

dal credere che il passato sia una discontinuità di piani sorretto da una omogeneità di fondo.

Per dirlo in altro modo, il passato non è ciò che io avevo come obiettivo in partenza. È ben più diverso di quanto io non pensassi, mettendomi in cerca di estranei a me vicini. Son preso da parole, da documenti che un certo percorso «storico» costituiva come «passati» e che, richiamandosi l'un l'altro un po' alla volta, si mettono a confronto con ciò *che non c'è più*. Io «faccio della storia» in questo senso; non solo produco dei testi storiografici, ma raggiungo, attraverso il mio lavoro, la consapevolezza che qualcosa è *accaduto*, oggi morto, inaccessibile come vivente. La struttura impedisce ed esprime questo acquisto dell'esperienza storica. Dice che *c'è stato* qualcos'altro. In partenza una scelta separa come «documenti» (nelle Biblioteche e nei Musei) alcuni di quegli elementi che sono presi nella tessitura del presente. Lo storico parte da un certo numero di pezzi che fanno parte della sua attualità. E il suo lavoro costituisce un «passato» nella misura in cui c'è un passato ogni volta che si incontra, in una forma o nell'altra, la resistenza di ciò che non è più. La «struttura» è un concetto-strumento che esprime come resistenza la differenza che il lavoro storico fa comparire tra un presente e il «suo» passato.

Il lavoro storico, se ha un significato, sta nel «far uscire» dall'alterità (come una fabbrica «fa uscire» automobili) e di produrre (nel duplice significato di mostrare e fabbricare) questa differenza costitutiva della storia e costituita dalla storiografia; di conseguenza è relativizzare il presente in rapporto a un passato esso stesso pensabile nella misura in cui organizza un'assenza. Ma l'essenziale è qui l'articolazione di questi due punti: l'assenza è per il discorso storico la condizione di possibilità che svela dispiegandosi; la «struttura» è lo strumento concettuale che permette di «comprendere» e di manifestare questa assenza.

### 3. La struttura del presente storiografico

Ogni storico è in partenza delegato da una società per riassorbire questa differenza con il passato. Come l'etnologo, è incaricato dalla società di ridurre o obliterare la minaccia che rappresenta il qualcosa d'altro, sia vicino, sia passato. Ma precisamente, l'abbiamo visto, per un'inversione che ha che vedere con il rigore scientifico ed anche con il desiderio investito nella sua ricerca, egli tiene vivo, anzi aggrava l'interrogativo che questo

passato fa pesare su un certo presente. A questo riguardo, egli inquieta, limita, contesta le sicurezze di una società.

Tuttavia, non è per questo diminuita una funzione sociale, un ruolo specifico nella costruzione (sempre da ricominciare) di un linguaggio sociale. Paradossalmente, se è vero che egli scopre una discontinuità, ha anche nello stesso tempo per obiettivo il dirla, il raccontarla, l'analizzarla, l'esplicitarla, e dunque l'introdurla nel testo omogeneo di una cultura presente, all'interno di una letteratura, con gli strumenti intellettuali dell'opera in cui si situa il racconto storiografico. Curioso lavoro che sembra negare, attraverso l'opera che ha come fine, la frattura che fa apparire: Avviene la stessa cosa per l'etnologo, poiché egli recupera, nella rete scientifica di una società quel che essa vedeva nascere come l'estraneo o l'altro: diventando «pensata», organizzata secondo un ordine che si coordina con i sistemi propri del gruppo dove l'etnologo si è formato, il «selvaggio» è compreso e ripreso, magari in nome di un modello culturale in più, nella rete di quella cultura a cui, inizialmente, sfuggiva.

Torniamo al nostro problema: che significa comprendere il passato? Abbiamo visto che il passato è il prodotto di un percorso, legato alla progressiva scoperta di una differenza. Ma bisogna pensarlo e, anche per questo, ci sono condizioni di possibilità. Noi non possiamo rappresentarci l'alterità che riferendoci a quel che costituisce il nostro presente. Orbene, il fascino o la resistenza provocati da una estraneità o da un passato, suscitano la consapevolezza sociale di esistere come luogo proprio, a titolo di una coerenza. Scambi e comunicazioni hanno molto accelerato, io credo, dal XVI secolo in poi, il processo che definiva come un «tutto» l'unità (nazionale, politica, culturale) minacciata o compromessa da altri. E questo definire il presente o il gruppo per mezzo di frontiere, cioè come *totalità* interna e diversa da ogni altra, è diventato appunto il modo di *pensare* gli altri. Quel che si era posto come caratterizzazione del gruppo confrontato con altri propone ormai il modello in base al quale comprendere gli altri. Per questo aspetto, l'idea di strutturazioni particolari a ciascuna cultura o a ciascuna epoca è insieme *effetto* dell'incontro e *strumento* con cui ciascun gruppo situa gli altri in rapporto a sé.

In altri termini, l'idea di totalità e le combinazioni strutturaliste che l'esprimono scientificamente son nate, contrariamente a quel che si crederebbe, da quegli incontri che impedivano a ciascuna società di considerarsi come *il* tutto. Quest'idea è apparsa con la fine dell'isolazionismo che poneva come una evidenza tacita la certezza propria ad ogni civiltà di essere il tutto, o, che è poi lo stesso, d'essere il centro. Ed ancora, è

legata all'esperienza del limite. Non per nulla è stata elaborata per la prima volta nell'ambito dell'analisi delle lingue, con de Saussure, o dell'etnologia, con Lévi-Strauss. Qui dunque una nuova strutturazione del presente determina l'intelligenza del passato.

#### 4. La storia e le sue condizioni di possibilità: dalla cronologia alla «struttura»

Di questo problema, che oggi si traduce in termini di strutturazioni sincroniche, possiamo scoprire altri aspetti, anteriori. Per esempio, alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo. Allora l'irruzione del Nuovo Mondo andava ponendo un problema fondamentale all'Occidente perché mandava in frantumi la sicurezza e la omogeneità con il passato. Sotto forma di civiltà che non si riferivano affatto al cristianesimo, di costumi di cui non c'era l'equivalente nella tradizione europea, di topografie di regioni intere e di mari a cui nulla corrispondeva nella geografia ricevuta dall'antichità, o sotto forma di esseri strani incontrati in America del Nord o del Sud e così poco conformi ai criteri ereditati dall'Antichità che non si sapeva se qualificarli come uomini o come scimmie, il problema che si poneva era così traducibile: come comprendere questa realtà sorprendente che fa irruzione non più nei modi di un passato altro (come nella nostra esperienza di storici), ma nei modi di un presente altro? Infatti, l'alterazione prodotta nel presente dall'emergenza di un mondo nuovo lacerava anche la tradizione e ne rifiutava una parte divenuta un passato. L'apparizione dello straniero americano produceva una frattura nella tradizione e modificava regioni intere dell'«acquisito» in «quel che non c'è più», in regioni straniere.

Venne organizzandosi (e strutturandosi) un lavoro tendente a restaurare l'omogeneo grazie al discorso di una comprensione in funzione di questa minacciata dissuasione interna. Si realizzò secondo varie modalità. Per esempio, per salvaguardare un'unità di senso ed una continuità cristiana, ci si accanì a dimostrare che la verità rivelata era nascosta in queste civiltà estranee al cristianesimo: l'idea di un *implicito* cristiano sotteso all'*esplicito* pagano fornì uno strumento molto adatto a mantenere la continuità minacciata dalle differenze. Ma la storiografia gioca anche un ruolo decisivo in questa «reconquista» intellettuale. Mi limiterò ad un caso, che pure si colloca nel settore religioso: la *cronologia*. Per superare la distanza

che si creava fra l'universo americano o cinese e il mondo occidentale, si anticiparono le date dei libri dell'Antico Testamento capaci di offrire dei punti iniziali comuni a filiazioni differenti. In questo modo, le religioni pagane o la saggezza cinese potevano essere «comprese», nel XVII secolo, come riconducibili a Mosè o al libro di Giobbe. Più che di una ricostruzione dell'apologetica religiosa, si trattava di dare referenze unitarie a una comprensione particolare (quella dei filosofi francesi cristiani del XVII secolo). Si trattava di assicurare a un discorso le sue condizioni di possibilità, di stabilire una scala comune in base a cui collocare, gli uni in rapporto agli altri, i fatti del nuovo mondo e quelli dell'antichità medioevale. Qualunque sia la sorte dei sottili procedimenti e dei giochi d'equilibrio a cui dava origine questo rinvio a un'origine comune, la cronologia era uno dei mezzi disponibili in quel momento per assicurare quello che Foucault chiama una «tavola comune»<sup>3</sup> — un luogo omogeneo che permetta insieme una comprensione dei «selvaggi» e un discorso al loro riguardo (che è poi la stessa cosa). Non ci si stupirà che occupi uno spazio così grande nell'organizzazione della storia o della filosofia del XVII secolo. Nei modi di un ancoraggio, iniziale, ciò che era appunto in questione per questi francesi del XVII secolo, era la possibilità di pensare l'eterogeneo, cioè la possibilità di pensare.

Oggi, non abbiamo a disposizione simili ritorni cronologici, e neanche nessun'altra forma di riferimento *a partire dal* passato. La storia al contrario ci fa sfociare sull'estraneo. Il «selvaggio» abita le nostre origini. La storiografia vera non è del resto l'unica a prender di mira questa presenza minacciosa: anche la psicoanalisi fa altrettanto, sia pure secondo altre procedure<sup>4</sup>. Anche noi abbiamo una «tavola comune» di un tipo del tutto diverso. Penso che, per ragioni che mi è impossibile sviluppare qui, il concetto operativo di struttura giochi oggi questo ruolo necessario. Come «modello» scientifico, apre e autorizza una spiegazione. È ciò grazie a cui, oggi, diviene possibile una scienza delle differenze storiche o etnologiche. In altri termini, la discontinuità, ben lungi dall'essere l'impensabile, diviene il mezzo per instaurare delle unità (di epoca, di livello, ecc.) in cui si *ritrova* una forma o l'altra di strutturazione. Lo potremo dire del linguaggio dell'inconscio come di quello dell'epoca classica.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi, 1966; pp. 10/15, tr. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967.

<sup>4</sup> Cfr. Michel de Certeau, «Ce que Freud fait de l'histoire», in *Annales esc.*, 1970, n. 3, tr. it., *supra*, pp. 271/290.