegli antichi autori che si sono occupati di costumi, leggi ed usanze dei popoli di cui avevano qualche conoscenza; ho comparato questi costumi gli uni con gli altri, e confesso che se gli autori antichi hanno gettato una luce che mi ha permesso di sostenere qualche felice congettura sui selvaggi, le abitudini dei selvaggi hanno gettato una luce che mi ha permesso di comprendere più facilmente, e di spiegare diverse cose che si trovano negli antichi autori (Lafitau 1983: 3)<sup>6</sup>.

Gli "archivi" sparsi a terra ai piedi della scrittrice (resti di Egitto, del Medio oriente e del tardo ellenismo, costituiti da medaglie, un sistro, un Hermes di pietra, una carta, libri, un globo terrestre ...) sono tracce di antichità che attraverso un'operazione di *ordinamento archivistico* (la collezione), e attraverso un'operazione di *comparazione* tra i nativi americani e i popoli antichi, possono farci comprendere qualcosa dei costumi e delle favole dei selvaggi. L'intento di Lafitau è mostrare

---

<sup>6</sup> Il passo citato è tradotto in Kilani (1998: 25).

l'origine unica dell'umanità come descritta nella Genesi biblica, l'origine unica di tutte le religioni dalla religione rivelata ad Adamo, e costruire una storia universale per gradi progressivi (cfr. Harvey 2008: 76).

L'immagine rappresenta dunque anche un non-tempo naturalizzato e riformulato in termini evuzionistici. Così Joseph-Marie de Gérando scriverà nel 1800, nelle *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (cfr. Fabietti 1991: 246):

Il viaggiatore filosofo che naviga verso le estremità della Terra ripercorre in effetti il cammino dei tempi; viaggia nel passato; ogni passo che compie è un secolo che oltrepassa. [...] Presso di loro [i selvaggi] noi potremo trovare i materiali necessari per comporre una scala esatta dei diversi gradi di civiltà.

E nei *Mémoires de Trévoux*, periodico francese scientifico e letterario, edito nel sec. XVIII dai gesuiti di Francia, si leggeva nel settembre 1724 a proposito delle assunzioni evuzionistiche di Lafitau: «vedendo che le distanze spaziali erano del tutto analoghe alle distanze nel tempo, [Lafitau] giudicò che gli Americani fossero nella stessa relazione di distanza da noi degli antichi Romani, Greci, Galli e persiani»<sup>7</sup>.

#### **4. Critiche al modello della grande divisione spaziale e temporale e alle assunzioni evuzionistiche**

Le correnti dell'antropologia culturale del Novecento (dal relativismo nord-americano, al funzionalismo britannico, allo strutturalismo) hanno cercato di prendere le distanze dal modello della grande divisione spaziale e temporale e dalle assunzioni evuzionistiche che ispirano le due icone.

---

<sup>7</sup> Citato in Harvey 2008: 84.

Un'importante monografia di Johannes Fabian del 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (Fabian 2000), è poi intervenuta a criticare le rappresentazioni antropologiche del tempo degli altri, investendo le stesse modalità di scrittura etnografica proprie del funzionalismo e dell'evoluzionismo. Fabian individua nel sapere antropologico e nelle sue forme di scrittura procedure che occultano la temporalità dell'altro: individua in particolare nell'*allocronismo*, cioè la negazione della coevità tra l'antropologo e le culture, con la conseguente proiezione degli altri in un altro tempo e nella distanza,<sup>8</sup> il limite e l'ostacolo epistemologico che l'antropologia fatica a superare.

Per Fabian, va riconosciuto che è la stessa retorica della scrittura etnografica, con l'uso del pronome impersonale e del tempo presente, che allontana l'altro e nasconde il lavoro intersoggettivo che avviene nella concretezza dell'incontro sul campo (cfr. Fabian 2000: capp. III e IV).

La prospettiva critica si è poi sviluppata come critica della rappresentazione etnografica. Su questo tema, negli anni Ottanta e Novanta antropologi americani come James Clifford, George E. Marcus e Clifford Geertz (cfr. Clifford, Marcus 1997; Geertz 1990), e in Italia Ugo Fabietti e i suoi collaboratori (cfr. Fabietti 1998 e 2000), hanno mostrato che i problemi si generano non solo per il passaggio dall'orale allo scritto, ma anche per gli stessi processi della pratica e della rappresentazione etnografica (cfr. anche Augé 1997). La scissione esperienziale dell'antropologo, cioè la scissione tra, da una parte, il dialogo sul campo in cui si raccolgono informazioni non con questionari neutri, ma nell'interazione vitale e nella presenza intercorporea con l'informatore, e, dall'altra, il lavoro teorico attraverso un sapere fondato sulla comparazione, la classificazione, le tassonomie e tipologie

---

<sup>8</sup> «Il fatto di studiare il tempo degli altri non significa collocare gli altri nel nostro stesso tempo» (Fabietti 1991).

etniche (Fabietti 2000: 7–8), finisce per generare «un dialogo illusorio tra l'antropologo e i suoi interlocutori» (Fabietti, in Borutti, Fabietti 1998: 14).

Nel passaggio alla scrittura, soprattutto se la rappresentazione etnografica non rende conto del processo dialogico dell'incontro sul campo (cfr. Geertz 1990: 90), l'identità dell'altro finisce per venir congelata in un eterno presente: il tempo senza tempo della scrittura scientifica trasforma la temporalità degli scambi (*Un Azande mi sta dicendo che...*) nell'atemporalità del presente etnografico (*Gli Azande pensano che...*) – un presente che manipola le forme di temporalizzazione degli altri, e che riesce in ultima analisi a presentarli nella forma del discorso occidentale solo presupponendo la loro assenza dal nostro tempo. Traducendo l'incontro sul campo in scrittura, la monografia etnografica trasforma la contemporaneità e l'evenemenzialità del campo in separazione e proiezione nella distanza, e diventa agente di costruzione politica e immaginaria dell'altro in un "altrove" rispetto alla costruzione occidentale che è la Storia (con la S maiuscola).

## **5. Autorialità e occultamento del tempo degli altri**

Procedure di occultamento del tempo degli altri, proiettati in un altrove spazio-temporale, sono in particolare riconoscibili in alcuni testi etnografici che tendono a far prevalere il lato autoriale, come mostra Irene Maffi (1998). Analizzando il celebre saggio *Dio d'acqua* di Marcel Griaule (1968), dedicato ai miti cosmogonici dei Dogon del Mali, Maffi mostra come la scrittura dell'antropologo, adottando tecniche letterarie diverse, finisca per deformare lo spazio-tempo dell'altro. Marcel Griaule trascrive lo scambio dialogico discorsivo e contestuale, in cui i due soggetti, l'etnografo e l'informatore, sono in relazione come un "io" e un "tu", in una narrazione al passato in cui l'etnografo si trasforma in un narratore impersonale, che narra in terza persona. Ascrivendosi

quel pronome "impersonale" che Benveniste (1971: 275; cfr. Fabian 2000: 112 sgg.) definisce come la "non persona", e parlando all'imperfetto, cioè con il tempo verbale della storia, e non del discorso, l'etnografo narratore ordina e congela in una struttura mitica con diagrammi e disegni il tempo che è di fatto narrato dall'informatore Ogotemmel come una serie di avvenimenti che portarono alla creazione del mondo; e non si esime, l'etnografo Griaule, dal paragonare la cultura dogon a quella antica greca – spia, questa comparazione, ancora una volta, di un *atteggiamento evolucionistico e valutativo*, che proietta l'altro in un passato che è di fatto non il passato che i Dogon intendono parlando dei propri antenati e dei propri miti, ma il passato che gli Europei intendono parlando delle proprie antichità.

Ancora un esempio: il rapporto dell'antropologo Vincent Crapanzano con l'informatore Tuhami, commentato brevemente da Clifford Geertz in *Opere e vite* (Geertz 1990: 100–101) e analizzato da Irene Maffi nel saggio citato (Maffi 1998: 114–124). L'antropologo, in un saggio che ha al centro il dialogo che lui stesso (*homme de lettres*, come si definisce) ha con l'informatore Tuhami, muratore di Meknes, in Marocco, accoglie il racconto autobiografico dell'informatore collocandolo in una dimensione evocativa e separata dalla dimensione spazio-temporale quotidiana. Lo stile di scrittura adottato dall'antropologo lo porta a sottovalutare il nesso con gli avvenimenti storici del Marocco a cui l'informatore si riferisce spesso nel suo racconto, e a interpretare la ciclicità ripetitiva della vita familiare di Tuhami come annullamento idilliaco della dimensione del tempo. Un passo in particolare rende evidente la forzatura interpretativa: Crapanzano scrive, citando il *Saint Genet* di Sartre: «Tuhami accetta "di occuparsi delle circostanze della sua vita solo perché sembrano ripetere il dramma originario della perdita del paradiso"» (Crapanzano 1995: 113). Riportando al mito originario la prospettiva di Tuhami sul presente, e mettendo in secondo piano l'adesione dell'informatore



all'attualità del tempo storico, Crapanzano rischia di deformare la temporalità dell'altro, inserendolo in un orizzonte identitario irrigidito che oscura la storicità contingente della sua esistenza.

Nei due esempi, se pure in forme diverse, l'antropologo si autorizza nella scrittura a prendere la parola al posto dell'altro, dimenticando che gli altri possiedono sempre forme di memoria e rappresentazioni della propria tradizione attraverso cui attribuire ordine e senso agli eventi, sia forme di adesione all'evenemenzialità dell'esistenza. Si rischia così di ricadere nell'opposizione ideologica "tra società senza storia e società con il senso della storia" (Maffi 1998: 119), tra le società fredde e le società calde di cui aveva parlato Lévi-Strauss.

Ma è proprio questo il problema. Come scrive Fabietti, è il problema delle "storie d'altri": «La temporalità dell'altro che deve essere presa in considerazione è quella che lo stesso altro si costruisce in base alla propria storia» (in Borutti, Fabietti 1998: 14)<sup>9</sup>. In questa prospettiva, mi sembrano particolarmente significativi gli studi dedicati alle forme di persistenza del passato degli altri nel loro presente e ai modi con cui popolazioni diverse assumono il tema del passato come risorsa per perseguire politiche identitarie. Interessante in particolare è come politiche coloniali abbiano spesso interferito con questi progetti identitari.

---

<sup>9</sup> In stretta relazione con quanto sto discutendo qui è il tema dell'*antico degli antichi*: che cosa sia il passato come configurazione concettuale per un presente definito. Walter Benjamin, in *Tesi di filosofia della storia* (nell'originale, *Über den Begriff der Geschichte*), scrive che il passato non è qualcosa di immobile e compiuto, visto da un vertice atemporale e sovrastorico, ma concerne sempre un tempo-ora: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di "attualità" [*Jetztzeit*]» (Benjamin 1995: 83). Sulle rappresentazioni dell'antico nella nostra antichità e nella prima età moderna, cfr. Cajani, Lanza 2001, e in particolare il saggio di Elisa Romano (Romano 2001: 125-132); Rocchi, Mussini 2017.

## **6. Privilegiare il "proprio" passato: politiche coloniali e "storie d'altri"**

A questo proposito, un caso significativo, anche questo studiato da Maffi (2009), è quello della politica relativa al patrimonio archeologico in Transgiordania nel Novecento. Già nella seconda metà dell'Ottocento, un gruppo di archeologi ottomani aveva cominciato a perseguire un'archeologia autonoma e una concezione difensiva del proprio patrimonio culturale. Dopo la caduta dell'Impero ottomano, alla fine della Prima guerra mondiale le province arabe vengono assegnate alla Gran Bretagna come Mandato internazionale. Sotto il protettorato britannico, nel 1923 sorge un conflitto tra l'emiro Abd Allah e il rappresentante britannico Philby: l'emiro decide di costruire una moschea ad Amman, nuova capitale dell'emirato, col progetto di marcare il nuovo status di Amman e di legittimare il ruolo della dinastia hashemita. Il luogo scelto comportava l'abbattimento e il riuso di resti archeologici e in particolare l'abbattimento del muro di una basilica bizantina. Philby, il rappresentante britannico, protesta, ma l'emiro non arretra e si oppone alle interferenze riguardo agli edifici religiosi che appartengono alla comunità.

Philby era certamente interessato a preservare il patrimonio archeologico; ma se si analizzano le sue motivazioni, si può vedere che era mosso soprattutto dalla volontà di imporre l'autorità coloniale. Ma che cosa voleva imporre di fatto l'autorità coloniale? Il conflitto apparente era sulla preservazione del patrimonio, ma va detto che lo stesso emiro non era affatto disinteressato alla protezione del patrimonio, perché proprio in quel periodo aveva deciso di restaurare l'antico teatro romano di Amman. In realtà, la protesta di Philby nascondeva l'intento di privilegiare, cioè di ritenere come il "vero passato", ciò che è passato per gli Europei rispetto al ciò che è passato per gli Arabi. In Transgiordania, gli archeologi occidentali erano di fatto poco interessati alla storia arabo-islamica e ai relativi resti archeologici.

Studiavano infatti soprattutto civiltà pre-islamiche, come i regni biblici di Ammon, Moab e Edom (tarda età del bronzo), la civiltà ellenistica e romana, e i Nabatei. Il che significa scarso interesse per la percezione del passato della popolazione locale; significa praticare un'archeologia coloniale, in vista della ricostruzione delle tracce della narrazione storica giudaico-cristiana, e quindi del proprio passato. Significa in ultima analisi non riconoscere il passato degli altri.

Siamo così di fronte a specifiche "maniere di essere nel tempo", a specifici "regimi di storicità" (Hartog 2007). Presso diverse popolazioni e diverse culture troviamo forme complesse di riferimento al proprio passato – considerato come una vera e propria risorsa identitaria – fino ad arrivare, come ci raccontano gli antropologi, all'operazione performativa di inventare tracce del passato. Per esempio, l'antropologo Mondher Kilani (1992) si propone di ricostruire il sapere degli abitanti dell'oasi di El Ksar (Tunisia del Sud) sulla propria storia, e cerca invano di prendere visione dei documenti citati dai locali in appoggio delle loro ricostruzioni genealogiche. Gli abitanti delle oasi fondano la propria pretesa di appartenenza a lignaggi di ascendenza profetica su documenti molto vari: atti notarili, tracce archeologiche, iscrizioni ufficiali, documenti che si presentano nella forma di rotoli di pergamena di varia lunghezza, e che hanno il sigillo dell'autorità politica. Questi documenti, detti "di santità", non solo ricostruiscono la storia particolare del lignaggio, ma la connettono anche alla storia universale dei profeti islamici.

L'antropologo chiede di vedere i documenti per confrontarli con i racconti e correggere le incongruenze che nota nelle tavole genealogiche affisse nei santuari popolari; ma l'accesso a ciò che egli pensa come "documenti" (con una categoria evidentemente occidentale e oggettivistica) gli è negato. Il documento è di tale valore che deve rimanere protetto dal segreto; il suo valore non è essere prova necessaria e tassello per ricostruire in modo rigoroso e

controllabile eventi passati; il suo valore è la sua efficacia, è il suo effetto performativo, che deriva dal fatto che possa essere citato nel momento presente, nel racconto che il soggetto fa di se stesso e del rapporto del suo gruppo con una genealogia profetica. L'antropologo si trova in una *impasse* finché persiste ad assimilare le forme della memoria locale alla forma del sapere storiografico occidentale. Le cose cambiano quando si rende conto di essere citato lui stesso, con il suo interesse per le ricostruzioni di genealogie e cronologie, nelle controversie sull'identità tra i gruppi del villaggio: di essere in altre parole diventato lui stesso produttore e trasmettitore del corpus della memoria genealogica in un processo di costruzione retorica della memoria, quasi fosse un analogo della traccia scritta.

Applicando le categorie metastoriche di Koselleck (1986), possiamo dire che l'esperienza del tempo per diverse popolazioni comporta diverse forme di mobilitazione e attualizzazione e del passato, cioè specifiche e ben connotate forme di articolazione dello spazio di esperienza presente con la dimensione del passato e l'orizzonte dell'attesa<sup>10</sup>.

## **7. Per non concludere**

Abbiamo fin qui ragionato sui modi plurali in cui il rapporto col proprio passato viene vissuto e culturalmente rappresentato. Nel nostro percorso argomentativo, l'appellativo "gli altri" è sembrato perdere progressivamente il valore oppositivo che ha quando parliamo di rapporto tra "noi" e "gli altri". Come scrive Clifford Geertz con un'efficace semplificazione: «L'illusione che l'etnografia consista nel disporre fatti strani e irregolari in categorie familiari e ordinate – questa

---

<sup>10</sup> Fabietti (2013, cap. 7) studia casi di attualizzazione del passato e invenzione della memoria da parte di gruppi, invenzione sostenuta da simboli che evocano l'appartenenza comune. Cita in particolare l'invenzione di una memoria etnica da parte della Lega Nord negli anni Novanta, attraverso simboli come il Carroccio.

è magia, quella è tecnologia – è scomparsa da lungo tempo» (1990: 9). Ma siamo davvero in grado di evitare di organizzare le “temporalità multiple” in dicotomie rigide?

Da una parte, sappiamo bene che, per la storiografia che si vuole “scientifica”, e che possiamo considerare «un tipo particolare di memoria sociale», come la definisce Ian Assmann (1997: 18), il rapporto con la dimensione del passato deve essere fondato sull’esistenza materiale dell’iscrizione documentale e sulla sua autenticità, corroborata dalle procedure delle prove oggettivanti che la metodologia scientifica richiede: richieste epistemologiche e metodologiche, queste, che possiamo ricondurre al nostro stile di conoscenza scientifica.

Nel percorso fatto fin qui, abbiamo visto esempi etnografici di esperienze del tempo in cui il rapporto col passato si fonda non su una volontà di sapere oggettivante, ma sull’efficacia pratica e simbolica della persistenza del passato mitico nel vivo discorso presente.

Abbiamo visto anche che le ricostruzioni etnografiche di queste forme di esperienza temporale, se fatte dagli antropologi al tempo presente e nel modo impersonale della loro scrittura scientifica, tendono ad occultare la specifica articolazione di altre culture col proprio passato (articolazione che Sahlins chiama mitico-pratica). Analizzando le esperienze conoscitive fatte dagli antropologi, abbiamo considerato gli ostacoli epistemologici che hanno dapprima portato gli antropologi a proiettare il tempo e il luogo degli altri nella distanza spaziale e temporale, e ad appiattire il passato degli altri sulle nostre antichità.

Abbiamo poi visto che le autocritiche che gli antropologi hanno rivolto al proprio stesso modo di rappresentare le storie degli altri li hanno portati a cercare gli strumenti e le prospettive capaci di riconoscere forme diverse di riferimento ai materiali documentari, e modi diversi di messa in opera dei documenti. Tanto che, a partire da

questi esempi, ritengo di poter dire che, in rapporto alla dimensione del passato, diversi modi di relazione al passato condividono il lavoro di «messa in opera di una materialità documentaria» (Kilani 1998: 32), cioè il lavoro che cerca di fare i conti con l'immodificabilità ontologica del passato, mentre non condividono necessariamente le forme di documentalità (che cosa sia un'iscrizione riconosciuta intersoggettivamente)<sup>11</sup>, né condividono necessariamente i modi della messa in opera (che cosa il documento sia per il "noi" presente). Di questi modi di messa in opera, gli antropologi delle ultime generazioni si impegnano a studiare le forme ricche e plurali.

Va aggiunto che, dagli ultimi decenni del Novecento, sono in atto trasformazioni nel rapporto tra antropologia e storia, trasformazioni legate sia al lavoro dei nativi diventati antropologi (i cosiddetti "halfies"), sia agli effetti della globalizzazione, cioè dell'intensificarsi dei passaggi tra «i compartimenti del mondo» (Geertz 1990: 142). Da una parte, l'antropologia post-coloniale ha dato strumenti per superare una contrapposizione semplicistica tra noi e gli altri e contro l'essenzializzazione del concetto di cultura, mostrando che le culture non sono entità omogenee, ma storiche e stratificate. Dall'altra parte, molti antropologi hanno cominciato a studiare come il modo occidentale di pensare e scrivere la storia sia penetrato in altre società e abbia modificato e riplasmato i modi preesistenti: l'acquisizione di forme di scrittura e di forme di oggettivazione hanno curvato in modi diversi il sentimento del passato, come è successo ad esempio tra i beduini in Giordania, che hanno cominciato a trasferire dall'orale allo scritto le loro storie (Shryock 1997). Come scrive Bellagamba (2019: 291): «le culture si riconfigurano nelle modificate circostanze storiche, invece che scomparire». Un dinamismo che conferma la pluralità e

---

<sup>11</sup> Sulla documentalità come processo necessario del lasciar tracce si fonda l'ontologia sociale proposta da Ferraris (2010).

insieme la permeabilità dei modi (culturali) di relazionarsi al passato e di fare i conti con la sua immodificabilità ontologica.

## **Bibliografia**

Aristotele. *Poetica*. In *Opere*, vol. 10. Trad. di M. Valgimigli. Roma-Bari: Laterza 1984.

Assmann, I. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Trad. di F. De Angelis. Torino: Einaudi (ed. or. 1992).

Augé, M. (1997) *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*. Trad. di S. Montiglio. Milano: il Saggiatore (ed. or. 1994).

Bellagamba, A. (2019). Futuri passati: la frontiera in divenire fra antropologia e storia. *Antropologia*, n.s., 6(1), 277–297.

Benveniste, É. (1971). Struttura delle relazioni di persona nel verbo. In *Problemi di linguistica generale*. Trad. di M. V. Giuliani. Milano: Il Saggiatore, 269–282 (ed. or. 1966).

Borutti, S., Fabietti U. (1998). Introduzione. In Borutti S., Fabietti U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*. Milano: Mursia, 5–23.

Cajani G., Lanza D. (a cura di) (2001) *L'antico degli antichi*. Palermo: Palumbo.

Certeau, M. de (1985). Histoire et anthropologie chez Lafitau. In Blanckaert C. (éd.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique. XVI-XVIII siècle*. Paris: CERF, 63–89.

Certeau, M. de (2006). *La scrittura della storia*. Trad. di A. Jeronimidis. Milano: Jaca Book (ed. or. 1975).

Clifford J., Marcus G. (a cura di) (1997). *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi (ed. or. 1986).

Crapazano, V. (1995). *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*. Trad. di M.L. Cascone Tombà. Roma: Meltemi (ed. or. 1980).

Fabian J. (2000). *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*. Trad. di L. Rodeghiero. Napoli: L'ancora del Mediterraneo (ed. or. 1983).

Fabietti, U. (1991). Temps de l'Anthropologie et anthropologie du temps. Conferenza, Collège International de Philosophie, Paris, inedita.

Fabietti, U. (a cura di) (1998). *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Roma: Carocci.

Fabietti, U. (2000). Presentazione. In Fabian, J., *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*. Napoli: L'ancora del mediterraneo, 5-10.

Fabietti U. (2013). *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. III. Ed. Roma: Carocci.

Fabietti, U. (2016). *Antropologia storica (dal punto di vista dell'antropologia)*. Dispensa per il corso di Antropologia storica. Università di Milano Bicocca.

Ferraris, M. (2010). *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma-Bari: Laterza.

Geertz, C. (1990), *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Trad. di S. Tavella. Bologna: Il Mulino (ed. or. 1988).

Griaule M. (1968). *Dio d'acqua*. Trad. di G. Agamben. Milano: Bompiani (ed. or. 1948).

Hartog, F. (2007). *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*. Trad. di L. Asaro. Palermo: Sellerio (ed. or. 2003).

Harvey, D A. (2008). Living Antiquity: Lafitau's *Moeurs des sauvages américains* and the Religious Roots of the Enlightenment Science of Man. *Proceedings of the Western Society for French History*, 36, 75-92.

Kilani, M. (1992). *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*. Genève: Labor et Fides.

Kilani, M. (1998). L'archivio, il documento, la traccia. In Borutti, S., Fabietti, U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*. Milano: Mursia, 24-



39.

Koselleck, R. (1986). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Trad. A. Marietti Solmi, Genova: Marietti (ed. or. 1979).

Lafitau, J.-F. (1983). *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Edizione ridotta. Paris: Maspero-La Découverte (ed. or. 1724).

Maffi, I. (1998). I giochi della scrittura con lo spazio e il tempo. In Fabietti, U. (a cura di). *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma: Carocci, 103–124.

Maffi, I. (2009). The emergence of cultural heritage in Jordan. The itinerary of a colonial invention. *Journal of Social Archaeology*, 9(1), 5–34.

Rocchi, S., Mussini, C. (a cura di) (2017). *Imagines antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance. Philologus Supplementary, 7*, Berlin/Boston.

Romano, E. (2001). "Antichi" e "moderni" nella Roma di fine repubblica. In Cajani, G., Lanza, D. (a cura di). *L'antico degli antichi*. Palermo: Palumbo, 125–132.

Sahlins, M. (1986). *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*. Trad. di E. Basaglia. Torino: Einaudi (ed. or. 1976).

Shryock, A. (1997). *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, E. R. (1990). *L'Europa e i popoli senza storia*. Trad. di F. Rondolino. Bologna: il Mulino (ed. or. 1982).

