

Quaderni storici

nuova serie **58**

L'America arriva in Italia



Warburg e i percorsi di una biblioteca

- * Levatrici a Venezia *
- Il consumo di devozioni
- * Il massacro dei gatti *
- Terra e telai

Quadrimestrale

n. 1, aprile 1985

- S. SETTIS, *Warburg continuatus. Descrizione di una biblioteca*
G. AGOSTI, *Qualche voce italiana della fortuna storica di Aby Warburg*

L'AMERICA ARRIVA IN ITALIA

- D. E., A. L., *Premessa*
P. P. D'ATTORRE, *Anche noi possiamo essere prosperi. Aiuti ERP e politiche della produttività negli anni Cinquanta*
V. DE GRAZIA, *La sfida dello «star system»: l'americanismo nella formazione della cultura di massa in Europa, 1920-1965*
A. PORTELLI, *L'orsacchiotto e la tigre di carta. Il rock and roll arriva in Italia*

RICERCHE

- N. M. FILIPPINI, *Levatrici e ostetricanti a Venezia tra Sette e Ottocento*
A. TORRE, *Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del Settecento*

DISCUSSIONI E LETTURE

- S. L. KAPLAN, *Principio di mercato e piazza di mercato nella Francia del XVIII secolo*
H. P. CHUDACOFF, *Gli sport nella storia americana*
Robert Darnton e il massacro dei gatti, interventi di PH. BENEDICT e G. LEVI
Su Terra e telai di Franco Ramella, interventi di R. ROMANELLI, J. ZEITLIN e S. CERUTTI

English Summaries
Libri ricevuti
Notizie dei Quaderni

ROBERT DARNTON E IL MASSACRO DEI GATTI

STORIA INTERPRETATIVA O STORIA QUANTITATIVA?

Nel piccolo mondo degli storici americani che si occupano della Francia, la pubblicazione di *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* di Robert Darnton è un grande avvenimento letterario. In un paese come gli Stati Uniti, in cui l'abisso fra la ricerca storica accademica e il pubblico colto dei non addetti ai lavori è forse più grande che in qualunque altro posto nel mondo occidentale e dove le monografie di storia europea hanno un grande successo se riescono a vendere qualche migliaio di copie, *The Great Cat Massacre* ha ricevuto calorose recensioni in riviste di grande diffusione come «The New York Times Book Review» e «The New Republic» (che recensisce solo una piccola parte di tutti i libri di produzione accademica), ha rapidamente esaurito le diecimila copie della prima edizione e promette di venderne molte di più. L'autore è apparso alla televisione a discutere la sua ricerca — un fatto normale in Francia e in Italia, ma straordinario negli Stati Uniti per uno specialista della Francia del XVIII secolo. Incontro di continuo amici e conoscenti che hanno appena finito di leggere questo libro e si dicono entusiasti.

Il fascino del libro è facile da capire e il suo successo è ampiamente meritato. I sei capitoli, ognuno costruito intorno alla spiegazione di un singolo episodio, testo o gruppo di testi, portano via via il lettore dalle fiabe narrate nelle povere case contadi-

* Robert DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984.

ne, alla cultura degli artigiani e delle botteghe nelle città, al regno della storia intellettuale alta, dove sono indagate le condizioni materiali di vita dello scrittore nella Francia del Settecento, la strategia intellettuale dell'*Encyclopédie* e le relazioni fra Rousseau e i suoi lettori. Gli episodi o i testi che Darnton sceglie gli permettono di discutere aspetti intorno a cui il lavoro degli storici negli ultimi anni (e quello dello stesso Darnton) è stato particolarmente ricco — il mondo rituale degli operai tipografi, ad esempio, o il carattere della stratificazione sociale in Ancien Régime — e di esaminare problemi che sono oggetto di grande interesse anche per studiosi in campi diversi dalla storia — in particolare come si leggeva e la relazione fra testo e lettore.

Ma il libro è certamente più di una collezione di sei quadri separati, come potrebbe apparire a prima vista. L'insieme dei capitoli tocca tutti i maggiori livelli culturali nella Francia del XVIII secolo e alcuni dei temi centrali della sua storia intellettuale. Il libro può dunque esser visto come un panorama della cultura francese in quell'epoca. E la prospettiva che ce ne viene offerta è suggestivamente diversa da quella codificata in generazioni di volumi sull'Illuminismo, sia perché include la cultura popolare (non tutti i francesi del Settecento erano *philosophes*), riconoscendone l'esistenza e l'autonomia, sia perché è così nuovo e intelligente il modo di presentare la documentazione.

Darnton è sempre stato uno straordinario stilista e *The Great Cat Massacre* è in questo senso un *tour de force* particolare. La prosa è piacevolmente costellata di espressioni francesi e scorre senza sforzo fra un vigoroso inglese colloquiale e lo specifico *argot* di numerose specialità accademiche. Darnton ha un numero di lettori fuori dal comune e riesce a lanciare ipotesi e idee tratte da discipline molto diverse fra di loro come la psicologia, il folklore e la critica letteraria; le presenta con chiarezza e le esamina dall'interno — spesso magari, alla fine, per rifiutarle, perché l'autore resta ostinatamente uno storico che sempre verifica queste ipotesi sulle migliori prove d'archivio. Come *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg, un libro con cui *The Great Cat Massacre* ha molte cose in comune, questo è un lavoro in cui il lettore percepisce con esattezza il ruolo dell'autore/storico nell'organizzare e nel vagliare il materiale. Il ruolo che Darnton crea per se stesso è quello di una guida per una folla di lettori, elegantemente narrata e scritta con eleganza di stile, ma anche abilmente vicina al senso comune. E si propone di condurre i suoi lettori attraverso un regno sconosciuto della mente umana,

in un viaggio nello stesso tempo stimolante e piacevole.

L'ampio successo che *The Great Cat Massacre* sta riscuotendo può anche essere attribuito al fatto che è consapevolmente scritto con un'attenzione orientata verso tutto il pubblico colto nel suo complesso. Un'affermazione come «la maggioranza della gente tende a pensare che la storia culturale riguardi l'alta cultura, la cultura con la C maiuscola» è fatta con noncuranza. Ma la «maggioranza della gente» di cui si parla qui, a metà degli anni '80, non può essere composta di storici professionali. E certo fa parte dei risultati del libro il fatto che stimoli letture di livelli diversi: mentre bada a mantenere il suo fascino per *l'homme moyen intellectuel*, il libro offre anche agli storici di professione una quantità di cose su cui riflettere, perché quel che vuol essere è nientemeno che un nuovo approccio alla storia delle mentalità.

«Storia nella sua tendenza etnografica» è la definizione che l'autore dà del suo approccio, che discute brevemente nell'introduzione e nella conclusione. La sua premessa fondamentale è che quando i documenti sono particolarmente opachi per noi, quando non riusciamo a capire il significato di un rituale o a trovare lo spirito di una battuta, sono proprio queste le occasioni che offrono una via fruttuosa per entrare nelle visioni del mondo che abbiamo perduto. Partendo da tali documenti, «collocandoli nel loro ambito di significati, passando dal testo al contesto e viceversa», lo storico può «aprire una strada attraverso un mondo mentale sconosciuto» (p. 6). Lo scopo ultimo del lavoro per lo storico della cultura è di scoprire come la gente dà significato al proprio mondo. Darnton contrappone questo approccio, squisitamente ermeneutico, ai metodi quantitativi che hanno prevalso nelle ricerche francesi recenti di storia delle mentalità e che — egli afferma — hanno condotto questo campo, un tempo ricco di promesse, verso una sterilità crescente. «Malgrado una rapida partenza quindici anni fa, la storia delle mentalità sembra perdere velocità in Francia. E se le cose stanno così la spiegazione si può trovare nell'eccesso di quantificazione dei fatti culturali e nella sottovalutazione dell'elemento simbolico negli scambi sociali» (p. 258). Altrove egli aggiunge, con un gioco di parole: «non si può calcolare la media dei significati o ridurre simboli al loro minimo comune denominatore» (p. 6).

La recensione del libro su «The New York Times» è di una scrittrice di racconti, che ha giudicato questi enunciati metodologici un'intrusione oziosa e superflua nel volume — «un discorso

fumosamente accademico» sono le sue testuali parole¹. Ma sono essenziali per spiegare l'attrazione che il libro esercita sul lettore specialista; cosa infatti stimola e provoca di più lo storico di professione dell'affermazione che quel che sta leggendo è il compendio di un nuovo approccio alla storia? Tutti gli storici, scorrendo *The Great Cat Massacre*, riconosceranno l'intelligenza dell'autore, il suo fiuto, la sua padronanza della documentazione. E si chiederanno anche, leggendo il libro, quanto sia vera l'affermazione dell'autore che si tratta di un nuovo e fruttuoso approccio alla storia della cultura.

Le implicazioni di questa domanda vanno al di là di questo libro, perché il lavoro di Darnton è inserito in una più vasta tendenza, presente nella recente letteratura storica americana, che mira a una storiografia sensibile ai suggerimenti dell'antropologia culturale. L'influenza di Clifford Geertz si rivela particolarmente forte in questo libro; e del resto Darnton è stato molto legato a Geertz: *The Great Cat Massacre* è in realtà frutto di un corso universitario che i due hanno tenuto insieme. Ma Geertz è stato il *guru* di tutta una generazione di giovani storici innovatori, come William Sewell e Rhys Isaacs, e la sua visione dello scienziato umano come di uno studioso il cui compito principale è di tradurre sistemi di significato diversi dal nostro in termini comprensibili per noi, è forse lo stimolo più importante all'innovazione metodologica che opera entro l'attuale storiografia americana². Questa è dunque un'occasione per riflettere sulle cause e sulle implicazioni di un tale fenomeno.

Guardiamo un po' più da vicino il libro. I testi da cui Darnton parte sono di un genere che pochi storici hanno utilizzato come fonti primarie: le fiabe, ad esempio, o anche episodi minori tratti da documenti poco noti. Fra questi il racconto del massacro di alcuni gatti da parte dei lavoranti nella bottega del tipografo Jacques Vincent, narrato da Nicolas Contat negli *Anecdotes typographiques ou l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs*; una descrizione anonima di Montpellier nel 1768, pubblicata nel 1909 sugli «Archives de la ville de Montpellier»; lo schedario degli autori parigini compilato dall'ispettore Joseph d'Hémery, ora fra i manoscritti della Bibliothèque Nationale; e infine la corrispondenza fra un mercante di La Rochelle, Jean Ranson, e il suo ex-insegnante Frédéric-Samuel Ostervald riguardante l'acquisto e la lettura di libri da parte dello stesso Ranson (quest'ultima fonte fu scoperta da Darnton negli archivi che gli hanno fornito tanti materiali

affascinanti, le carte della Société Typographique de Neuchatel). Questi testi sono insoliti e avvincenti, ma il lettore ben informato, familiare col lavoro recente sulla storia dell'Ancien Régime, non può mancare di notare che, per quanto Darnton inizi ogni capitolo da un punto di partenza inconsueto, gran parte del terreno che egli percorre alla fine è piuttosto noto. Il capitolo sul massacro dei gatti, per esempio, parte da questo bizzarro episodio per discutere la struttura delle botteghe tipografiche e la natura delle relazioni fra lavoratori e mastri nel XVIII secolo — un tema che lo stesso Darnton ha già trattato in alcune pagine memorabili³ —, il rituale carnevalesco, il commercio e il *compagnonnage* — intorno a cui tanto è stato scritto di recente — e, infine, il simbolismo dei gatti.

Si prenda invece il capitolo montato intorno alla descrizione di Montpellier, *Un borghese mette in ordine il suo mondo: la città come testo*. Lo scopo essenziale di Darnton è qui di mostrare che l'anonimo autore inizia la descrizione della sua città con un resoconto della minuta gerarchia delle *dignità*, secondo cui erano ordinati i corpi sociali della città. Ma poi, nel corso della descrizione, egli muta metafora e comincia a dividere gli abitanti della città secondo il classico schema dei tre stati. I ricchi particolari forniti nelle 426 pagine manoscritte, si mostrano ben presto troppo complessi per essere adattabili all'uno o all'altro di questi schemi: i livelli di ricchezza non si sovrappongono perfettamente a quelli di status; lo stile di vita, i costumi e i passatempi di certi membri del terzo stato sono poco dissimili da quelli della nobiltà, mentre molte cose separano questi borghesi rispettabili dalla *canaille* sotto di loro. Darnton conclude: «Questa osservazione ci riporta alla nostra domanda iniziale: come leggeva una città un individuo delle classi intermedie, di livello qualsiasi? La *Description* fornisce di fatto tre letture. Presenta Montpellier come una processione di dignità, poi come un insieme di stati e infine come il palcoscenico su cui si manifestava uno stile di vita. Ognuna delle tre versioni contiene incongruenze e contraddice le altre: di qui il fascino del documento, perché attraverso le sue ambiguità si può percepire una nuova visione del mondo che lotta per emergere» (p. 140).

Gli ultimi vent'anni hanno visto apparire una vasta letteratura sulla stratificazione sociale in Ancien Régime; in essa la fusione delle *élites* durante il XVIII secolo e l'utilità e i limiti del concetto di società di ordini sono stati temi particolarmente importanti. La complessità dell'ordine sociale nell'età moderna e la mancanza

di una coerenza perfetta fra le gerarchie diverse di ricchezza, potere e status nelle loro multiformi valutazioni, sono ora chiare a tutti. Alla luce di questo lavoro si può provare interesse per i problemi affrontati dall'anonimo borghese mentre cercava di descrivere la sua società, ma è più difficile trovare la sua situazione veramente inaspettata.

È certo che le varie sezioni di questo libro rappresentano significativi incrementi nella nostra conoscenza dell'Europa moderna. La lettura di Rousseau da parte di Ranson è uno dei rari casi da porre accanto a quello di Menocchio, di analisi di questo tipo di documenti: è un esempio di come i lettori ordinari di quel periodo reagivano ai testi che leggevano. I passi sul simbolismo dei gatti sono una novità, come il profilo statistico degli *hommes de lettres* ricostruita dalle schede di d'Hémery. Tuttavia in questo libro non c'è, per trasformare la comprensione che gli storici hanno del paesaggio culturale del XVIII secolo, tanto quanto gli imprevisi punti di partenza possono far aspettare. Ed è difficile sfuggire alla conclusione che l'ovvietà di una parte del materiale qui presentato sia legata al metodo del libro. Questo metodo consiste sostanzialmente nell'andare avanti e indietro fra testo e contesto; è inevitabile allora che gran parte di quello che viene richiamato per aiutare il lettore nella comprensione dei testi trattati sia un contesto già noto agli storici. Certo ci sono state occasioni straordinarie in cui un metodo in sostanza simile ha aiutato gli storici a scoprire interi mondi le cui prospettive mentali erano prima celate. Un caso esemplare è il lavoro di Frances Yates, i cui tentativi di chiarire il significato di autori oscuri come Giordano Bruno l'hanno condotta nel profondo dei meandri dell'ermetismo e della mnemonica del Rinascimento. Ma quanti sono i testi che contengono schemi di significato veramente oscuri? A giudicare dagli esempi offerti qui il loro numero non pare essere molto grande.

Darnton è stato evidentemente spinto verso un approccio antropologico alla cultura dalla sfiducia verso l'approccio quantitativo seguito da tanti storici della società e della cultura in Francia. L'origine di questa sfiducia è facile da capire, poiché certi lavori recenti nell'ambito di questo filone non sono altro che aride raccolte di tabelle che elencano differenti categorie di libri secondo la loro popolarità o che registrano i mutamenti nella capacità di mettere la propria firma. Tuttavia Darnton dedica solo un paragrafo a una critica diretta dell'approccio quantitativo; ed è uno dei più deboli. Le curve statistiche costru-

te da studiosi come Michel Vovelle che ha contato le messe da requiem, sono — egli dice — puri sintomi e l'univocità del loro senso è artificialmente prodotta dagli storici stessi. Queste statistiche possono essere — e sono — state interpretate in modi diversi. «A differenza dalle serie di prezzi dell'economia, dalle statistiche del movimento naturale della demografia, dalle categorie professionali (già più problematiche) della storia sociale, gli oggetti culturali non sono prodotti dallo storico ma dalla gente che egli studia. Grondano significato ma debbono essere letti, non contati» (p. 258).

Molte osservazioni possono essere fatte a proposito di questo discorso: innanzitutto nel testo appena citato Darnton mescola due cose diverse. La prima parte si riferisce alle serie statistiche prodotte dagli storici esaminando un ampio numero di fatti o di individui specifici; nella seconda parte parla degli oggetti veri e propri. È vero che gli oggetti culturali non sono prodotti dagli storici ma dalla gente che essi studiano; ma la stessa cosa si può dire anche per le transazioni mercantili o per i nati. Non è possibile capire come la relazione fra una curva che rappresenta la percentuale di testamenti che contengono lasciti per messe in suffragio, nel tempo, e i testamenti veri e propri sia differente da quella di una curva della fertilità coniugale per gruppi d'età rispetto alle nascite su cui è costruita.

In secondo luogo, questa parte del libro di Darnton è in qualche modo una battaglia contro i mulini a vento. È mai esistito uno storico che abbia detto che contare libri sia lo stesso che leggerli? È vero che sono state scritte monografie sulla diffusione di libri entro una certa popolazione, senza che ci fosse l'indicazione che l'autore avesse mai letto i libri di cui parlava. Ma questi studi sulla popolarità di diversi autori erano evidentemente tesi a integrarne altri, di taglio più tradizionale, il cui obiettivo è di capire i testi di cui si tratta, non di sostituirli.

Questo ci conduce a un terzo punto: la sostanziale complementarità di natura delle tecniche e degli approcci che Darnton ci dipinge come se fossero contrapposti. Gli storici della cultura ricorrono a tecniche quantitative per due ragioni: innanzitutto per stabilire se credenze o atteggiamenti — che per lungo tempo erano stati semplicemente assunti come molto diffusi perché era accaduto che fossero testimoniati nei documenti letterari più noti del periodo — erano davvero condivisi da ampi settori della popolazione; e, in secondo luogo, perché le tecniche quantitative hanno dimostrato di essere in grado di identificare e di collocare

nello spettro sociale i mutamenti di modi di pensare che non possono essere percepiti chiaramente senza ricorrere alla quantificazione. Il quadro del mutamento della sensibilità religiosa messo in luce da Vovelle nel suo studio dei testamenti provenzali è forse il migliore esempio di questo secondo punto. Ovviamente non è possibile chiarire con l'uso esclusivo di tecniche quantitative il *significato* di mutamenti quali la diminuita frequenza con cui la gente richiedeva messe per la propria anima in purgatorio negli anni successivi al 1750. Può essere ricostruito solo con una accurata attenzione al contesto in cui la gente chiedeva — o rifiutava di chiedere — le messe, a cosa diceva a proposito di questa scelta nel momento che la compiva e a che cosa sappiamo intorno al clima religioso più in generale: in altre parole, adottando proprio le tecniche di passare dal testo al contesto e viceversa che Darnton propone. Ma la quantificazione può aiutare in questo processo anche fornendo indicazioni sulla cronologia di una certa credenza o dell'adozione di una certa pratica e chiarendo che tipi di persone l'adottavano o la respingevano. La quantificazione non deve essere al polo opposto di una ricerca di significati: sono punti di vista la cui utilità appare più chiaramente se li consideriamo parte dello stesso processo di ricostruzione del mondo culturale del passato.

Anche un secondo enunciato metodologico fatto da Darnton richiede qualche osservazione, perché è caratteristico di una posizione teorica ampiamente diffusa fra i semiotici e gli studiosi odierni di letteratura e sta influenzando sempre di più anche gli storici. Prima di presentare il quadro di Montpellier contenuto nella *Description* anonima, Darnton fornisce un breve colpo d'occhio su Montpellier e sulla sua economia, basato su numerosi studi tradizionali, cioè su fonti secondarie. Ma si affretta ad aggiungere che la descrizione dello sconosciuto autore del manoscritto «non dovrebbe essere confrontata con la nostra conoscenza, nel tentativo di paragonare i fatti (la Montpellier dello storico) con la interpretazione dei fatti (la Montpellier della *Description*). Perché non dobbiamo mai scindere l'interpretazione dai fatti. E non possiamo organizzare una nostra interpretazione oltre il testo, verso qualche difficile e lontana realtà al di là di esso» (p. 116, corsivo mio).

È ovviamente necessario per gli storici stare attenti a non cadere in una ingenua concezione dei fatti; ma questa non è che una raccomandazione diretta alla miglior interpretazione delle prove documentarie disponibili, la quale può essere soggetta a

revisione in qualsiasi momento. Non vedo tuttavia perché questo dovrebbe significare che non possiamo distinguere fra la «realtà» della Montpellier del XVIII secolo come è ricostruita su tutta la documentazione disponibile escluso questo documento e la particolare interpretazione di questa società che il documento esprime. Solo lo scettico più radicale potrebbe negare che nel XVIII secolo esistesse una Montpellier e che fosse l'arena di certe forme di relazioni sociali. In più, se rifiutiamo di ammettere una distinzione fra la «realtà» di questa società e questa particolare rappresentazione di essa, non potremo mai cominciare a rispondere al problema più interessante e alla domanda più importante che dobbiamo porre intorno a questa specifica descrizione; e cioè perché l'autore rappresentava la sua società in quel modo particolare. La risposta a questo problema, suggerita nel capitolo, è che certi mutamenti nelle relazioni sociali erano già avvenuti nella Montpellier del XVIII secolo sicché, quando il nostro autore sconosciuto inizia a cercar di descrivere la sua città, il vecchio idioma di stati e dignità non bastava più al suo scopo; egli fu così obbligato ad andare a tentoni verso nuove categorie: in altre parole le realtà sociali in mutamento suscitavano un mutamento di percezione. Una spiegazione di questo genere — come anche una del tutto opposta che sottolineasse la forza delle categorie ideologiche rispetto alla capacità del reale di mutarle — non può nemmeno esser concepita senza qualche distinzione tra questo testo e la realtà al di là di esso. Negare che noi possiamo comprendere, al di là di un documento, la realtà del passato vuol dire nello stesso tempo precludersi strade ricche di possibilità per l'indagine e rifiutare le stesse basi del metodo storico.

Prospettando la decodificazione del significato come un'alternativa alla quantificazione dei fenomeni culturali, Darnton riprende una dicotomia che — come Raymond Williams ha sottolineato — ha percorso per secoli la storia della cultura. Da una parte sta la tradizione che ritiene che l'essenza delle «scienze umane» stia nella comprensione simpatetica delle forme culturali, il processo del *verstehen*. Questa corrente può essere seguita all'indietro fino a Vico e a Herder e ha trovato forse il suo più importante esponente dal punto di vista metodologico in Dilthey. Dall'altra la tradizione che pone l'accento su metodi di indagine più «oggettivi», prendendo come proprio modello le scienze naturali. Questa corrente nasce fin dai primi aritmetici politici e passa per Comte⁴. La storia del dibattito metodologico nell'ambito delle scienze sociali è in gran parte segnata dall'opposizione

fra queste due tradizioni e non c'è da stupirsi che *The Great Cat Massacre* riecheggi ancora una volta questa contrapposizione. Una vena profonda di positivismo comtiano corre attraverso la storiografia francese contemporanea, mentre il debito dell'apporto teorico di Geertz verso grandi figure nella tradizione del *verstehen* come Weber e Collingwood è altrettanto evidente. Tuttavia sarebbe un peccato se noi restassimo rigidamente fermi su uno dei poli di questo vecchio *Methodenstreit* invece di riconoscere i limiti di entrambe e la loro sostanziale complementarità.

Poiché molte delle assunzioni implicite dell'antropologia culturale derivano in linea diretta da una tradizione che ha per lungo tempo influenzato la storia intellettuale, il metodo di cui qui Darnton è sostenitore è di fatto molto meno innovativo di quanto i suoi nuovi travestimenti lo facciano a prima vista apparire. Ma egli stesso ne sembra conscio: come per l'antropologo, egli scrive, anche per lo storico della cultura lo scopo è di afferrare l'alterità: «tradotto nei termini del mestiere di storico ciò può suonare solo come il familiare appello contro l'anacronismo» (p. 4). E infatti lo è. Benché una vena di interpretazione della storia come storia del progresso domini gran parte della storia della cultura, moltissimo del miglior lavoro svolto in questo campo è stato rivolto da sempre a ricostruire e comprendere sistemi filosofici e visioni del mondo altre. Ma non è stata questa la sua unica preoccupazione: si è anche occupato di capire le condizioni nelle quali le idee mutano e si generano nuovi schemi di conoscenza (molto della attuale storia della scienza in particolare è una prova vivente della ricchezza di questo atteggiamento). E un'altra preoccupazione è stata di indagare il modo in cui le idee vengono accolte e come si esercita la loro influenza. Non è semplice vedere come questo genere di interessi possa essere integrato con coerenza nel programma che ho qui tratteggiato: di fatto il quadro della cultura francese del XVIII secolo che *The Great Cat Massacre* ci fornisce è piuttosto statico, come una fotografia di livelli culturali diversi o una serie di quadri separati piuttosto che un resoconto del loro stretto e mutuo rapporto di interazione. Come Williams osserva, il metodo del *verstehen* è stato generalmente poco interessato alla spiegazione o, comunque, ha ripiegato tendenzialmente sul circolo vizioso dello «spirito che dà forma»⁵, assumendolo spesso come spiegazione. E nello stesso tempo un modo vecchio di affrontare i problemi storici travestito con gli abiti dell'antropologia più recente e, insieme, un approccio

che contiene in potenza la minaccia di un restringimento — anziché di un ampliamento — del campo di indagine della storia della cultura.

Nei fatti, è ovvio, Darnton è uno storico troppo di valore per permettere ai suoi enunciati metodologici di interferire eccessivamente con il modo in cui egli costruisce in pratica le sue dimostrazioni. Così, al di là della sua cavillosa affermazione che non si può calcolare la media dei significati e dell'apparente sua adesione all'eccezionale e all'inconsueto, si assume spesso il non piccolo onere di dimostrare che gli episodi che sta discutendo rilevano atteggiamenti ampiamente diffusi e non sono semplicemente capricci del caso. Tutto ciò è particolarmente evidente in uno dei capitoli migliori e più importanti del libro, quello sul modo in cui Ranson leggeva Rousseau: qui la prova quantitativa del numero di edizioni de *La Nouvelle Héloïse* è utilizzata per dimostrare che la passione di Ranson per le opere del ginevrino era tutt'altro che eccezionale. Senza un simile interesse la storia, in questa sua forma, potrebbe degenerare facilmente in una serie di piacevoli racconti di vicende particolari, senza contribuire in nulla a una comprensione più piena di qualcuno dei principali processi storici. Nella pratica, insomma, Darnton riconosce quella complementarietà degli approcci di cui s'è prima parlato e che i suoi enunciati teorici tendono a negare.

L'attuale moda dell'antropologia culturale fra gli storici americani non è difficile da capire. Per gli storici delle idee, un gruppo che era un tempo uno dei più prestigiosi nel nostro mestiere, ma che ha visto un notevole declino presso il pubblico e che ha, in parte, perso fiducia in se stesso, di fronte alla crescita della storia sociale negli anni '70, il richiamarsi a nomi come quelli di Geertz o di Turner consente di indossare il prestigioso mantello delle scienze sociali pur continuando a ragionare nello stesso modo invecchiato sulle stesse fonti documentarie. Per uno storico respinto dal carattere impersonale e meccanico di tanta parte della storia quantitativa, l'antropologia culturale offre una strada diversa per scrivere «la storia dal basso», una strada libera dagli assunti materialistici che caratterizzano una parte della storia sociale e più rispettosa dell'individualità umana. Gli attuali sviluppi avutisi in aree come la semiotica e la teoria della letteratura aumentano il prestigio di un approccio che si dichiara diretto all'interpretazione dei significati. Nello stesso tempo la resistenza di quelli che condividono questa posizione a giungere a conclusioni definitive sui meccanismi causali e sulle motivazioni

dell'agire, affonda radici profonde nella nostra congiuntura culturale post-nietzscheiana e post-wittgensteiniana. Non è probabilmente troppo cinico infine pensare che la cura minuziosa nel dimostrare intelligenza personale e virtuosismo letterario che questa corrente ostenta aggiunga fascino e attrazione per molti storici. Tuttavia, per quanto questa moda sia comprensibile e per quanto affascinanti e piacevoli da leggere siano molti dei libri scritti nell'ambito di questo filone emergente, un tale modo di fare storia non ha ancora dimostrato di essere davvero in grado di affrontare i problemi del mutamento storico o di proporre un modo di lavorare che apra nuove vie e che possa ispirare un più importante e coerente programma di ricerca per una nuova generazione di studiosi. Anche se autorevoli voci ci dicono che il *verstehen* ha sostituito la quantificazione sul margine più affilato della disciplina⁶, ci sono buoni motivi per restare scettici sia sulle fondamentali epistemologiche sia sulla forza di autentica scoperta rappresentata da questa tendenza recente nel modo di scrivere storia.

The Great Cat Massacre è un *tour de force*. È il libro perfetto da consigliare agli amici che non sono storici, per mostrar loro il fermento della nostra materia in questo momento; e, insieme — come ho cercato di suggerire in questa nota —, sono consistenti sia l'interesse sia l'importanza dei risultati teorici, stimolanti per gli specialisti che ci ragioneranno su. Ma non si tratta certo di un libro che trasforma la nostra comprensione del paesaggio culturale della Francia del XVIII secolo, come avevano fatto invece i precedenti lavori dell'autore⁷. Soprattutto il suo notevole fascino non significa automaticamente che debba essere assunto come un discorso sul metodo.

PHILIP BENEDICT

Brown University, Providence

NOTE AL TESTO

¹ M. GALLANT, *Fairy Tales and Other Cruelties*, in «The New York Times Book Review», 12 febbraio 1984, p. 12.

² W. H. SEWELL, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge 1980; R. ISAAC, *The Transformation of Virginia, 1740-1790*, Chapel Hill 1982.

³ *A Printing Shop across the Border*, in *The Literary underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 148-66.

⁴ R. WILLIAMS, *The Sociology of Culture*, New York 1982, pp. 15-16.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ J. HENRETTA, *Ethnography. Drama and Historical Method*, in «Past and Present», 101 (1983), pp. 158-61.

⁷ *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Cambridge, Mass., 1968; *The business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopedie, 1775-1800*, Cambridge, Mass., 1979; *The Literary underground of the Old Regime*.

I PERICOLI DEL GEERTZISMO

Il libro di Robert Darnton¹ è un libro importante: non tanto per i suoi risultati, che anzi mi paiono molto discutibili, quanto per la filosofia che lo ispira, più o meno consapevolmente. Darnton si è posto infatti alla sua scrivania con orecchie sensibili al clima culturale e con l'intento di scrivere un libro di successo. La sua ricetta era appunto quella di lavorare in un modo fortemente metereologico, di accettare l'ispirazione dal dibattito che vige nell'aria sulla crisi delle scienze sociali. Voglio dunque andare al di là delle dichiarazioni esplicite dell'autore per discutere essenzialmente un punto: perché è nato un libro come questo.

Al di là delle intenzioni dell'autore, dicevo: perché il suo elenco di nomi citati non riporta nessuno dei protagonisti del dibattito, se non quello che egli usa come filtro verso il mondo della discussione teorica, Clifford Geertz. Un ringraziamento, al di là delle istituzioni, sta infatti come epigrafe al libro: un corso universitario del 1972 sulla storia delle mentalità si è man mano sviluppato in un seminario su storia e antropologia, «thanks to the influence of Clifford Geertz».

E allora occorre risalire all'ispiratore. Come cercherò di mostrare, il lavoro di Darnton è per molti aspetti la sintesi estremizzata di un certo modo di immaginare l'antropologia di Geertz: forse perché è la trasposizione meccanica alla storia di problemi nati per l'antropologia dal rapporto con interlocutori vivi. E non si può non domandarsi se i francesi dell'età moderna che Darnton studia non sono, per certi aspetti, interlocutori un po' meno — o se non altro diversamente — in grado di reagire di quanto non siano i marocchini o gli indonesiani di Geertz.

Clifford Geertz si muove nell'ambito della riflessione ermeneutica, una ricca corrente di filosofi che pone al centro del proprio interesse il fenomeno dell'interpretazione. Se fino al

romanticismo l'interpretazione era essenzialmente il problema tecnico di individuare le regole che debbono guidare la lettura di certi testi — religiosi e giuridici in primo luogo — l'ermeneutica come problema filosofico generale si sviluppa in rapporto con la rottura della continuità della tradizione europea rappresentata dalla rivoluzione francese: la questione di accedere ai prodotti spirituali di altre epoche e di altri popoli diventa un problema, la Bibbia e i testi giuridici cessano di essere gli oggetti privilegiati e immobili di ogni interpretazione².

La catena che anche Geertz ci propone è appunto Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur: una progressiva identificazione dell'esistenza stessa con il fenomeno dell'interpretazione dei prodotti culturali (o delle manifestazioni vitali, per dirla con Dilthey)³, con i testi a cui applicarla.

È una polemica essenziale nell'ambito delle scienze umane: contro il modello obiettivante che riduce tutte le cose a oggetti di manipolazione e l'uomo a soggetto manipolante e che uniforma le scienze umane alle scienze della natura, l'ultimo Heidegger proponeva la via opposta, della mediazione ermeneutica che ci prepari al ritorno forse impossibile dell'essere, contro il pensiero dell'età della tecnica. La proposta era quella di una sostanziale identificazione della storia con il linguaggio, il mezzo in cui avviene l'illuminazione dell'uomo da parte dell'essere: l'uomo parla un linguaggio, ma in realtà non ne dispone; è il linguaggio che dispone di lui, tracciando le linee delle sue possibili esperienze, delimitando le alternative e così via. Ma al di là della tensione finalistica di Heidegger è la versione della ermeneutica di *Verità e metodo* di Gadamer (1960)⁴ che ispira la riflessione metodologica di Clifford Geertz.

Partendo da Dilthey e Heidegger, Gadamer «mostra come per riconoscere teoricamente l'esperienza di verità che accade nelle scienze dello spirito occorra elaborare una nozione di verità che non è più in alcun modo imparentata con quella della conformità fra una proposizione e una cosa»⁵; accade verità, si fanno esperienze. «La conoscenza storica non può essere descritta secondo il modello di una conoscenza oggettiva, poiché è essa stessa un processo avente tutti i caratteri di un evento storico. La comprensione deve essere intesa nel senso di un atto dell'esistenza, ed è dunque un "progetto gettato". L'oggettivismo è una illusione»⁶.

Il sapere dell'uomo sui prodotti culturali è l'insieme dei punti di accadimento di verità perché sono i punti della mediazione

storica tra forme del passato (o dell'«altro») ed esperienza presente e futura. Non si può dunque ridurre l'interpretazione e la sua verità a una corrispondenza tra proposizione e testo: il testo stesso subisce una continua modificazione, mostra la molteplicità dei suoi significati e gli storici sono «membri della catena ininterrotta attraverso la quale il passato si rivolge a noi». Noi ci aspettiamo che i testi ci insegnino qualcosa: riconosciuto il carattere straniero di ciò che ci giunge da fuori, l'atteggiamento ermeneutico presuppone non una neutralità oggettivistica ma una presa di coscienza che designi le nostre opinioni e i nostri pregiudizi e li qualifichi come tali. «E proprio assumendo questo atteggiamento si dà al testo la possibilità di apparire nel suo essere differente e di manifestare la sua propria verità contro le idee preconcelte che gli opponiamo in anticipo»⁷.

Geertz rieccheggia esattamente queste posizioni: «che il pensiero sia spettacolarmente multiplo come prodotto e mirabilmente singolo come processo è non solo divenuto sempre di più un paradosso stimolante nelle scienze sociali ma la natura di questo paradosso è sempre di più considerata come un problema connesso con il *puzzle* della "traduzione". Ora siamo tutti nativi e ognuno che non sia immediatamente uno di noi è un esotico. Quel che sembrava prima essere il compito di scoprire se i selvaggi potessero distinguere il fatto dall'immaginario ora sembra essere divenuto il compito di scoprire come gli altri, al di là degli oceani o alla porta accanto, organizzano un loro mondo significativo»⁸.

Devo dire che questa ricostruzione di ascendenti è palese ma non confessa in Geertz; le pagine di Gadamer e di Ricoeur sono quelle, mi pare, che più sembra di sentire risuonare, leggendo *Local Knowledge*. Non è mai citato Apel ma spesso Habermas e la polemica contro Wittgenstein di Ricoeur è lasciata da parte. Ma non era suo intento quello di entrare, in un dibattito di filosofi, come non può essere qui mio intento quello di discutere il complesso rapporto fra dibattito ermeneutico e pensiero di Geertz. Il problema è quello della fondazione di un'antropologia ermeneutica, che da premesse filosofiche come quelle sopra troppo rapidamente accennate affronti temi essenziali del dibattito antropologico: quello della traduzione del pensiero «altro», quello della trasformazione in testo dei prodotti culturali.

Ed è proprio questo processo di trasformazione in testo⁹ di frammenti di realtà che richiede qualche chiarimento. Perché naturalmente non è una banale proposta di estensione del meto-

do ermeneutico dagli oggetti scritti tradizionali della sua applicazione alla realtà spirituale o culturale nel suo complesso. Ha delle pesanti implicazioni di metodo e di orientamento.

Clifford Geertz discute di questa analogia in confronto con altre della teoria sociale recente: gioco, dramma. Che si possa descrivere la condotta umana in analogia al gioco e al controgio-co o all'attore e agli spettatori sembra più plausibile che descrivere le persone che agiscono come se fossero frasi. Ma il vantaggio di questa analogia è quello di permettere di considerare le azioni come discorso, di interpretarle in base al concetto di Ricoeur di «iscrizione» cioè di fissazione di significato. L'azione, l'evento, il detto passano ma il significato iscritto rimane: «il grande pregio dell'estensione della nozione di testo è che attira l'attenzione su questo fenomeno della fissazione del significato al di là del fluire degli eventi: la storia rispetto all'avvenimento, il pensiero rispetto al pensare, la cultura rispetto al comportamento». Lo studio del significato fissato è separato dallo studio dei processi sociali che lo fissano: questo è quello che Geertz chiama una nuova filologia. «Coloro che propongono che "la vita è come il gioco" tendono a considerare l'interazione faccia a faccia, il corteggiamento o i cocktail parties come il terreno più fertile per le loro analisi; quelli che sostengono che "la vita è come un palcoscenico" sono attratti dalle emozioni collettive, dalle insurrezioni o dai carnevali; così coloro che sostengono che "la vita è come un testo" propendono verso le forme immaginative: motti di spirito, proverbi, arti popolari»¹⁰.

La testualizzazione è dunque il processo attraverso cui comportamento non scritto, discorso, credenze, tradizione orale o rituale, vengono a costituire un insieme, e un insieme potenzialmente significante, tirati fuori da una situazione discorsiva immediata e in azione. Ed è un prerequisito essenziale dell'interpretazione perché il testo assume così una relazione più o meno stabile con un contesto entro il quale il significato molteplice implicito nella significazione letterale viene decifrato.

Il problema è quello posto da Ricoeur del rapporto fra testo e mondo. Un mondo non può essere afferrato direttamente: è sempre afferrato grazie a un'inferenza senza fine sulla base delle sue parti; e le parti debbono essere concettualmente e percettibilmente separate dal flusso dell'esperienza. Sicché la testualizzazione è un movimento circolare che isola e poi contestualizza un fatto nella sua realtà inglobante.

La posizione di Ricoeur (ricalcata da Geertz, che sovrappone

comprensione storica e comprensione antropologica) implica anche di considerare irrilevanti le differenze tra ricerca sul campo e ricerca d'archivio. Per Ricoeur è il discorso che ha come aspetto intrinseco l'immediata situazione di comunicazione: non è la stessa cosa del testo e della sua lettura. Per capire il discorso bisogna essere in presenza del soggetto che parla; ma perché il discorso divenga testo deve essere divenuto autonomo dalla situazione immediata: l'interpretazione è diversa dall'interlocuzione. Il testo può essere trasportato e l'etnografia si produce lontana dal campo. L'esperienza di ricerca, centrale per l'antropologo sociale degli anni '30-'60, è trasformata in un insieme testuale, separato dalla occasione discorsiva in cui si produce. «Un rituale o un evento testualizzato non è più strettamente connesso con la produzione di quell'evento da parte di attori specifici. Invece questi testi divengono prove di un contesto inglobante, una realtà 'culturale'. Ma poiché autori e attori specifici sono separati dalle loro produzioni, deve essere inventato un autore generalizzato per render conto del mondo o del contesto in cui i testi sono artificialmente ricollocati. Questo autore generalizzato appare sotto vari nomi: "punto di vista nativo", i trobriandesi, il Nuer, il Dogon, il Balinese»¹¹.

Non so dire se uno dei limiti pratici principali che questa impostazione induce nella ricerca etnologica e storica sia assolutamente ineliminabile: è tuttavia per lo meno molto frequente in Geertz e in Darnton che questo contesto di riferimento sia irrigidito come uno sfondo immobile. E del resto Gadamer ci avverte che «la vera intenzione della conoscenza storica non è di spiegare un fenomeno concreto come caso particolare di una regola generale [...]. Il suo vero fine — anche quando usa conoscenze generali — è piuttosto di comprendere un fenomeno storico nella sua singolarità, nella sua unicità»¹². È un po' un circolo vizioso, in cui il testo ci mette in grado di prender coscienza dei nostri pregiudizi e di scoprire un mondo 'altro' significativo, ma in cui il contesto complessivo è dato in partenza e non è mutato alla fine: l'unicità di un testo può forse fornire una comprensibilità maggiore del contesto ma non mutarne sostanzialmente gli elementi. È insomma un processo circolare in cui i criteri di verità e di rilevanza, tutti chiusi nell'attività ermeneutica costitutiva, appaiono — almeno alla mia obsoleta mentalità materialistica — troppo arbitrari.

Come si vede sono qui riflessi i limiti in fondo irrazionalistici ed estetizzanti di Gadamer¹³: la mancanza di un senso complessi-

vo della storia che non sia la sua crescita ermeneutica su se stessa, perché ogni evento storico è per sua natura una mediazione tra passato (o 'altro'), presente e avvenire; ogni interpretazione di testi è un'applicazione a una qualche preferenza o situazione presente. Non c'è insomma nessun criterio per sceverare interpretazioni valide e non valide se non il loro potenziale dar luogo a nuovi processi ermeneutici, attivare un continuo dialogo con il passato e con 'l'altro', che tuttavia non riduca i testi a oggetti separati dal soggetto.

Ma è tempo di ritornare al nostro testo, al libro sul *Cat Massacre*: «questo genere di storia della cultura — dice Darnton — appartiene alle scienze dell'interpretazione» (p. 6). Ed è qui uno dei meriti, almeno ai miei occhi, del libro: la sua un po' meccanica applicazione di principi di questa origine contribuisce a chiarirceli. La crisi della rappresentazione e della traduzione tra culture differenti è oggi più che mai all'ordine del giorno e Darnton ci propone un'ipotesi sperimentale e — ripeto — in parte inconsapevole o almeno implicita, di risposta. Ce ne propone anche una versione brutale: dove Geertz ci spiega le preferenze di campo di applicazione dello sforzo ermeneutico da parte di coloro che intendono "la vita come testo", Darnton legge, con qualche notazione paternalista, che «la gente comune non costruisce proposizioni logiche ma pensa con le cose, i racconti, le cerimonie» (p. 4). Dove Gadamer ci dice che «è l'esperienza dello scacco (sia che non comprendiamo nulla del testo, sia che la risposta da esso data contraddica le nostre anticipazioni) a svelare la possibilità di un uso linguistico inabituale»¹⁴, Darnton legge che «è cogliendo il documento dove è più opaco che possiamo riuscire a sbrogliare un sistema "altro" di significato» (p. 5); dove è la singolarità che deve essere messa a fuoco, Darnton ci dice: «non si vogliono offrire casi tipici... Non vedo perché la storia della cultura dovrebbe evitare l'eccentrico e interessarsi al medio; non si può calcolare il significato medio o il minimo comun denominatore dei simboli» (pp. 5-6).

Si fa certamente torto alla ricchezza di spunti sulla storia culturale della Francia che Darnton ci presenta fermandosi in conclusione solo su alcuni aspetti generali: questi tuttavia mi paiono particolarmente indicativi di quanto si è prima discusso. Innanzitutto, la rigidità dei contesti di riferimento.

Nel primo capitolo si esaminano le fiabe. In polemica con le letture psicanalitiche di Fromm e di Bettelheim, Darnton ne propone una lettura realistica: «malgrado occasionali tocchi di

fantasia le fiabe restano ancorate nel mondo reale» (p. 34); «esprimono in forma iperbolica un fatto basilare della vita contadina» (p. 35); «un sostrato di realismo sociale fa da supporto alle fantasie» (p. 38). E questa realtà sociale e culturale in Ancien Régime è molto simile nei vari paesi, anche se differenti stili culturali mutano il tono e gli elementi dello stesso racconto, di nazione in nazione: «per quanto ogni racconto aderisca a una struttura comune, nelle varie tradizioni si producono effetti completamente differenti — il comico nelle versioni italiane, l'orrido in quelle tedesche, il drammatico in quelle francesi, lo strambo in quelle inglesi» (p. 46). Perché gli stili culturali esistono: «la francesità esiste e convoglia una particolare visione del mondo — un senso che la vita è dura, che è meglio non farsi illusioni sull'altruismo dei propri compagni, che astuzia e ingegno sono necessari per difendere quel poco che si riesce di strappare dai propri vicini e che l'essere morale non porta in nessun luogo. La francesità produce un ironico distacco» (pag. 61). Come si vede, non sono le fiabe che illuminano per noi una visione del mondo: l'interpretazione è chiusa in se stessa perché lo «stile culturale» dei vari paesi è dato e in modo schematico, è ridotto a una formula come l'autore stesso riconosce (p. 51). Le fiabe sono così interpretate funzionalisticamente, come strumenti per mettere in guardia grandi e piccini, dimostrando «la follia di aspettarsi altro che crudeltà da un ordine sociale crudele» (p. 38). E queste culture indefinite sono l'espressione dei «caratteri nazionali» (p. 47). È evidente il richiamo agli studi sul carattere nazionale dell'antropologia americana degli anni Quaranta (Gorer, Benedict, Mead). Una nuova storia, insomma, che non si accorge di usare arnesi teorici discutibili e obsoleti.

Non è difficile notare ancora un riferimento a orecchio a Clifford Geertz il quale, ad esempio, in un articolo di straordinaria intelligenza quale *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*¹⁵ ci dà tuttavia descrizioni per formule dei caratteri culturali (ecco gli attori-autori generalizzati di cui parla James Clifford) dell'Inghilterra elisabettiana, della Giava di Hayam Wuruk, del Marocco di Hassan: contesti immobili in cui è inserito lo studio del carisma e del potere simbolico. Ma Geertz è Geertz: il pericolo è il geertzismo. Un altro aspetto è quello della perdita del senso delle rilevanze: piccoli episodi possono esser rivelatori di atteggiamenti culturali importanti, ma nella ermeneutica fine a se stessa che ci è parso di vedere in Gadamer e che ritroviamo spesso in Darnton, la mancanza di un criterio

generale di validità e di rilevanza nasce da un rovesciamento delle prospettive. Piccoli episodi divengono apparentemente importanti perché già conosciamo lo schema complessivo in cui inserirli e leggerli: la ricerca non aggiunge nulla al già noto, lo conferma debolmente e in modo superfluo. Ed è proprio il caso del saggio che dà il titolo a tutto il volume *Workers Revolt: the Great Cat Massacre of the Rue Saint Severin*. L'uccisione dei gatti della moglie del mastro da parte dei lavoratori tipografi esprime la rivolta di un gruppo sociale ancora corporativamente subordinato ai *bourgeois*: «Sarebbe assurdo considerare il massacro dei gatti come una prova generale per i Massacri di Settembre della Rivoluzione francese; tuttavia questo scoppio di violenza suggeriva una ribellione popolare, per quanto fosse limitata al livello del simbolismo» (p. 98). Le relazioni fra mastri e lavoratori, il simbolismo dei gatti, la visione del mondo del popolo e della borghesia sono dati, contesto immobile che non viene modificato; quello che l'articolo spiega è dunque la morte violenta di qualche gatto, in un quadro già noto di cultura carnevalesca e di rivolta operaia, conosciuto attraverso studi ben più importanti e innovatori.

Insomma: contesto e rilevanza sono assunti a priori nei capitoli di questo libro. Il resto è spesso il garbato calligrafismo di una filosofia della storia chiusa in un circolo vizioso. Ho interpretato dunque questi saggi come un «testo»: ma, con una procedura differente da quella dell'ermeneutica di Darnton, ho trascurato forse troppo la singolarità dell'opera per metterne in evidenza l'esemplarità, di un modo irrimediabilmente «altro» di leggere la storia sociale rispetto al mio e a quello, spero, di molti lettori di «Quaderni Storici».

GIOVANNI LEVI
Università di Torino

NOTE AL TESTO

¹ R. DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984.

² Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione* a K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1977.

³ Cit. in P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Editions du Seuil, 1969 p. 79.

⁴ H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), Milano, Fabbri, 1972.

⁵ G. VATTIMO, *Introduzione*, cit., p. XIV.

⁶ H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica* (1963), Napoli, Guida, 1969, p. 78.

⁷ Ivi, p. 84.

⁸ C. GEERTZ, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983. I riferimenti successivi a Geertz saranno riferiti anche ai saggi *The Interpretation of Cultures*, New York Basic Books, 1973, rispetto ai quali tuttavia *Local Knowledge* rappresenta un ancora maggiore rapporto con la filosofia ermeneutica.

⁹ Su cui cfr. P. RICOEUR, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in «Social Research», XXXVIII, 1971, pp. 529-562.

¹⁰ C. GEERTZ, *Local Knowledge*, cit., p. 30-33. Ivi, p. 151.

¹¹ J. CLIFFORD, *On Ethnographic Authority*, in «Representations», I, 1983, p. 132. Ma tutto l'articolo è di grande interesse per i problemi qui discussi.

¹² H. G. GADAMER, *Il problema*, cit., p. 34.

¹³ Un giudizio di questo tipo su Gadamer in E. D. HIRSCH Jr., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967), Bologna, Il Mulino, 1973.

¹⁴ H. G. GADAMER, *Il problema*, cit., p. 83.

¹⁵ C. GEERTZ, *Local Knowledge*, cit., pp. 121-146.