



## Inaugural Lecture of Academic Year 2015-2016

### Prof. Giovanni Levi *Une histoire de l'histoire culturelle*

1. Per parlare di storia culturale mi pare necessario partire da due considerazioni, forse banali ma essenziali. La prima è l'osservazione su una fondamentale differenza fra storia e fiction. Gli storici scrivono sempre lo stesso libro: ogni anno escono 50 libri su Filippo II o su Napoleone. Mentre *Guerra e pace* non può essere ripetuto, gli storici continuano a moltiplicare i punti di vista e le interrogazioni sulla medesima realtà, inesauribile. Questo non vuol dire che la storia e la letteratura non abbiano in comune un domandarsi senza fine sull'umanità, sui suoi misteri e sui suoi significati. Ma l'oggetto è relativamente più stabile per gli storici. Il perché mi pare evidente: una diversa ricerca della verità, due modi diversi di interrogarsi, due verità, una storica e una narrativa, con implicazioni di metodo e di discorso differenti. Gli storici cercano di avvicinarsi alla realtà di qualcosa che è successa nel passato, che ha lasciato una molteplicità disorganica di tracce e lo fanno con l'esplicita consapevolezza che la realtà è inesauribile, che non sarà mai ricostruita nella sua definitiva concretezza. Ma è una ricerca di verità che non può dimenticare che questo infinito avvicinamento è insieme limitato, parziale ma non privo di un contenuto concreto di verità. Se c'è una cosa che affascina nel lavoro dello storico è proprio questa così umana coscienza dei limiti del nostro conoscere che tuttavia è l'inseguimento infinito della conoscenza. La pratica metaforica della condizione umana.

Una seconda considerazione. Se volessimo definire l'attività della storico diremmo con Bloch che è la ricostruzione dell'uomo nel tempo. Ma in che senso? Innanzitutto che parliamo del tempo dell'uomo ma anche di come il tempo che passa pone nuove domande alla vicenda dell'uomo nel tempo. E mi pare dunque che dobbiamo dire che quello che caratterizza la storia è di essere la scienza delle domande generali e delle risposte locali, ognuno con la sua specificità. E' la scienza dell'identificazione di rilevanze generali con l'obbligo allo stesso tempo di riconoscere che queste domande generali hanno sempre risposte non passibili di generalizzazione e mutanti nello spazio e nel tempo. Suggestiscono domande che si possono porre anche ad altri fatti, e quindi di rilevanza generale, ma senza rinunciare alla propria irripetibilità. Posso suggerire come esempio il complesso d'Edipo, una rilevanza generale identificata da Freud, che non ci dice il senso del complesso d'Edipo di ciascuno di noi.

Questi due caratteri sono spesso celati da una retorica impropria e in fondo autoritaria: la pretesa di generalizzare conclusioni e di affermare di aver detto la parola definitiva, non una parola sulla via dell'avvicinamento infinito alla realtà. Un difetto professionale su cui altre scienze umane si sono più energicamente interrogate, come per fare un solo esempio nel caso di James Clifford e di un suo celebre articolo: *On Ethnographic Authority*(1).

Queste osservazioni mi paiono essenziali per chiarire fin dall'inizio alcuni caratteri della storiografia come scienza di verità, caratteri che sono spesso dimenticati quando si parla di storia culturale. Della storia culturale si è progressivamente creata infatti una immagine ambigua come se si parlasse di qualcosa di definito e abbastanza coerente. Ce ne sono invece almeno due possibili e opposte interpretazioni, una frutto dello sviluppo interno della storiografia, come scienza di verità parziali e di ricerca di rilevanze generali che non sacrificano la specificità di luoghi particolari di conoscenza e un'altra che è frutto di un ormai dilagante relativismo. Questa seconda lettura toglie la possibilità di scelta fra valori, azioni e al fondo fra etiche, per lasciare il dominio a una narrativa che identifica storiografia e fiction in una realtà creata esclusivamente dalle infinite immagini che gli uomini si fanno attraverso il linguaggio e che confondono quello che c'è e che è successo in passato con quello che sappiamo a proposito di quello che c'è e che è successo in passato. Diciamo che con la prima versione di storia culturale esiste la possibilità di critica e di azione e che con la seconda, fintamente presentata come emancipatoria, c'è soltanto acquiescenza. E del resto può la storiografia rinunciare al riferimento della descrizione del passato con la realtà del passato, per quanto solo parzialmente ricostruibile?

E dunque se vogliamo esaminare la storia culturale, in fondo esistita da sempre, o meglio la New Cultural History, salita sulla scena negli ultimi 30 anni, dobbiamo tenerci legati a queste considerazioni preliminari, per non annegare nel generico e per identificare differenze profonde fra correnti e posizioni.

2. Non è facile dire cos'è la storia culturale: come un grande lenzuolo copre ormai molte cose spesso contrastanti. E questa sottolineatura del culturale pone anche molti problemi. Il suo protagonismo recente è infatti insieme ricco di promesse, nel senso che è frutto di una crescita polemica contro pratiche precedenti di far storiografia, e di questa critica si nutre per proporre cose nuove, ma in altri casi si pone come un indebolimento delle pratiche storiografiche più mature quando la sua critica si fa selettiva o peggio quando ritiene che la crescita della storiografia si faccia arando nuovi campi e non proponendo nuovi metodi e nuovi problemi. Se si utilizza l'idea di storia culturale come qualcosa di specifico, diverso da altre pratiche storiografiche e caratteristico di una visione nuova del lavoro storiografico, si aprono dunque immediatamente una serie di equivoci. In queste osservazioni vorrei tentare di mettere in luce l'evoluzione generale di quella che si chiama storia culturale e provare a mostrare come sono stati molti stimoli esterni, da altre scienze umane o da vicende politiche, che hanno implicato un concentrarsi su un labile concetto di cultura di difficile definizione applicato a uno sterminato numero di oggetti. Partirò da 4 esempi, per mostrare come in generale molti degli autori che si sono posti interrogativi su questa definizione vivano, come io vivo, un disagio che richiede di porre limiti e coerenze contro una moda pronta a digerire di tutto.

3. Robert Darton, che ha raccolto articoli e riflessioni su questo tema in un libro di riflessione sulla storiografia precoce e significativo<sup>(2)</sup>, ne sottolinea le caratteristiche nazionali - gli Stati Uniti come diversi dalla Francia ma anche sotto le evidenti influenze che arrivano appunto dalla Francia -, mostrando la continua guerriglia fra storia sociale e storia culturale. E tenta poi una valutazione di questo campo di ricerca nel suo insieme: *'purtroppo tuttavia, la storia del pensiero non è un insieme. Non ha una problématique dominante. I suoi adepti non sentono di condividere soggetti, metodi e strategie concettuali comuni ... tuttavia le loro prospettive possono essere classificate dall'alto in basso e si può immaginare uno spettro verticale dove i soggetti si stemperano gli uni negli altri attraverso quattro categorie principali: la storia delle idee (lo studio del pensiero sistematico, di solito sotto forma di trattati filosofici), la storia del pensiero propriamente detta (lo studio del pensiero in genere, delle atmosfere culturali e dei movimenti letterari), la storia sociale delle idee (lo studio delle ideologie e della diffusione delle idee) e la storia della cultura (lo studio della cultura in senso antropologico, comprese le visioni del mondo e le mentalités collettive)*<sup>(3)</sup>. La storia intellettuale conosce il suo estremo nel periodo fra le due guerre, quando Arthur Lovejoy e Perry Miller *'elevanto il tono della storia del pensiero depurandola da ogni interesse per il contesto sociale'*<sup>(4)</sup>. Poi, durante un lungo conflitto con la storia sociale che passa per la storia delle mentalità e poi per il forte contestualismo non tanto nel sociale quanto nel linguaggio con il linguistic turn e attraverso un avvicinamento all'antropologia per la trasmissione nel tempo dei significati incarnati dai simboli e le rappresentazioni<sup>(5)</sup>, giunge infine a un ravvicinamento cauto e critico alla storia sociale in cui le idee debbono essere inquadrare nel contesto della molteplice e spesso incoerente schiera dei fruitori e degli interpreti, *'quel territorio dove storia e antropologia si incontrano'*<sup>(6)</sup>.

Una lettura che considera la New Cultural History come un'evoluzione nel tempo della storia del pensiero e della cultura ma in fondo come una delle possibili sottospecializzazioni della intellectual history in generale e in cui la storia sociale appare in modo molto sfumato, in cui lotte e conflitti si esprimono specialmente in scontri su rappresentazioni e significati simbolici che lo storico deve decifrare.

4. Per Roger Chartier invece la storia culturale è una evoluzione critica che, partendo dalla storia delle idee e passando per la storia delle mentalità, deve avere oggi come oggetto la rappresentazione del sociale. *'La definizione di storia culturale ... bisogna pensarla come l'analisi del lavoro della rappresentazione, le classificazioni e le esclusioni cioè che costituiscono, nella loro differenza radicale, le configurazioni sociali e concettuali proprie di un tempo e di uno spazio. Le strutture del mondo sociale non sono un dato oggettivo e non lo sono le categorie intellettuali e psicologiche: tutte sono prodotte storicamente dalle pratiche articolate (politiche, sociali, discorsive) che ne costruiscono le figure'*<sup>(7)</sup>. Per quanto secondo Chartier non se ne possa dare un quadro omogeneo, la New Cultural History tuttavia è il prodotto evolutivo che dalla storia delle idee passa, attraverso la storia delle mentalità, a una prospettiva socialmente differenziata e complessa in cui la molteplicità possibile delle rappresentazioni sono il tema fondante della ricerca storiografica. *'D'altra parte -*

continua Chartier - *questa storia dev'essere intesa come lo studio dei processi attraverso cui un senso è costruito ... Da questo deriva la caratterizzazione delle pratiche discorsive come produttrici di disposizioni, di distanziamenti, di divisioni e anche il riconoscimento delle pratiche di appropriazioni culturali come forme differenziate di interpretazione. Le une e le altre hanno le loro determinazioni sociali'* che tuttavia non debbono dimenticare *'la specificità dello spazio proprio delle pratiche culturali, che non è affatto immediatamente sovrapponibile allo spazio delle gerarchie e delle divisioni sociali'*(8) E dunque, in fondo con un'immagine in parte lontana da Darton, Chartier riafferma la necessità della stretta relazione fra storia sociale e storia intellettuale, senza tuttavia suggerire una identificazione totale né la prevalenza di una sull'altra.

5. Fra i personaggi che hanno dominato i nuovi orientamenti continuamente appaiono Geertz, Foucault, Elias, Austin, De Certeau, Derrida e, meno esplicitamente, Freud e Lacan. E a questi si richiama anche Lynn Hunt, a mio parere la più interessante e originale teorica della New Cultural History, su cui ha discusso in molti libri, come *The New Cultural History* (1989) o *Beyond Cultural Turn* (1999). Fin dal titolo di un suo recentissimo libro, uscito in italiano prima che in qualsiasi altra lingua, compreso l'inglese, Lynn Hunt vede il legame stretto fra storia culturale e quadro politico; si intitola infatti *La storia culturale nell'età della globalizzazione* (9). Pur sostenendo che storia culturale si è sempre praticata vede la sua specificità, fattasi sempre più evidente oggi, nel caratterizzare la sua pratica storiografica come critica di quattro paradigmi storiografici precedenti, che si sono proposti come meta-narrazioni o grandi narrazioni dello sviluppo storico: il marxismo e la priorità che assegna al modo di produzione; la modernizzazione e la sua enfasi sullo sviluppo tecnologico, sulla differenziazione di saperi e funzioni sociali, sull'accrescimento del potere degli stati; la scuola delle 'Annales', in particolare per l'accentuazione del lungo periodo e dei cambiamenti lenti, che determinerebbero i limiti dell'attività umana (il riferimento è specialmente a Braudel); e infine le politiche identitarie e la supremazia inclusiva dell'identità sociale che presupporrebbe che il potere politico dipenda dal controllo della narrazione nazionale e che le identità sociali, di genere o etnia, siano i temi centrali della ricerca anziché le comunità eterogenee che si creano vorticosamente nel mondo globale. Ma la globalizzazione appare come un nuovo paradigma da contestare: l'impressione di un nuovo determinismo, che Hunt ritrova anche alla radice del concetto foucaultiano di potere, deve ritrovare una forma dialettica in cui gli individui, la mente individuale, ritrovino la loro capacità trasformativa: *'E' vero che il potere può produrre nuove strategie disciplinari che a loro volta mobilitano nuove forme di comportamento sociale, ma in alcuni momenti, come durante gli eventi a cascata della rivoluzione francese, è vero il contrario: nuove forme di comportamento sociale creano le condizioni per nuove strategie di potere e di disciplina. I corpi e le menti individuali convergono per produrre un nuovo comportamento sociale, ma il risultato spesso non deriva da una decisione o da una scelta consapevole. Nella reazione chimica a catena che costituisce un evento epocale, l'interazione tra individui segue strade prima inimmaginabili'*(10). Dunque la storia culturale facendosi carico di temi come la mente, la causa, l'esperienza può rinnovare l'analisi della dialettica fra determinismo e autonomia, riaprendo un dialogo non passivo con le altre scienze sociali. A differenza dei due autori precedenti, nel caso della Hunt gli aspetti psicologici ed emozionali trovano un ruolo molto ampio nell'interpretazione dell'esperienza e dell'azione umana.

6. Infine una quarta lettura: Peter Burke ha scritto un piccolo e denso libro sulla nuova storia culturale(11) tenendo in considerazione due aspetti importanti. Il primo è anche per lui il carattere differenziale della storia culturale secondo le tradizioni culturali e storiografiche dei vari paesi. Anche in un mondo di scambi intellettuali sempre più planetari permane una forte relazione con tradizioni differenti. Ma - in secondo luogo - la sua osservazione più critica è che la storia culturale è più un dilagare di nuovi oggetti che di nuovi metodi *'Se nel metodo, assumendo questo termine nel suo significato più specifico, le innovazioni sono state scarse, sono stati però aperti molti nuovi filoni di ricerca e nuovi sono stati i concetti utilizzati per esplorarli'* o ancora *'tale spostamento può essere visto più come un mutamento dei centri di interesse che come la nascita di qualcosa di assolutamente nuovo, insomma, come una riforma della tradizione piuttosto che come una rivoluzione'*(12). Da così un quadro in cui in fondo diviene storia culturale tutto quanto di nuovo si è fatto negli ultimi trent'anni, col risultato di confermare l'impressione che sotto questa definizione sia entrato progressivamente tutto, forse escludendo - ma non saprei dire perché - la storia economica.

7. Gli esempi e le interpretazioni si potrebbero moltiplicare, ma questi quattro riferimenti ci dicono intanto che le interpretazioni possibili definiscono ambiti e confini molto diversi e anche una spaccatura di fondo su cui torneremo più avanti. Così possiamo fare la storia della New Cultural History da un punto di vista interno,

come una progressiva rianalisi dei limiti della ricerca precedente e come una storia esterna, la progressiva risposta alle vicende del mondo, politiche economiche e sociali e insieme all'evoluzione con differenti velocità di altre scienze umane e sociali.

Se proviamo a farne una storia esterna, una storia cioè delle relazioni fra innovazione di tematiche storiografiche e evoluzione del mondo, appare subito una forte reattività della storiografia. Nuovi temi e insieme nuove autocritiche irrompono, un po' passivamente nel senso che spesso interpretazioni del contemporaneo venute da altre scienze sociali aprono acriticamente l'idea di allargare il campo di lavoro, in un'attività intellettuale che naturalmente sempre riceve stimolo dalla contemporaneità. Così se vogliamo fare una cronologia banale appare immediatamente evidente che negli anni fra 1930 e 1945, la storia delle idee, che aveva visto una grande presenza nella storiografia a seguito della critica storicista e idealista del materialismo positivista, non poteva non essere ripensata. Le terribili forze che erano entrate in gioco dall'ascesa del nazismo fino alla fine della guerra mondiale, ponevano in questione la stessa forza delle idee.

Si è molto discusso sulla affermazione dell'unicità della Shoà, una unicità che non sarebbe giustificata dalla presenza di massacri anche maggiori in altre parti del mondo. Ma io penso che molta della riflessione che si è svolta sulla seconda guerra mondiale è legata al fatto che il trionfo del nazismo e della sua politica di sterminio avveniva nel paese che aveva generato la più rilevante messe di intellettuali e di pensiero, un mondo e una tradizione su cui si è costruita la maggior parte della cultura contemporanea. Il problema era dunque: quanto debole è la grande cultura di fronte al male che è negli uomini? Come è stato possibile che la nazione che aveva costruito la cultura moderna contemporaneamente avesse prodotto il genocidio più efferato? Mi pare dunque che molta della svolta nella storia culturale sia nata proprio da questa domanda sulla debolezza delle idee o sulla rilevanza di ideologie che non sono quelle dei grandi pensatori ma sono radicate nel modo quotidiano di pensare e di sentire della maggioranza delle persone. La storia delle idee si apriva a un profondo riesame autocritico e si trasformava in storia delle mentalità, in storia delle culture al plurale, in storia sociale delle rappresentazioni.

Nel secondo dopoguerra dunque, accanto alla diffusione di una complessa storiografia marxista, la storia delle idee si trasformava in una storia più indefinita, che si interrogava su temi legati a un concetto più generale di cultura, ma che fin dall'inizio poneva il problema delle relazioni fra la cultura delle masse e quella delle élites intellettuali. C'era un legame stretto con l'antropologia: la cultura popolare diveniva così un protagonista delle analisi storiche e antropologiche allontanandosi progressivamente dalla una gerarchizzazione, ispirata da Robert Redfield(13) che definiva i due campi come quello di una capacità totale di interpretazione e comprensione da parte della cultura alta mentre vedeva limiti contrari nella cultura bassa, alla caratterizzazione dello struttural-funzionalismo, che negava l'interesse per le vicende individuali per definire le leggi di comportamento delle società e che aveva un grande spazio nella storia e nelle scienze sociali di quei primi 20-30 anni. La negazione dell'interesse storico per la biografia e la sottolineatura dei sistemi normativi e del lungo periodo come oggetto privilegiato si accompagnavano a una storia delle mentalità, che solo lentamente furono criticate per la loro indeterminatezza sociale e logica(14).

Sono i successivi anni quelli più rilevanti, mi pare, per la storia culturale: un grande interesse per la storia sociale che cominciava a minare il determinismo economico di una lettura positivista del marxismo introduceva con forza il ruolo della cultura nella spiegazione dei comportamenti e del protagonismo delle classi popolari. Pensiamo alla lettura della storia della classe operaia inglese di Edward P. Thompson, ai benandanti di Carlo Ginzburg, alla microstoria. Si trattava allo stesso tempo di un grande rinnovamento storiografico ma anche di una forte critica politica alle posizioni conservatrici della sinistra internazionale, dopo la fine dello stalinismo e in anticipo sulla crisi dell'universo sovietico.

Lo svolgimento successivo è invece più complesso e confuso. Entrano in crisi le grandi narrazioni e anche il quadro del futuro del mondo si avvolge di incertezze. La storia culturale si spezza in due: la fine del bipolarismo, l'idea riassunta da François Furet che una generazione cresciuta con l'idea che dopo il capitalismo ci sarebbe stato il socialismo si trovava invece di fronte al fatto contrario che dopo il socialismo ci si trovava di fronte al capitalismo(15), hanno prodotto la crisi dei paradigmi politici ma anche storiografici a cui ci si era affidati, aprendo la porte ai relativismi, alla frammentazione, all'idea che non ci fosse verità definibile, alla svolta linguistica, alla decostruzione, al frammento, all'identificazione di storiografia e fiction. Possiamo vederne per esempio una caratterizzazione estrema in *Contingency, Irony and Solidarity*, di Richard Rorty (1989): *'si deve distinguere tra l'affermazione che il mondo è là fuori e l'affermazione che la verità è là fuori. Dire che il mondo è là fuori, che non è una nostra creazione, equivale a dire, con il senso comune, che gran parte di ciò che è nello spazio e nel tempo è l'effetto di cause che prescindono dagli stati mentali dell'uomo.*

Dire che la verità non è là fuori equivale a dire, semplicemente, che dove non ci sono enunciati non c'è verità, che gli enunciati sono componenti dei linguaggi umani, e che i linguaggi umani sono creazioni umane. La verità non può essere là fuori - non può esistere indipendentemente dalla mente umana - perché non lo possono gli enunciati. Il mondo è là fuori, ma le descrizioni del mondo non lo sono. Solo le descrizioni del mondo possono essere vere o false. Il mondo di per sé - a prescindere dalle attività descrittive degli uomini - non può esserlo'(16). Questa forma riduzionista, che riduce l'esperienza ai significati e che riduce la realtà al linguaggio mi pare un grave ostacolo alla storia in generale, trasformandola in un'attività constatativa, descrittiva, senza riferimento al sociale che pure è la base dei significati. Naturalmente in tutto questo c'erano molti suggerimenti ma anche molte minacce, una specie di liberazione totale dalla relazione con la realtà della storiografia e delle scienze sociali più in generale e la loro capacità di intervenire nel mondo, che lasciavano dilagare determinismi, impotenza, fino a domandarsi 'Can the Subaltern Speak?'(17)

Questo ha condotto spesso a una frenetica ricerca di nuovi temi, anziché allo sforzo di affrontare problemi difficili ma fondamentali per un progresso reale che può venire dalla storia culturale: il rapporto fra conscio e inconscio nell'agire umano, il rapporto fra individuo e gruppo, il rapporto fra corpo e linguaggio, il rapporto fra struttura sociale e individui, il rapporto fra pulsione ed emozione e più in generale la relazione fra realtà e rappresentazioni, fra simbolo e mente, fra azione autonoma e determinazioni esterne e interiorizzate.

Torniamo dunque alle due premesse da cui sono partito. avvicinarsi alla realtà con un processo continuo di punti di vista nuovi implica certamente un affinamento di metodi e una relazione stretta, creativa e non passiva con le altre scienze sociali. L'idea che sembra stare al fondo delle posizioni postmoderne è nello stesso tempo un'idea di straordinaria umiltà e di gigantesca petulanza: se non si può conoscere tutto non si può conoscere nulla. E' la negazione stessa dell'agire umano e al fondo anche della storiografia. I limiti mobili della conoscenza della realtà e il suo percorso senza termine fatto di verità parziali e di ipotesi falsificabili portano gli storici a scrivere sempre lo stesso libro perché si è intuito qualcosa di nuovo e di differente. Questa è la condizione affascinante propria del nostro mestiere ma più in generale dell'avventura umana. Penso però, per concludere, che solo questa versione della storia culturale, che recupera un rapporto di dialogo con la storia sociale, sia la via più costruttiva per spiegare il significato e la possibilità dell'agire degli uomini e, perché no, per trasformare il mondo.

## Note

1. J. Clifford, *On Ethnographic Authority*, in 'Representations', 2(Spring), 1983, pp. 118-146.
2. R. Darton, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York, Norton, 1990.
3. Darton, cit., pp.225-6.
4. Darton, cit., p.211.
5. Il riferimento è naturalmente a Clifford Geertz e all'antropologia simbolica.
6. Darton, cit., p.233.
7. R. Chartier, *La storia culturale fra rappresentazioni e pratiche*, introduzione a *La rappresentazione del sociale. Saggi di Storia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri 1989,p.22.
8. Chartier, cit., ivi.
9. L. Hunt, *La storia culturale nell'età della globalizzazione*, Pisa, edizioni ETS,2010.
10. Hunt, cit., p.122.
11. P. Burke, *What is Cultural History*, Cambridge, Polity Press, 2a ed., 2008.
12. Burke, cit. pp.99-100.
13. R. Redfield, *The Little Community, Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
14. Mi pare ancora molto interessante la critica al concetto di mentalità di G.E R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
15. F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont-Calman-Lévy, 1995.
16. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge university Press, 1989,p.11.
17. G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C.Nelson-L.Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Mac Millan,1988

