
Documenti

BARBARA SORGONI E PIER PAOLO VIAZZO¹

5.1. Antropologia, storia e documenti

Nel corso del XX secolo le relazioni tra antropologia e storia hanno conosciuto un andamento assai altalenante. Fino alla prima guerra mondiale gli scambi tra le due discipline erano stati assidui e fruttuosi: in un primo momento erano stati gli storici, soprattutto del mondo antico, ad offrire agli antropologi schemi interpretativi per giungere a una ricostruzione della società primitiva e alla scoperta di leggi di evoluzione; successivamente erano invece stati gli antropologi a proporre una documentazione etnografica sempre più copiosa da utilizzare comparativamente per gettar luce sugli stadi iniziali della storia greca e romana. Subito dopo la fine della guerra, tuttavia, i rapporti si raffreddarono bruscamente. A questo rapido mutamento contribuì certamente l'improvvisa diffidenza degli storici del mondo antico nei confronti di un metodo comparativo che attenuava, fino quasi a farlo scomparire, il confine tra le società dei "selvaggi" e le civiltà classiche. Ma anche da parte degli antropologi il connubio con la storia non era più visto di buon occhio, in particolare per due ragioni che si colgono con nitidezza, agli inizi degli anni Venti, negli scritti dei due padri fondatori dell'antropologia sociale britannica, Alfred R. Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski.

La prima ragione è la mancanza di documentazione storica lamentata dagli antropologi a proposito delle popolazioni da loro studiate: «in assenza di qualsiasi documentazione storica», affermava Radcliffe Brown (1922, p. 229), «il massimo che potremmo fare sarebbe tentare di giungere a una ricostruzione ipotetica del passato, la quale, nello stato attuale della scienza etnologica, sarebbe cosa di dubbia utilità». Ben più promettente gli sembrava studiare sul campo il contributo che un costume o una credenza portavano al funzionamento dell'organismo sociale. La seconda ragione va in effetti ricercata nella centralità acquisita in quegli anni dalla ricerca etnografica sul terreno (grazie soprattutto alla pubblicazione di *Argonauti del Pacifico Occidentale* di Malinowski) e nella corrispondente svalutazione di ogni forma di antropologia "da tavolino". Particolarmente rivelatore è un passo degli *Argonauti* in cui Malinowski – pur incitando i suoi colleghi ad emulare la serietà degli storici, che sottoponevano le proprie fonti ad una accurata critica – sottolineava con forza la differenza tra le due discipline affermando che «in etnografia l'autore è cronista e storico nello stesso tempo» e che «le sue fonti sono indubbiamente di facile accesso ma anche estremamente ambigue e complesse, perché non sono fissate in immutabili documenti materiali ma incarnate nel comportamento e nella memoria di uomini viventi» (1922, p. 3 [11]). In seguito Malinowski avrebbe manifestato un atteggiamento sempre più ostile all'uso di metodi storici in antropologia, arrivando nei suoi ultimi lavori a decretare l'inutilità delle fonti d'archivio per l'antropologo.

Di questo mutamento di prospettiva prendeva atto Edward E. Evans-Pritchard in un volume di introduzione all'antropologia sociale apparso agli inizi degli anni Cinquanta: «In altri tempi l'antropologo, come lo storico, considerava i documenti come la materia prima delle sue ricerche. Oggi tale materia prima è costituita dalla vita sociale in se stessa» (1951, p. 74 [93]). E tuttavia, pur

¹ In questo capitolo abbiamo cercato di far confluire, amalgamandole attraverso un comune lavoro di riflessione, competenze diverse e complementari. La stesura è da attribuirsi a Pier Paolo Viazzo per il primo e terzo paragrafo, a Barbara Sorgoni per il secondo e il quarto, a entrambi gli autori per il paragrafo conclusivo.

non mettendo in dubbio l'importanza fondamentale dell'indagine etnografica, proprio in quegli anni lo stesso Evans-Pritchard aveva preso fermamente le distanze sia da Malinowski, sia da Radcliffe-Brown criticando in primo luogo il loro atteggiamento verso la storia. In una famosa conferenza del 1950 aveva osservato che i funzionalisti erano giunti ad asserire che «anche quando la storia di una società è documentata, essa è irrilevante per un suo studio funzionale»: questa posizione, «proclamata in modo particolarmente fragoroso da Malinowski», gli sembrava assurda e inaccettabile (Evans-Pritchard 1950, p. 121). Sostenendo che una società non poteva essere adeguatamente compresa senza studiarne e conoscerne il passato, Evans-Pritchard dava avvio a un processo di riavvicinamento alla storia da parte dell'antropologia sociale britannica che sarebbe divenuto palese un paio di decenni più tardi.

Quasi contemporaneamente, anche sull'altra sponda dell'Atlantico si registra una svolta, segnata dalla rapida crescita della cosiddetta *etnostoria*. A usare per primo questo termine era stato l'etnologo statunitense Clark Wissler, che nel 1909 aveva organizzato una mostra sulle culture indiane della regione inferiore del corso del fiume Hudson. Nell'introduzione al volume che illustrava i criteri che avevano guidato la raccolta dei materiali per la mostra, Wissler (1909, p. xiii) aveva suggerito che era possibile ricostruire il passato delle società studiate dagli etnologi «attraverso la saldatura di dati etnostorici e archeologici», intendendo per dati etnostorici le informazioni di carattere etnologico che potevano essere rinvenute nella documentazione prodotta dai bianchi. Per quanto espresso in forma ancora embrionale, questo suggerimento lasciava intravedere che l'etnologia, pur occupandosi in prevalenza di popolazioni senza scrittura, non era condannata a utilizzare esclusivamente quei metodi indiretti di indagine e ricostruzione storica, basati principalmente sull'analisi di evidenza linguistica e archeologica, la cui legittimità sarebbe stata disputata da Radcliffe-Brown: gli etnologi potevano valersi anche di metodi diretti, setacciando la documentazione archivistica creata nelle varie fasi di contatto con le tribù indiane dalle autorità governative, dagli ordini missionari e dalle compagnie commerciali. Per alcuni decenni il progresso fu lento e in sordina, ma dopo la fine della seconda guerra mondiale l'etnostoria acquistò contorni definiti e una più matura metodologia anche grazie a una serie di vicende che portarono all'attenzione di un buon numero di antropologi, rivelandone compiutamente le potenzialità, gli estesi fondi archivistici accumulati dal governo federale e dai vari stati. Esperienze e interessi comuni spinsero questi antropologi ad associarsi nel 1954 nella American Indian Ethnohistoric Conference e a fondare in quello stesso anno la rivista "Ethnohistory".

È però un decennio più tardi, come si è detto, che il riavvicinamento tra antropologia e storia comincia ad essere pienamente visibile. Verso la metà degli anni Sessanta, nel mondo antropologico – soprattutto britannico – si respirava un'aria di crisi dovuta in parte a cause esogene (lo sgretolamento dell'impero, i contraccolpi della decolonizzazione) e in parte a cause endogene, prima fra tutte la stagnazione teorica del funzionalismo. Uno degli elementi di debolezza più frequentemente diagnosticati tra i fattori responsabili della crisi era l'indifferenza verso la storia che aveva caratterizzato il funzionalismo, e da più parti venivano denunciati i limiti di indagini etnografiche puramente sincroniche. Nell'intento di aggiungere una dimensione diacronica alle proprie ricerche, gli antropologi si rivolsero inizialmente alla letteratura storiografica di carattere generale o locale, dunque a fonti storiche "secondarie", ma già negli anni Sessanta alcuni cominciarono ad avventurarsi in più o meno estese ricerche d'archivio. Può essere interessante notare che anche antropologi favorevoli all'uso della storia avevano seri dubbi sull'opportunità di entrare in archivio per attingere informazioni da "fonti primarie". Secondo John Davis (1980, p. 535), un ostacolo difficilmente sormontabile era rappresentato dal fatto che «gli antropologi sono antropologi, e il loro primo dovere è quello di condurre una ricerca sul terreno; ci vorrebbe troppo tempo per diventare autentici storici d'archivio». Questo pessimismo doveva però essere immediatamente smentito: anche se si considerano soltanto i lavori apparsi in inglese, nel corso degli anni Ottanta furono più di 300 i libri e gli articoli di chiaro orientamento storico pubblicati da antropologi, e quasi tutti si fondavano su documentazione d'archivio (Kellogg 1991). Da allora, non solo si è consolidato un nuovo campo di ricerca a cavallo tra le due discipline di solito designato

come antropologia storica (Viazzo 2000), ma è diventato quasi un luogo comune che la ricerca etnografica di campo debba essere integrata o sostenuta dal reperimento e dall'analisi di documenti d'archivio. Ma cosa significa esattamente fare ricerca d'archivio per un antropologo? Cosa implica? E cosa sono, prima di tutto, gli archivi?

5.2. Cosa sono gli archivi?

Se qualcosa non è registrato nei nostri schedari,
vuol dire che non esiste
Star Wars 2 - L'attacco dei cloni

In un recente volume sul potere degli archivi, Stefano Vitali (2007, p. 71) utilizza le parole dell'archivista Jedi Jocasta Nu per mostrare, con alcuni esempi letterari e cinematografici, diverse modalità di rappresentazione e di percezione sociale degli archivi. A seconda dei vari generi e registri, questi possono rivestire una funzione negativa – come labirinto che occulta, o emblema della moderna burocrazia che accumula inutili masse di carte – o al contrario positiva, come nei film e romanzi di spionaggio dove gli archivi custodiscono (e consentono di risolvere) misteri. Fino alla frase in epigrafe, dove la capacità degli archivi di documentare fedelmente la storia è estremizzata al punto da rovesciare il rapporto tra documenti e realtà, con un primato dei primi sulla seconda.

Un archivio può essere definito come «un complesso organico di documenti che implica un soggetto produttore, una finalità pratica svolta dal soggetto stesso e legami fra i documenti man mano che si vanno formando» (Bertini 2008, p. 18), e che può essere utilizzato come fonte storica. Come si vedrà più oltre esistono diverse tipologie di archivi, e questi mutano in relazione al periodo storico e alla loro collocazione geografica. Nonostante tale disomogeneità, gli archivi sono però accomunati dal fatto che conservano documentazione per lo più «di natura pratica (politica, giuridica, amministrativa, economica, fiscale, giudiziaria, ecc.) [...] connessa ad attività svolte dai vari soggetti che l'hanno posta in essere al fine di soddisfare proprie specifiche esigenze» (Zanni Rosiello 1996, p. 12).

Proprio la natura pratica ed istituzionale degli archivi fa sì che questi siano sempre in qualche modo connessi con i diversi tipi di potere presenti nelle società, variando in articolazione interna, funzione e collocamento al variare delle forme di dominio. In questo senso, il periodo tra XVIII e XIX secolo è centrale per l'organizzazione delle istituzioni archivistiche, poiché il consolidamento dei moderni stati-nazione si accompagna a processi di selezione, organizzazione, trasmissione e recupero della propria storia e delle proprie tradizioni come momento centrale per il riconoscimento degli stati stessi. In questo periodo sono soprattutto gli archivi di stato a configurarsi come vero e proprio monumento celebrativo dei nascenti stati nazionali, dove la Storia – intesa prevalentemente come storia della nazione – viene prodotta e conservata. Ma contemporaneamente emergono e si affermano anche i moderni imperi coloniali; in questo caso, gli archivi coloniali riflettono i diversi progetti di governo e i mutamenti di interessi nei vari domini, divenendo deposito di raccolte di “usi e costumi” pre-moderni. Se da un lato lo stato nazionale conserva e celebra la propria storia negli archivi di stato, lo “stato coloniale” raccoglie nei nuovi archivi informazioni antropologiche a testimonianza della necessità del proprio dominio (Dirks 2001).

In contesto europeo, accanto agli archivi di stato esistono diversi tipi di archivi non statali: quelli di enti locali (enti pubblici territoriali come regioni, province, comuni), di enti e fondazioni pubbliche e private (associazioni e istituzioni, partiti, sindacati, imprese, istituti di credito, giornali), di famiglie o persone fisiche. Esistono infine diversi tipi di archivi ecclesiastici, che comprendono grandi archivi “centrali” quali l'archivio Vaticano (incluso l'archivio segreto) e gli archivi diocesani così come archivi “locali” spesso di modeste dimensioni (quelli di parrocchie e confraternite), oltre agli archivi dei vari ordini religiosi, monastici e missionari. Soprattutto in contesto extra-europeo gli

archivi possono trovarsi dislocati in vari luoghi, anche molto lontani dalla zona in cui si svolge la ricerca etnografica o in cui risiede la comunità che si è scelto di studiare. I vari archivi nazionali di molti stati europei – così come l'archivio Vaticano e quelli che hanno sede presso le case madri degli ordini missionari – conservano gran parte della documentazione raccolta o prodotta durante il periodo coloniale relativa alle popolazioni soggette al proprio dominio o alla propria attività di conversione. La stessa documentazione può essere anche stata sottoposta a spartizioni e smembramenti, ed essere quindi conservata in parte nei principali archivi dell'ex-potenza coloniale e in parte in quelli dell'ex-dominio; nel caso di territori passati sotto il controllo di diverse potenze, poi, tale ulteriore frazionamento può rendere il reperimento dei documenti particolarmente difficile.

Come mostra la letteratura, per chi conduce ricerche in campo in ambito europeo l'archivio è soprattutto l'archivio locale, mentre per l'etnografo che lavora in contesti "esotici" l'archivio è spesso situato anche lontanissimo dalla comunità in cui si fa o si è fatta ricerca intensiva. Anche nei paesi extra-europei si trovano tuttavia archivi locali di municipalità, prefetture o parrocchie, così come archivi che raccolgono la documentazione di organismi tradizionali di potere (consigli di villaggio o capi tradizionali), dove «è possibile reperire i verbali dei processi celebrati dalle cosiddette "corti native" di vario ordine e grado», oppure archivi privati di persone con incarichi ufficiali, contenenti documenti molto vari come resoconti di riunioni di consigli, o addirittura «appunti trasmessi anche per generazioni concernenti storie e genealogie di gruppi familiari, o storie di città e villaggi [...] conservati sia per esigenze di memoria familiare, sia più spesso per esigenze di tutela dei diritti fondiari, o di altro tipo, del gruppo familiare» (Pavanello 2009, p. 163).

Ma cosa contengono, più in generale, gli archivi? In base ad una diffusa concezione "miracolistica" si tende a pensare che siano stati creati magari secoli fa per consentirci oggi di fare ricerca, oppure a immaginare che tutto sia stato archiviato. In primo luogo però, gli archivi «non nascono per essere consultati nelle sale di studio, ma per finalità giuridiche e amministrative» e solo nel tempo acquisiscono valore storico². In secondo luogo, se conservazione e trasmissione della memoria sono bisogni condivisi in tutte le società, tali processi non passano necessariamente attraverso la produzione di documenti, né tutto ciò che accade viene documentato e conservato. Come scrive Jacques Le Goff (1982), ogni documento è il frutto del lavoro della società che lo produce, lo preserva o lo manipola, è cioè «il risultato dello sforzo compiuto dalle società storiche per imporre al futuro – volenti o nolenti – quella data immagine di se stesse»: in questo senso «non esiste un documento-verità. Ogni documento è menzogna» (ivi, p. 454). Infine, proprio per la natura pratica di cui si è detto, i documenti d'archivio sono solitamente organizzati per auto-documentazione più che come fonte storica in vista delle esigenze degli studiosi. Per poterli utilizzare è quindi necessario sapere da chi, quando e perché sono stati prodotti, e come si sono formati e trasformati nel tempo. Tale processo non è semplice, e altrettanto difficoltosa può risultare l'identificazione dell'istituzione più rilevante ai fini della propria ricerca o dove si trovi il suo archivio: occorre perciò prevedere «passo lento e tempi lunghi» (Zanni Rosiello 1996, p. 35). In tali condizioni, è normale che una volta di fronte alla documentazione tanto attesa si possano provare sensazioni contrastanti: sgomento o delusione a seconda della mole, stupore se il documento è antico e intatto, soggezione se poco usato o disappunto in caso contrario, smarrimento se incomprensibile o privo di segni di riconoscimento... (ivi, pp. 188-189).

Le scienze sociali, e l'antropologia in particolare, hanno contribuito all'affermarsi di quella nuova storia che, a partire dagli anni Trenta del Novecento tenta di "far parlare le cose mute", sia dilatando la nozione di documento fino a comprendere altre fonti oltre ai testi scritti, sia considerando diversi tipi di carte d'archivio in modo da includere nella storia soggetti fino ad allora ignorati, sia infine ponendo ai documenti nuove domande, assumendo gli archivi in cui sono custoditi come "campi di forze" (Stoler 2009). In questo senso l'etnografia ha sicuramente

² Così, almeno, in una visione tradizionale dell'archivio (Bertini 2008, p. 15), mentre più recentemente si è riconosciuta la coesistenza del valore sia amministrativo che storico dei documenti, nel momento stesso della loro creazione (Zanni Rosiello 2005, p. 13).

arricchito la ricerca d'archivio. Nei prossimi paragrafi proveremo al contrario a vedere in quali modi l'archivio possa essere d'aiuto alla ricerca etnografica.

5.3. Scoperte d'archivio

Per comprendere quale aiuto possa venire a un etnografo da documenti d'archivio può essere utile iniziare ricordando la curiosa vicenda di un "rituale contestato" osservato sul campo dall'antropologo tedesco Thomas Hauschild in un paese della Basilicata. Affascinato dalla lettura dei libri di Ernesto De Martino e Carlo Levi, Hauschild era giunto in paese nell'autunno del 1982 con l'intenzione di studiarne soprattutto la vita religiosa, e la sua attenzione fu inevitabilmente catturata dal ciclo rituale incentrato sulla festa del santo patrono, San Donato, che la gente del luogo non aveva dubbi a definire «una festa antichissima» (Hauschild 1992, p. 30). Il punto culminante di questa festività era il momento in cui tanto i locali quanto i pellegrini venuti da fuori facevano dono di banconote al Santo fissandole alle sua effigie con delle spille da balia. Questo costume era fortemente osteggiato dalla Chiesa, che lo stigmatizzava come sopravvivenza di un antico rito pagano, e difeso invece strenuamente dai locali come tradizione ancestrale e irrinunciabile: un anno prima dell'arrivo di Hauschild, per impedire che il rito avesse luogo era addirittura intervenuto il vescovo in persona, che era stato clamorosamente schiaffeggiato da una devota del Santo suscitando non poco scalpore.

Hauschild si era formato su una letteratura antropologica che gli aveva insegnato «un approccio armonizzante, funzionalista e astorico alla credenza popolare». Ma in quegli anni, come si è detto, gli antropologi cominciavano a sospettare che nel corso delle loro ricerche in campo fosse giusto fare almeno qualche visita agli archivi locali. In questo caso gli esiti furono quanto mai sorprendenti: «la mia ricerca negli archivi», racconta infatti Hauschild, «mi portò alla scoperta che il costume che veniva oggi così tenacemente difeso era emerso solo negli anni intorno al 1910» e che altre tradizioni legate a San Donato – della cui antichità né la popolazione locale né la curia dubitavano – erano di origine ancor più recente (ivi, p. 33). Insieme ad altre che documentavano l'oblio di costumi invece genuinamente di vecchia data, queste inattese scoperte d'archivio – riconosce l'antropologo tedesco – gli consentirono di comprendere che «la storia di questi rituali apparentemente immutabili e arcaici rifletteva chiaramente la transizione a un'economia monetaria» (ivi, p. 34) e di differenziare tra la realtà storica dei costumi che circondavano il culto di San Donato, la loro trasformazione nel tempo, la reazione della gente del posto a questi mutamenti e l'influenza che la retorica nostalgica intorno al passato esercitava sulla ritualità e sulla vita politica del presente.

Se le scoperte d'archivio possono – come nel caso di Hauschild – rivelarsi di estrema utilità per affinare la percezione etnografica dell'antropologo, permettendogli di «distinguere il discorso dalla realtà sociale e storica» (ivi, p. 31), in altri casi la documentazione d'archivio può in misura ancor maggiore contribuire a mettere in discussione o persino ribaltare convinzioni fortemente radicate in ambito antropologico e imporre di conseguenza interpretazioni assai diverse tanto della situazione direttamente osservata dall'etnografo sul campo quanto del mutamento socio-culturale sperimentato dalla località dove viene condotta la ricerca sul terreno. Un esempio per molti versi emblematico è offerto dall'indagine allora assai innovativa condotta dall'antropologa canadese Harriet Rosenberg, che tra il 1972 e il 1974 intrecciò abilmente la sua ricerca etnografica ad Abriès, un villaggio delle Alpi francesi, con un esteso lavoro storico negli archivi locali e negli archivi centrali parigini.

È bene notare che in quegli anni era opinione comune, anche tra gli specialisti, che solo la modernizzazione seguita alla seconda guerra mondiale avesse finalmente iniziato a emancipare il mondo alpino da una storia millenaria fatta di isolamento, di povertà, di chiusura mentale non meno che economica. Come ricorda Rosenberg (1988, p. xii [\[4\]](#)) nelle vivaci pagine che aprono il volume basato sulla sua ricerca, l'autista che nel 1972 la accompagnò col suo furgone nella prima visita ad Abriès le confidò che era in pensiero per lei e la avvertì che «sarebbe stato terribile vivere da sola in

mezzo a simili “selvaggi”». Da uomo di pianura era convinto che quei montanari così taciturni e diffidenti non le avrebbero mai parlato o in qualche modo dato aiuto. Per gli antropologi che stavano iniziando ad esplorare etnograficamente le società del Vecchio Mondo, anziché dirigersi più canonicamente verso paesi extra-europei, le comunità di montagna esercitavano tuttavia un’attrazione particolare poiché si dava come scontato che nelle remote valli delle Alpi o dei Pirenei il mutamento fosse più lento che in pianura e che le tradizioni contadine vi persistessero più tenacemente e potessero quindi essere ancora osservate e studiate (Anderson 1973, p. 69). Erano queste le ragioni che sul finire degli anni Cinquanta avevano convinto l’antropologo americano Robert Burns a scegliere per la sua ricerca in campo Saint-Véran, il villaggio più alto delle Alpi francesi, «una remota comunità alpina con un piede nel medioevo e uno nel XX secolo rimasta fedele a modi di vita consacrati dal tempo» (Burns 1959, p. 571). Ed erano in parte le ragioni che, su consiglio dello stesso Burns, avevano portato una quindicina d’anni più tardi Harriet Rosenberg a indirizzare la propria ricerca verso un altro villaggio della stessa regione, il Queyras. A spingerla verso le Alpi francesi era stato però anche il desiderio di mettere alla prova l’attendibilità delle concezioni allora dominanti intorno alle cosiddette “società contadine”, che nella letteratura antropologica erano scomodamente sospese tra “primitivi” e “civilizzati” e nella letteratura storica erano viste come masse passive, rese inerti dalla loro povertà e arretratezza economica e culturale. Le comunità alpine, in particolare, erano viste come l’apice della povertà, della passività, della chiusura economica e sociale, di una arretratezza culturale compendiata da livelli elevatissimi di analfabetismo.

Quando iniziò la sua ricerca, Abriès contava meno di duecento abitanti e i funzionari governativi consideravano il villaggio e la sua valle, il Queyras, come un «*pays mort*» abitato da una popolazione numericamente in declino e da sempre condannata da un ambiente duro e ostile all’isolamento, all’arretratezza e ad una stentata economia di sussistenza. Entrando in archivio, agli occhi dell’etnografo si schiuse gradualmente una storia del tutto inattesa, che imponeva interpretazioni radicalmente diverse delle cause della marginalità in cui Abriès viveva nei primi anni Settanta. Come scrive con verve la stessa Rosenberg (1988, p. 1 [9]), i turisti che visitavano Abriès sarebbero stati sorpresi se fossero venuti a sapere che due secoli prima nel villaggio abitavano quasi duemila persone; e sarebbero stati ancor più sorpresi nello scoprire che nel XVII e XVIII secolo Abriès era stato un attivo centro di commerci legato a importanti fiere locali e regionali, e che all’esterno i suoi abitanti erano considerati commercianti-contadini ben istruiti e intraprendenti. Durante i lunghi inverni alpini i contadini del posto assumevano maestri che insegnassero ai loro figli il francese, il latino e l’aritmetica, e l’intera popolazione del Queyras poteva vantare sin da tempi lontani un alto grado di alfabetizzazione. «Se per “tradizionale” si intende analfabeta, passivo, isolato e povero», scrive Rosenberg sintetizzando i risultati della sua ricerca storico-antropologica, «allora Abriès non ha nulla della comunità contadina tradizionale» (ivi, p. 3 [11]). A rendere questo paese di montagna isolato, a impoverirlo e ad abbassare il suo livello di scolarizzazione rispetto alla pianura era stata – paradossalmente – la recente modernizzazione.

Sin dal 1874, quando furono pubblicate le *Notes and Queries on Anthropology*, i manuali consigliano all’etnografo di iniziare la propria ricerca in campo da un censimento delle famiglie (Kertzer, Frikke 1997, p. 3). Non stupisce pertanto che molti antropologi entrino negli archivi innanzitutto per cercare documenti capaci di fornire, per un passato più o meno remoto, informazioni analoghe a quelle che l’antropologo può raccogliere direttamente sulla composizione delle famiglie della località che sta studiando, sull’età e stato civile dei componenti, sulle loro professioni. In gran parte dell’Europa cattolica le fonti più ricche e di maggiore profondità cronologica sono i cosiddetti “stati delle anime” (*status animarum*), gli elenchi nominativi degli abitanti di una parrocchia, suddivisi in famiglie, che a partire dall’età della Controriforma il parroco era tenuto a redigere ogni anno per controllare l’assolvimento dell’obbligo della comunione pasquale. Quando queste fonti ecclesiastiche mancano, possono spesso supplire fonti civili: nel Meridione italiano, ad esempio, dove gli stati delle anime sono rari, si ritrovano in abbondanza i

catasti onciari, documenti di natura principalmente fiscale la cui redazione periodica per tutte le località del Regno delle Due Sicilie venne disposta da Carlo III di Borbone nel 1740-41³, e la cui utilità per comparare le strutture familiari e demografiche del passato con quelle del presente, e individuare quindi continuità e mutamenti, è stata dimostrata da numerosi studi antropologici (Palumbo 1991; Resta 1991; Colclough 2006).

Sarebbe però un errore pensare che gli archivi possano offrire all'etnografo solo dei censimenti. Ricerche come quelle di Harriet Rosenberg mostrano che informazioni altrettanto preziose possono giungere da un'ampia gamma di documentazione: i registri parrocchiali o comunali delle nascite consentono ad esempio di quantificare la distribuzione stagionale dei concepimenti e di misurare così l'intensità dell'emigrazione e le sue variazioni nel tempo, mentre dagli atti notarili è possibile stimare i livelli di alfabetizzazione o scoprire a quanto ammontavano doti e corredi, chi ereditava la proprietà, chi la gestiva. E conviene anche sottolineare che gli archivi – contrariamente a quanto troppo spesso immaginano gli antropologi, come già rilevava Davis (1980, p. 534) – non sono soltanto serbatoi a cui attingere dati quantitativi. Le fonti prettamente qualitative sono non meno numerose e non meno interessanti. Possono ad esempio risultare estremamente utili gli atti delle visite pastorali che i vescovi compivano periodicamente alle parrocchie delle loro diocesi, e ad attirare l'attenzione dell'etnografo saranno immediatamente le “note degli abusi”, documenti in cui il vescovo segnalava le irregolarità riscontrate nelle varie parrocchie: la scarsa devozione dei parrocchiani e l'inosservanza delle feste di precetto, ma anche la circolazione in paese di libri proibiti e infetti di eresia, oppure l'esistenza di costumi strani e sospetti o di rituali “pagani” come quello incontrato da Hauschild nel corso della sua ricerca in Basilicata.

Questi documenti, per non parlare delle fonti inquisitoriali analizzate da studiosi come Carlo Ginzburg (1966), possono ovviamente essere usati a fini di pura ricostruzione storiografica. È però altrettanto legittimo, come ha sostenuto l'antropologo Gian Paolo Gri (2000, p. 78), guardare alle carte d'archivio «in termini retrospettivi, partendo dai documenti attuali che [...] derivano dalla ricerca sul campo», dalle osservazioni, sensazioni e testimonianze raccolte girando per i paesi e per le case. Per un etnografo che abbia avuto modo di assistere direttamente a un rituale o di cogliere una particolare credenza popolare è emozionante ritrovare – «impigliate fra le pagine delle carte inquisitoriali», vecchie di secoli – una descrizione di quello stesso rituale o un'allusione a quella credenza (ivi, p. 76). Ritrovamenti di questo genere fatalmente sollevano delicati interrogativi riguardo alla lunga durata di alcune strutture simboliche e al rapporto tra queste strutture e i processi di trasformazione, ma ci ricordano che se in alcuni casi l'archivio ci riserva la sorpresa di rivelarci che un rituale ritenuto antico è in realtà di origine recente, in altri può sorprenderci attestando un'antichità magari messa in dubbio.

Alcuni archivi possono essere lontani dal luogo in cui l'etnografo conduce la propria ricerca intensiva sul terreno, ma la maggior parte degli antropologi che hanno lavorato in Europa, come si è detto, si sono valse soprattutto di archivi locali (parrocchiali, comunali, privati). Molto gioca, in questi casi, la lunga permanenza *in loco* che caratterizza l'indagine etnografica e che spesso può favorire un accesso anche privilegiato agli archivi grazie all'instaurarsi di un rapporto di fiducia. Certo, non sempre questo accade: tra gli ostacoli incontrati nella sua ricerca Hauschild (1992, p. 34) enumera per prima l'ostilità dimostratagli dal parroco, il quale non solo gli chiuse le porte dell'archivio parrocchiale, costringendolo a cercare altri archivi per le sue indagini, ma si diede anche da fare per convincere i parrocchiani più anziani a non rispondere alle sue domande. La presenza di un etnografo “forestiero” può nondimeno generare curiosità e le sue scoperte suscitare interesse genuino e diffuso nella popolazione locale: lo stesso Hauschild fu ben presto riconosciuto come un'autorità in materia di rituale, al punto di «essere invitato a far parte del comitato organizzatore delle festività, in qualità di presunto esperto di tradizione religiosa, e di dover così contribuire a modellare la tradizione che mi ero proposto di studiare» (ivi, p. 30). Per certi versi simile l'esperienza di Rosenberg ad Abriès: «a mano a mano che mi inoltravo in questa selva di

³ Il catasto è detto “onciario” poiché per valutare i redditi e i patrimoni si usava l'*oncia*, antica moneta corrispondente a sei *ducats*.

documenti», scrive l'antropologa canadese, «comunicavo le mie scoperte agli abitanti del villaggio e la mia impressione era che fossero sempre interessati a quello che stavo scoprendo» (Rosenberg 1988, p. xiii [5]). Veniva così a instaurarsi un dialogo tra l'etnografa e i locali, che si appassionavano a scoprire aspetti a loro sconosciuti della storia del proprio paese e al tempo stesso colmavano con i loro racconti le lacune della documentazione scritta, facendole anche «rilevare le inesattezze che si potevano riscontrare nei censimenti» e spiegandole perché e su quali richieste governative fosse stato in passato prudente essere vaghi e imprecisi. «Imparai sul campo», confessa Rosenberg, «un principio a cui gli storici spesso si attengono più in teoria che in pratica: non credere a tutto quello che si legge nei documenti» (ivi, p. xiv [6]).

5.4. Tracce, voci. E silenzi

Ci sono dunque diversi modi in cui la ricerca d'archivio può risultare utile per l'etnografia, e nel paragrafo precedente sono stati presentati alcuni esempi di ricerche etnografiche svolte in ambito europeo che mostrano come la documentazione archivistica possa fornire informazioni di tipo quantitativo ma anche qualitativo, come possa integrare o essere corretta dalla parallela ricerca di terreno, e infine come riservi delle “sorpresa” consentendo di mettere in discussione convinzioni radicate tanto presso le comunità che si è scelto di studiare quanto all'interno della comunità degli antropologi. E proprio rispetto a quest'ultima, lo studio dei documenti d'archivio può dimostrarsi essenziale anche per chi voglia ricostruire il contesto storico nel quale è emersa la scrittura etnografica.

A questo proposito è impossibile non citare il lungo impegno che George W. Stocking ha dedicato alla ricostruzione della storia del pensiero antropologico attraverso un lavoro di contestualizzazione delle idee e delle prospettive antropologiche dei padri fondatori della disciplina, concretizzatosi nella serie di monografie “History of Anthropology”⁴, di cui è stato ideatore, coordinatore e curatore per oltre un decennio. Stocking si muove al confine tra storia ed antropologia: storico di formazione ma antropologo di adozione, dal 1968 è professore nel Dipartimento di Antropologia dell'Università di Chicago definendo se stesso a tratti come un *outsider* rispetto alla “tribù” degli antropologi che studia, a tratti invece come un etnografo degli antropologi. Proprio grazie allo studio dei documenti di archivio – e in particolare di quelle fonti prodotte dagli etnografi stessi durante l'esperienza sul campo, non destinate alla pubblicazione e conservate solitamente in archivi personali – le sue indagini hanno consentito il ripensamento di alcuni paradigmi disciplinari. Nel suo caso, gli archivi personali non sono utilizzati al fine di documentare la funzione pubblica della personalità cui si riferiscono, né come mezzo per indagarne la sola realtà introspettiva, ma come strumento per comprendere le idee manifestate dai diversi autori all'interno di più ampi «circoli di contesto» (Stocking 1992, p. 115). Le note di campo prodotte dai ricercatori di ieri nel corso della ricerca etnografica divengono i documenti grazie ai quali oggi è possibile ricostruire le condizioni di produzione della scrittura etnografica e del sapere antropologico per delineare una storia della pratica etnografica.

Questo uso della documentazione d'archivio emerge non a caso all'indomani di quella «rivoluzione documentaria», o «esplosione del documento» (Le Goff 1982, p. 449) in senso sia qualitativo che quantitativo, iniziata negli anni Trenta e culminata negli anni Sessanta del Novecento. È in questo arco di tempo che i documenti – che con il positivismo avevano raggiunto il massimo trionfo in forma di testi scritti, fino ad assumere il significato di “prova” oggettiva – iniziano ad essere messi in discussione: non più, come nel passato, al solo fine di accertarne l'autenticità, ma proprio chiamando in causa la loro presunta oggettività o innocuità. La riflessione si sposta quindi sul lavoro della storia, sulle operazioni di produzione, selezione e manipolazione dei documenti stessi, sulla preservazione ed archiviazione di alcuni e sull'oblio o la scomparsa di

⁴ Pubblicata dalla University of Wisconsin Press e successivamente curata da Richard Handler.

altri, sui rapporti di forze in base ai quali, nelle varie società attraverso le varie epoche, i documenti sono stati rimaneggiati da vari attori e processi, e «magari dal silenzio» (ivi, p. 455). Come ha infatti osservato più recentemente l'antropologo Michel-Rolph Trouillot, il silenzio interviene nella produzione della storia nei quattro momenti cruciali della sua formazione: al livello della selezione di determinati eventi e della loro trasformazione in fatti e quindi in fonti; in quello del loro assemblaggio attraverso la creazione di archivi; nella produzione di narrative; e infine nella costruzione della storia stessa intesa come «significazione retrospettiva» (1995, p. 26).

Se in una tale prospettiva la creazione degli archivi implica una serie di operazioni selettive, è anche vero che, per lo stesso motivo, gli archivi possono servire a dissotterrare silenzi e recuperare le esili tracce di eventi non ritenuti degni di essere considerati come *fatti* e per questo non archiviati o utilizzati come fonti. È con questo intento, ad esempio, che Bronwen Douglas utilizza i documenti d'archivio ed i testi prodotti dai missionari in Melanesia durante il periodo coloniale. Sebbene l'etnografia del Pacifico fosse letteralmente una «riserva missionaria» (Douglas 2001, p. 40), gli antropologi hanno a lungo ignorato gli archivi principalmente evangelici disponibili sul posto, perché in cerca di forme autentiche e pure di tradizione locale, necessariamente precedenti il contatto con gli europei e la correlata acquisizione della “vernice” cristiana da questi imposta⁵. I pochi che affrontavano l'archivio lo facevano con l'intento di ricostruire semmai la storia delle Missioni e dell'impresa europea di conversione, con l'effetto di creare l'illusione che fosse possibile trattare separatamente la storia del colonialismo europeo e l'antropologia delle popolazioni native. Quando a partire dagli anni Ottanta gli antropologi iniziano al contrario ad entrare in numero sempre maggiore negli archivi, resta sovente nel loro approccio un residuo di fattualità nell'analisi del documento, immaginato capace di restituire un resoconto fedele della società locale prima del contatto e della colonizzazione, e da aggiungersi ad altri strumenti quali la raccolta di fonti orali e la ricerca etnografica.

L'approccio proposto da Douglas intende utilizzare la documentazione contenuta negli archivi missionari piuttosto come complemento, o meglio completamento dell'osservazione etnografica, rintracciando il valore insostituibile delle fonti scritte prodotte dai missionari nella loro relativa coevità con il passato coloniale delle popolazioni locali. L'importanza irrinunciabile dei documenti emerge proprio nel momento in cui si mette in discussione un approccio fattuale alle carte d'archivio e vi si riconosce piuttosto quella ambivalenza necessariamente intrinseca al discorso coloniale che Homi Bhabha (1994) chiama il *non-sense* coloniale. È nelle pieghe di tale disomogeneità e ambiguità discorsiva che si possono reperire tracce di voci dissonanti e, come si diceva, provare a dissotterrare silenzi. Azioni, aspirazioni e forme di relazioni sociali sono infatti inintenzionalmente trattenute come codici cifrati nei testi coloniali; per farle emergere e decodificarle occorre, sostiene Douglas (2001, p. 43), andare in qualche misura contro lo spirito stesso degli archivi e leggere tale documentazione *against the grain*, “in contropelo”⁶.

Uno dei tropi centrali nella letteratura evangelica missionaria della Melanesia tra Ottocento e inizio Novecento è quello del *degrado*, utilizzato essenzialmente per descrivere in modo uniformante le donne pagane; eppure, le connotazioni del termine potevano variare in modo radicale a seconda del contesto socio-geografico al quale erano applicate. Nel caso delle popolazioni patrilineari dell'isola di Aneityum (Repubblica di Vanuatu), con tale termine si intendeva veicolare una immagine delle donne native come vittime inerti sottomesse ai soprusi dei propri mariti, loro schiave o bestie da soma; al contrario tra i matrilineari dell'isola di Dobu (Nuova Guinea) il degrado femminile era semmai associato ad una condizione percepita dai missionari come paritaria, dove donne in grado di tenere testa ai propri mariti detenevano anche il controllo

⁵ Sono queste le parole con cui si esprime ad esempio Marshall Sahlins riferendosi alla sua visione giovanile ed ingenua in una intervista alla stessa autrice (Douglas 2001, p. 38).

⁶ Attestata forse per la prima volta nel *Coriolano* di William Shakespeare, la locuzione è tradotta solitamente «contro la naturale tendenza o inclinazione» (*grain* richiamando le venature del legno che, se non seguite secondo il loro verso, lasciano la superficie ruvida). Vedremo nel prossimo paragrafo che Stoler (2009) propone ora di ritornare, seppure con diversa consapevolezza, a leggere la documentazione d'archivio *along the grain*, dunque “assecondandone la venatura”.

sulle proprie coltivazioni di ignami. Analizzando esempi ed aneddoti minuziosamente riportati nei documenti missionari (peraltro ricchi di informazioni etnografiche) nei quali ricorre con frequenza l'uso del tropo del degrado, Douglas conferma da un lato come in entrambi i contesti fosse in atto un progetto di "addomesticamento" e trasformazione radicale delle relazioni sociali, economiche e di genere, ugualmente percepite dai missionari – nelle loro forme locali – come inferiori e incivili, ancorché per motivi differenti. Dall'altro, l'antropologa fa emergere in controluce quelle tracce di dissonanze capaci di indicare la natura costruita e fittizia della presunta omogeneità veicolata dai tropi coloniali, restituendo complessità alle relazioni sociali locali e capacità di *agency* alle donne native. Rintraccia, infine, alcuni elementi di resistenza ai progetti di "civilizzazione", il cui successo è peraltro avvalorato da ricerche etnografiche recenti che provano come il controllo femminile sulla produzione degli ignami a Dobu sia ancora saldo e rappresenti un importante fattore di parità nelle relazioni di genere. In questo ultimo caso la "scoperta d'archivio" consiste nel reperire l'eco di quelle tracce di resistenza che segnalano un parziale fallimento del progetto missionario, confermando il suggerimento che il processo coloniale non sia stato in alcun luogo così compiuto o coerente nei suoi programmi come al contrario ha tentato di rappresentarsi (Thomas 1994).

Proprio in linea con la suggestione postcoloniale su frammentarietà, ambivalenza e incoerenza del progetto coloniale, il caso dell'archivio Mackenzie studiato da Nicholas Dirks consente di proporre ulteriori riflessioni sull'utilità dell'analisi dei documenti scritti per la ricerca etnografica. Il colonnello Colin Mackenzie si recò in India all'età di 29 anni nel 1783 per proseguire la carriera militare; anche grazie alle sue riconosciute doti di cartografo nel 1815 divenne primo ispettore generale dell'India, mantenendo questa carica fino alla sua morte nel 1821. Durante la lunga carriera coloniale Mackenzie aveva raccolto praticamente ogni oggetto, testo, tradizione o documento storico, etnografico o religioso che aveva potuto trovare (incluse centinaia di storie familiari), così che alla sua morte la collezione conteneva «il più ampio insieme di fonti per uno studio di antropologia storica dell'India meridionale nella prima età moderna» (Dirks 2001, p. 82), rappresentando tutt'oggi l'esempio più consistente di quell'interesse storico della Gran Bretagna verso l'India coloniale che avrebbe di lì a poco lasciato il posto a preoccupazioni più strettamente pratiche di governo. Eppure, l'archivio non raggiunse mai la notorietà o l'importanza che ci si aspetterebbe; quanto vi era raccolto – soprattutto il metodo adottato (pura collezione, solitamente non accompagnata né da traduzione né da interpretazione), e l'aver utilizzato esclusivamente assistenti ed informatori indiani – non rispettava infatti né i canoni orientalisti di classicismo ed antichità, né quelli richiesti da una successiva sociologia coloniale, rispetto alla quale i documenti assemblati risultavano «troppo strani, troppo imbrattati da mito e fantasia, troppo localistici e "orientali"» (ivi). Alla morte di Mackenzie l'archivio cadde rapidamente nell'oblio, e venne utilizzato successivamente a fini molto diversi da quelli originari: piegato a testimoniare semmai di una presunta assenza di storia nel subcontinente indiano; dirottato dal missionario William Taylor al fine di auto-assegnarsi la qualifica di orientalista; o infine inghiottito e lasciato ammuffire in più ampi archivi coloniali.

La storia dell'archivio racconta quindi dei cambiamenti nei diversi progetti di conoscenza e governo dell'India coloniale, mostrando tensioni e ambivalenze nelle forme di governo. Ma esso contiene anche una ricchissima corrispondenza con gli agenti e gli assistenti indiani responsabili dell'effettiva raccolta dei documenti. Che questi fossero essenzialmente Bramini a sua volta condiziona – in modo non intenzionale né previsto da Mackenzie stesso – il tipo di testi e informazioni collezionati e la scelta dei soggetti interpellati come informatori, così da accogliere voci altrimenti raramente ascoltate. Proprio questa grande varietà di voci, agenti ed autori viene lentamente soffocata e poi definitivamente perduta ad ogni trasformazione, sistemazione e ricollocazione dell'archivio, attraverso il tempo e fin da subito: alla morte di Mackenzie il suo principale assistente fece domanda per proseguire il lavoro di raccolta che già da anni stava magistralmente compiendo, ma la sua richiesta fu rifiutata sulla base che «nessun nativo potrebbe neanche lontanamente essere considerato all'altezza di tale compito, per quanto utile possa

dimostrarsi come ausiliario»⁷. In questo senso, osserva incisivamente Dirks riprendendo il tema dei silenzi, «colonized voices have been written over» (ivi, p. 104).

Lo studio dei documenti scritti porta però, anche in questo caso, a scoperte impreviste che consentono di mettere in discussione non solo l'antichità ma la stessa autenticità del sistema delle caste. Come si diceva, il progetto alla base dell'immensa collezione Mackenzie appartiene al periodo iniziale dello stato coloniale, la cui affermazione nel tardo Ottocento si accompagna, sul piano governativo, alla politica vittoriana di non-intervento fondata sul mantenimento dell'ordine ottenuto soprattutto attraverso una "protezione illuminata" della tradizione nativa. Sul piano disciplinare, si traduce invece in una divisione dei compiti per la quale la storiografia coloniale si trasforma in storia antiquaria, mentre l'antropologia diviene «letteralmente la storia dei colonizzati» (ivi, p. 194). Per un uso amministrativo di questo sapere, i censimenti si rivelano di centrale importanza e sono, dall'inizio, organizzati attorno agli istituti della religione e delle caste, entrambi ritenuti necessari per una classificazione scientifica ed omogenea della popolazione. Un confronto tra il primo censimento generale del 1871 e quelli successivi, che dal 1881 avranno cadenza decennale, mostra tuttavia i diversi contenuti ed usi assegnati di volta in volta alla casta. I funzionari responsabili della prima raccolta dei dati menzionano l'enorme confusione che circondava tale concetto e la conseguente difficoltà di includere all'interno di una categoria rigida e poco chiara «ramificazioni minute e infinite» (ivi, p. 202) – soprattutto perché la classificazione era basata sul sistema *varna* della religione induista, non applicabile a tutte le popolazioni. Appena vent'anni dopo invece, sotto la direzione di Herbert H. Risley – nominato per l'occasione direttore dell'etnografia in India – il censimento del 1901 si afferma come documento di grande valore etnografico perché in grado di esprimere quella chiarezza classificatoria necessaria ad ogni buona amministrazione coloniale. Ma la chiarezza così apprezzata dal governo centrale doveva molto a un processo di razzializzazione delle caste che, a partire dal censimento seguente, diede origine ad una serie interminabile di petizioni e disordini da parte degli appartenenti ai vari gruppi, volti a contestare la classificazione gerarchica loro imposta e a chiedere un diverso (e nuovo) riconoscimento. Ancora nel 1931, il commissario John Hutton – poi professore di antropologia sociale a Cambridge – commentava: «tutti i funzionari successivamente impiegati nei censimenti in India devono avere maledetto il giorno in cui a Sir Herbert Risley venne in mente [...] di stendere una lista delle caste in relazione al loro rango nella società»⁸.

5.5. Campo e archivio

Come hanno cercato di mostrare i paragrafi precedenti, i documenti d'archivio possono essere di grande aiuto all'etnografo per le sorprese che riservano, per le verifiche che consentono, per i silenzi che sono in grado di svelare. Sebbene gli esempi di cui ci siamo serviti riguardino prevalentemente comunità rurali, va sottolineato che anche gli antropologi che in numero sempre maggiore dirigono le proprie ricerche verso le città non possono spesso esimersi, pur non rinunciando a metodi più canonicamente etnografici, dal ricorrere a documentazione archivistica per seguire le trasformazioni degli spazi urbani, cogliere i mutamenti nella composizione etnica e sociale della popolazione, comprendere la sorprendente vitalità di tradizioni urbane non di rado cruciali nell'influenzare l'inserimento degli immigrati (Rodriguez, Baber 2002; Black 2005). Proprio le sfide che lo studio delle città e, più in generale, delle "società complesse" sta ponendo ai capisaldi metodologici dell'antropologia – dall'osservazione partecipante all'approccio olistico (Scarduelli 2002, pp. 7-10) – impongono anzi sempre più di concepire l'etnografia come una "metodologia integrata", un *mixed method* in cui, a fianco dell'osservazione partecipante e

⁷ *Rapporto della Commissione sulle carte riguardanti la proposta di Cavelly Venkata Lachmia per la ripresa delle ricerche del Colonnello Mackenzie*, 1836, cit. in Dirks 2001, p. 105. Sul ruolo degli esperti nativi si veda anche Pels 1999.

⁸ *Census of India*, 1931, cit. in Dirks 2001, p. 224.

dell'intervista, vi sia spazio per un'ampia gamma di strategie di raccolta di dati tra le quali non può non trovare posto la ricerca d'archivio (Axinn, Pearce 2007, pp. 9-10).

Precedenti di metodologie integrate che hanno assegnato un ruolo fondamentale alla documentazione d'archivio non mancano nella storia dell'antropologia: basti pensare all'etnografia, che prevedeva una "triangolazione" tra campo, archivio e museo (Cohn 1968, p. 442), e più recentemente all'antropologia storica. Tutti questi metodi e strategie di ricerca sono imperniati su una relazione tra campo e archivio visti come ambiti complementari ma distinti. Si può tuttavia pensare anche ad un'altra relazione, in cui la ricerca in archivio (o qualche particolare forma di ricerca d'archivio) rientri all'interno della ricerca sul campo. A questa seconda opzione è possibile ricondurre la proposta di vedere l'archivio come *field* in sé e cimentarsi quindi con una "etnografia dei documenti". È il caso dell'archivio Mackenzie visto nel paragrafo precedente, che Dirks (2001 p. 196) indica come il campo nel quale ha condotto la propria ricerca, oppure, in contesto europeo, dell'archivio della Lega delle Nazioni di Ginevra, di cui Jane Cowen (2003) analizza particolari documenti – le richieste di protezione delle minoranze macedoni in Europa sud-orientale – proponendo una etnografia in grado di porre alle fonti scritte domande differenti rispetto ad altre discipline quali la storia, la giurisprudenza, le relazioni internazionali e le scienze politiche.

«L'archivio lavora sempre e *a priori* contro se stesso», scrive Jaques Derrida (1996, p. 19), e aggiunge che esso non è solo luogo di conservazione «di un contenuto archiviabile *passato* che esisterebbe ad ogni modo», poiché anche la struttura tecnica ne determina il contenuto (ivi, p. 25). In linea con questa suggestione – e riprendendo la definizione di archivio come prodotto culturale organizzato in base a sistemi di codici da interpretare, già avanzata da Bernard Cohn (1980) – Ann Stoler (2009) propone un'etnografia dell'archivio che presti attenzione *anche* alle differenti modalità di archiviazione, restituendo significato a quegli insiemi di segni apposti nel (e dal) tempo sulla superficie dei suoi documenti. Se le tecniche archivistiche producono genealogie, precedenze e gerarchie di rilevanza tra le fonti, nell'esplorare gli archivi occorre leggerne contenuti, convenzioni e pratiche seguendo il loro stesso verso, dunque *along the grain*. Infatti, mentre una lettura "in contropelo" degli archivi coloniali ha consentito di fare emergere (spesso in frammenti) voci di sudditi altrimenti consegnate al silenzio, essa ha comportato anche, come corollario, che lo stato coloniale non fosse sottoposto ad un'analisi altrettanto critica e minuziosa, poiché il suo progetto – inscritto nel contenuto dei suoi documenti e nelle tecniche per la loro preservazione – è stato assunto come noto. Condividendo la convinzione di Marilyn Strathern, per la quale fare etnografia non significa andare dove nessuno è mai stato prima, ma semmai tornare «precisamente dove siamo già stati» (1999, p. 25) – cioè nei campi di conoscenze e attività dalle quali abbiamo creato la nostra attuale visione del mondo alla ricerca di scoperte impreviste – Stoler invita a intraprendere una etnografia delle modalità di archiviazione come processi che riflettono principi, bisogni e pratiche di governo. In tale prospettiva, lo spazio etnografico dell'archivio risiede nella disgiuntura tra prescrizioni e pratiche che questo è in grado di rivelare, e nelle relazioni di potere che sono alla base dei loro stessi processi di creazione, collocamento e riorganizzazione. Soprattutto, risiede nel contrasto tra gli appunti incerti delle note manoscritte e la nitidezza definitiva della copia ufficiale: nel processo che conduce dalla prima all'ultima versione sta la densità etnografica che porta alla formulazione di quei saperi alla base delle nostre visioni del mondo; sta, in altre parole, il "battito" dell'archivio.

Riferimenti

- ANDERSON, R.T. (1973), *Modern Europe: An Anthropological Perspective*, Goodyear, Pacific Palisades (Cal.).
- AXINN, W., PEARCE, L.D. (2007), *Mixed Method Data Collection Strategies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BERTINI, M.B. (2008), *Che cos'è un archivio*, Carocci, Roma.
- BHABHA, H.K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, London & New York (trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001).
- BLACK, R.E. (2005), *Feeding the City: Social Welfare, Food Supply and Urban Markets in Lyon, France*, in "Journal of the Oxford University Historical Society", 2 (3), pp. 57-70.
- BURNS, R.K. (1959), *France's Highest Village: Saint Véran*, in "National Geographic", 115, pp. 571-588.
- COHN, B.S. (1968), *Ethnohistory*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VI, Macmillan, London & New York, pp. 440-448.
- COHN, B.S. (1980), *History and Anthropology. The State of Play*, in "Comparative Studies in Society and History", 22, pp. 198-221.
- COLCLOUGH, N. (2006), *Famiglie catastali: la dinamica delle relazioni di parentela e dell'organizzazione familiare nella Ascoli dell'ancien régime*, in A. Ventura (a cura di), *Onciario della città di Ascoli 1753*, Claudio Grenzi Editore, Foggia, pp. 46-54.
- COWAN, J. (2003), *Who's Afraid of Violent Language? Honour, Sovereignty and Claims-making in the League of Nations*, in "Anthropological Theory", 3, pp. 271-291.
- DAVIS, J. (1980), *Social Anthropology and the Consumption of History*, in "Theory and Society", 9, pp. 519-537.
- DERRIDA, J. (1996), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema Edizioni, Napoli (ed. or. *Mal d'archive, une impression freudienne*, Éditions Galilée, Paris 1995).
- DIRKS, N.B. (2001), *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- DOUGLAS, B. (2001), *Encounters with the Enemy? Academic Readings of Missionary Narratives on Melanesians*, in "Comparative Study of Society and History", 43, pp. 37-64.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1950), *Social Anthropology: Past and Present*, in "Man", 50, pp. 118-124.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1951), *Social Anthropology*, Cohen & West, London (trad. it. *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971).
- GINZBURG, C. (1966), *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino.
- GRI, G.P. (2000), *L'uso delle fonti inquisitoriali in ambito demo-antropologico*, in A. Del Col, G. Paolin (a cura di), *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, pp. 73-89.
- HAUSCHILD, T. (1992), *Making History in Southern Italy*, in K. Hastrup (ed.), *Other Histories*, Routledge, London & New York, pp. 29-44.
- KELLOGG, S. (1991), *Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists, 1980-1990*, in "Social Science History", 15, pp. 417-455.
- KERTZER, D.I., FRIKKE, T. (1997), *Toward an Anthropological Demography*, in Kertzer, D.I., Frikke, T. (eds.), *Anthropological Demography*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-35.
- LE GOFF, J. (1982), *Storia e memoria*, Einaudi, Torino.
- MALINOWSKI, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004).

- PALUMBO, B. (1991), *Madre madrina. Rituale, parentela e identità in un paese del Sannio (San Marco dei Cavoti)*, Angeli, Milano.
- PAVANELLO, M. (2009), *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.
- PELS, P. (1999), *The Rise and Fall of the Indian Aborigines: Orientalism, Anglicism, and the Emergence of an Ethnology of India, 1833-1869*, in P. Pels, O. Salemink (eds.), *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 82-116.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RESTA, P. (1991), *Parentela ed identità etnica. Consanguineità e scambi matrimoniali in una comunità italo-albanese*, Angeli, Milano.
- RODRIGUEZ, C.R., BABER, Y. (2002), *Reconstructing a Community through Archival Research*, in M. Angrosino (ed.), *Doing Cultural Anthropology. Projects in Ethnographic Data Collection*, Waveland Press, Prospect Heights (Ill.), pp. 63-70.
- ROSENBERG, H.G. (1988), *A Negotiated World. Three Centuries of Change in a French Alpine Community*, University of Toronto Press (trad. it. *Un mondo negoziato*, Carocci, Roma 2000).
- SCARDUELLI, P. (2002), *Antropologia degli Stati Uniti e altri saggi*, Il Segnalibro, Torino.
- STOCKING, W.G. jr. (1992), *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison.
- STOLER, A.L. (2009), *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- STRATHERN, M. (1999), *Property, Substance and Effect*, The Athlone Press, London & New Brunswick, N.J.
- THOMAS, N. (1994), *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Melbourne University Press, Melbourne.
- TROUILLOT, M-R. (1995), *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.
- VIAZZO, P.P. (2000), *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma & Bari.
- VITALI S. (2007), *Memorie, genealogie, identità*, in L. Giuva, S. Vitali, I. Zanni Rosiello, *Il potere degli archivi. Usi del passato e difesa dei diritti nella società contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 67-134.
- WISSLER, C. (1909), *Introduction*, in C. Wissler (ed.), *The Indians of Greater New York and the Lower Hudson*, vol. III, American Museum of Natural History, New York, pp. xiii-xv.
- ZANNI ROSIELLO, I. (1996), *Andare in archivio*, Il Mulino, Bologna.
- ZANNI ROSIELLO, I. (2005), *Gli archivi tra passato e presente*, Il Mulino, Bologna.