



Recensioni e schede

Carlo Ginzburg

Il filo e le tracce. Vero falso finto,
Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 340

Che relazione si instaura nella conoscenza storica tra il vero, il falso e il finto? È possibile indagare le tracce del loro intreccio? La contrapposizione di questi tre poli, la loro mutevole dialettica, che costituiscono più ampiamente il «nostro stesso modo di stare al mondo», sono oggetto dell'ultima fatica di Carlo Ginzburg. Nei 15 capitoli del libro, che hanno per oggetto argomenti complessi ed eterogenei, l'euristica dell'autore richiede nuove ipotesi e percorsi alternativi di ricerca; al lettore si palesa così il groviglio di rimandi che costituisce la trama del racconto storico.

«Contro la tendenza dello scetticismo postmoderno a sfumare il confine tra narrazioni di finzione e narrazioni storiche, in nome dell'elemento costruttivo che le accomuna, proponevo di considerare il rapporto tra le une e le altre come una contesa per la rappresentazione della realtà», scrive Ginzburg, che suggerisce di interpretare piuttosto la guerra tra i due filoni narrativi come un conflitto fatto «di sfide, prestiti reciproci, ibridi». Un campo di battaglia, dunque, di cui occorrerebbe esplorare le macerie con perizia e rinnovata curiosità (del resto, «dopo Marc Bloch (*Les rois thaumaturges*) e Georges Lefebvre (*La grande peur de 1789*) nessuno penserà che sia inutile

studiare false leggende, falsi eventi, falsi documenti: ma una presa di posizione preliminare sulla loro falsità o autenticità è, ogni volta, indispensabile».

L'uscita dal *cul de sac* in cui l'argomentazione scetticistica ha confinato le narrazioni storiche, che assimila a quelle di finzione in nome del loro comune carattere soggettivo («non ci parlerebbero della realtà quanto piuttosto di chi le ha costruite») è stata già proposta da Marc Bloch nel *Mestiere di storico*: il racconto come un abisso da cui partire alla ricerca di tracce che non emergono immediatamente dalle testimonianze 'volontarie' dello storico e che rappresentano, proprio in quanto nucleo involontario, l'elemento più profondo di esso. In questa proposizione di Bloch si allude a una sorta di psicanalitico residuo fisso della memoria, che restituirebbe «assai di più di quanto esso [il racconto] aveva creduto bene di farci conoscere».

Interrogare i testi, per Ginzburg, può significare dunque scavare dentro di essi «contro le intenzioni di chi li ha prodotti», per far «emergere voci incontrollate»; quando Walter Benjamin affermava la necessità di «leggere le testimonianze storiche in contropelo», alludeva proprio all'assunto che «ogni testo includa elementi incontrollati». La ricerca di tali ele-

menti rappresenta il filo rosso che lega tra loro i capitoli che trattano della conversione degli ebrei di Minorca (417-418), degli scritti di Auerbach su Voltaire, dello sterminio degli ebrei e del principio di realtà, della fotografia e la morte, e di altri argomenti ancora, affrontati da Ginzburg ne *Il filo e le tracce*.

Nel terzo capitolo lo storico rilegge i *Saggi* di Montaigne «seguendo un percorso tortuoso», partendo cioè dagli «elementi di contesto reperibili, direttamente o indirettamente, nel testo». E ciò serve a riformulare l'immagine di Montaigne «partendo dalle sue categorie, non dalle nostre» e ad aggiustare la deformazione prospettica della nostra epoca.

L'autore che ha insistito a più riprese in tutta la sua produzione sulla naturalità degli indigeni, sulla lode per la «dolce libertà delle primitive leggi della natura», sull'opposizione tra *coustume* e *nature*, è per Ginzburg colui al quale dobbiamo l'idea «dell'identificazione della consuetudine o tradizione (*coustume*) con l'artificio». La figura di Montaigne come fondatore della moderna antropologia, di colui che, rifuggendo il dogmatismo della conoscenza, riuscì a penetrare appieno l'esperienza radicale della 'diversità assoluta' rappresentata dalla scoperta americana non parrebbe sin qui essere inficiata dalla trattazione di Ginzburg.

In realtà, lo storico ritiene utile indagare alcuni dei contesti possibili dell'epoca di Montaigne per spiegare a quale *humus* poté attingere il francese per modellare i tratti della sua sensibilità culturale. Apprendiamo così che il tema della «connessione tra età dell'oro, nudità e libertà dalle costrizioni della civiltà», che costituisce la trama di un saggio stupefacente, intitolato *Dei cannibali* – che ancora oggi non finisce di stupirci – era presente in un passo dell'*Aminta* del Tasso, autore sommatamente stimato da Montaigne e tradotto in lingua francese per la prima volta dall'amico Pierre de Brach. Se Ginzburg sembra escludere per ragioni di ordine cronologico una diretta interdipendenza dei *Saggi* e del passo dell'*Aminta*, è certo che le analogie tra i due testi vadano ricondotte ad un tema diffuso.

Tema, quello dell'età dell'oro e del trionfo della nudità, da cui non è esente neanche l'ambito decorativo dell'epoca: è il caso delle grottesche, i motivi che ricorrevano nella *Domus Aurea* neroniana e che ebbero straordinaria fortuna in seguito alla loro scoperta ad opera degli artisti rinascimentali. Le grottesche, associate dall'autore francese ai suoi *Saggi* per la mancanza di «una figura determinata» e di ben precise proporzioni, ma anche la propensione per lo stile 'rustico', confermato dall'entusiasmo di Montaigne per le ville di Pratolino, Bagnaia e Caprarola, facevano parte di un gusto che «potrebbe aiutare a capire meglio la struttura e lo stile dei *Saggi*».

Lo sforzo di Montaigne di comprendere gli indigeni brasiliani, scrive Ginzburg, in sostanza «era alimentato da un'attrazione per ciò che era bizzarro, remoto ed esotico, per le novità e le curiosità, per le opere d'arte che imitavano la natura e per le popolazioni che sembravano prossime allo stato di natura»; non era il rigore scientifico del distacco, l'abbandono delle tentazioni etnocentriche, quanto piuttosto la curiosità che un collezionista poteva nutrire per la *Wunderkammer*: solo questo sguardo antiquario di Montaigne fece sì che egli potesse indirizzare la sua attenzione su temi sistematicamente ignorati dagli storici, quali erano quelli dell'«uomo semplice e rozzo»; l'etnografia, scrive Ginzburg, emerse dunque «quando la curiosità e i metodi degli antiquari vennero trasferiti da popolazioni lontane nel tempo, come i greci e i romani, a popolazioni lontane nello spazio».

In un altro capitolo del libro, intitolato *L'Inquisitore come antropologo*, piuttosto che affermare le ovvie differenze, constatabili immediatamente, Ginzburg valuta le analogie tra queste due figure così distanti per approdare a una conclusione solo apparentemente paradossale. «Mentre leggevo i processi inquisitoriali ho avuto l'impressione di essere appostato dietro le spalle dei giudici per spiare i loro passi, sperando, proprio come loro, che i presunti colpevoli si decidessero a parlare delle proprie credenze – a proprio rischio e pericolo, naturalmente; una 'contiguità' che con-

trasta la vicinanza emotiva dello storico con gli imputati. Sul piano cognitivo, invece, ciò aveva una sua logica, dato l'impulso degli inquisitori a cercare la verità (sia pur, «la loro verità»). I processi friulani studiati da Ginzburg, ad esempio, che avrebbero dato alla luce *I benandanti*, possiedono un valore etnografico straordinario: «non solo parole, ma gesti, silenzi, reazioni quasi impercettibili come un improvviso rossore furono registrati dai notai del Sant'Uffizio con puntigliosa minuzia».

Per decifrare i documenti inquisitoriali, che presentano sempre una 'verità' tutt'altro che obiettiva, occorre allora «cogliere dietro la superficie liscia del testo un sottile gioco di minacce e di paure, di assalti e di ritirate». L'esempio del processo inquisitoriale milanese del 1390 ai danni delle due donne Sibillia e Pierina appare emblematico di queste difficoltà. Il fatto che nelle confessioni di entrambe le sospettate si identificasse il nome di Diana con quello di Herodiade, salutata come 'Madonna Oriente', scaturiva da un suggerimento dell'inquisitore Ruggero da Casale, il quale aveva attinto a piene mani dal celebre *Canon episcopi*, un testo del X secolo. Perchta, Holda, Madonna Oriente, scrive Ginzburg, altro non sono che varianti locali «di un'unica dea femminile legata al mondo dei morti»; e cos'altro era «l'*interpretatio romana o biblica* (Diana o Erodiade) proposta dagli inquisitori se non un tentativo di cogliere questa unità sotterranea?». Se appare troppo azzardato affermare che gli inquisitori facevano della mitologia comparata, è però inne-

gabibile, come afferma Ginzburg, «l'esistenza di una continuità tra la mitologia comparata che noi pratichiamo e le interpretazioni degli inquisitori», traducendo essi in un linguaggio meno ambiguo «credenze estranee alla loro cultura».

Suggestive e sempre stimolanti paiono pure le argomentazioni di Ginzburg nel capitolo *Rappresentare il nemico. Sulla preistoria francese dei Protocolli*, dove è messo in relazione il rapporto tra il *Dialogo agli Inferi tra Machiavelli e Montesquieu* (1864), di Maurice Joly, opera dialogica soltanto recentemente rivalutata come un testo importante del pensiero politico dell'Ottocento, e gli anonimi *Protocolli dei Savi di Sion* (1903), il celebre *pamphlet* antisemita in cui si descriveva un complotto ebraico su base mondiale; e suggestivo è pure il percorso che è delineato nel nono capitolo in relazione ai rimandi tra Balzac, Auerbach e Stendhal, scrittore, quest'ultimo, il cui procedimento linguistico è per Ginzburg «precluso agli storici».

Il filo e le tracce, in ultimo, conferma una volta di più la capacità dell'autore di setacciare le fonti e di interrogarle, di aprire con coraggio nuovi spazi congeturali e ipotesi, di non sottrarsi ai cammini più impervi della complessa opera di costruzione di quel mosaico che chiamiamo storia; un libro prezioso, dunque, come le ipotesi che ad esso presiedono, che, dopo aver orientato per un ventennio l'attività dello studioso, trovano adesso qui la loro più compiuta formulazione.

Nicola Cusumano