

The sound of silence: spunti per un dialogo attraverso i secoli*

Adelisa Malena

Quando nel Dipartimento di studi umanistici di Ca' Foscari è sorta la necessità di creare un comitato etico, in supporto a un "progetto Marie Curie" di storia orale, mi è stato chiesto di farne parte assieme al delegato alla ricerca e a un collega esperto di temi etici legati all'archiviazione dei dati. La mia era la presenza per molti versi più anomala, o quantomeno più casuale, dato che finora mi sono occupata prevalentemente di storia religiosa della prima età moderna¹. Ho partecipato alle riunioni del gruppo di lavoro sulle *Buone pratiche di storia orale* con un interesse e un grado di coinvolgimento cresciuti progressivamente: per l'importanza e le implicazioni delle questioni dibattute, per la singolare alchimia che si è creata all'interno del gruppo e che ha dato vita a un clima di lavoro produttivo e disteso al tempo stesso, innescando in qualche caso ulteriori sinergie tra alcuni di noi. Ne ho ricevuto molti stimoli, che sono andati ben al di là del lavoro comune sulle linee guida: nel corso di questa interazione finito per trovare sempre più punti di contatto, domande, problemi comuni tra il mio lavoro di studiosa della prima età moderna e quello di chi pratica la storia orale. Nelle pagine che seguono vorrei provare, senza alcuna pretesa di sistematicità né di esaustività, ad accennare ad alcuni di questi possibili terreni di incontro.

1. Premessa

I temi dell'oralità e della cultura orale nelle società europee della prima età moderna sono stati molto studiati all'interno di diversi ambiti di ricerca tra i quali la storia delle cosiddette culture popo-

lari, la storia della lettura, la storia della comunicazione politica, e non solo². Particolarmente feconde si sono rivelate tra le altre le prospettive di ricerca aperte, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, dagli studi dello storico australiano Robert Scribner sulla Germania del primo Cinquecento³. Scribner ripropose un tema classico della storiografia come quello del ruolo della stampa a caratteri mobili per la diffusione e l'affermarsi della Riforma protestante, ossia del primo movimento religioso della storia che poté disporre come strumento di propaganda di un mezzo di comunicazione di massa. Portò l'attenzione su un dato fondamentale ma mai sufficientemente messo a fuoco dagli storici: la Germania di Lutero, quella che registrò un impressionante balzo in avanti dell'industria tipografica e una crescita esponenziale della produzione di stampe popolari di propaganda, era una società ancora prevalentemente basata sulla comunicazione orale e con tassi di alfabetizzazione molto bassi (seppure fortemente differenziati tra contesti rurali e urbani, e tra diverse aree geografiche). A partire da questa premessa essenziale, Scribner propose di adattare a quel contesto alcune categorie interpretative mutuata dal sociologo della comunicazione Marshall McLuhan, applicandole in particolare all'analisi della fruizione e dell'impatto delle stampe popolari per eccellenza – i cosiddetti “Flugschriften” (fogli volanti), composti da xilografie (in genere di straordinaria efficacia visiva) e da testi di lunghezza variabile. Le sue ricerche fecero emergere l'importanza delle diverse forme di «ibridazione dei media»⁴:

Se una società esclusivamente orale può essere concepita come una serie di conversazioni faccia a faccia, una società alfabetizzata fornisce mezzi alternativi di comunicazione attraverso la lettura e la scrittura, ma in più crea la possibilità di forme ibride come la lettura ad alta voce o le lezioni [e le discussioni] su [...] un testo. Il processo di comunicazione qui descritto è più complesso rispetto a quello del mezzo “puro”. Anche la lettura può essere ibrida allo stesso modo: si possono leggere gli oggetti della scrittura alfabetica, ma è anche possibile leggere segni non alfabetici, magari disposti in modo non lineare. È proprio il vantaggio del-

le immagini: possono essere lette in tutte le direzioni. Anche quando la scrittura alfabetica è incorporata nelle immagini, essa non richiede di essere confinata lungo un asse orizzontale, ma può apparire in ordine sparso su tutta la superficie del foglio⁵.

La fruizione delle stampe di propaganda seguiva dunque percorsi e forme molteplici, che chiamavano in causa la parola scritta e la parola parlata (e/o cantata), coinvolgevano diversi sensi – lo sguardo per leggere e/o per osservare le immagini, l'ascolto, il tatto – e diversi attori sociali (chi leggeva a voce alta, chi diffondeva le stampe spesso esponendole e “raccontandole”, talvolta anche con l'ausilio del canto, in luoghi pubblici come i mercati e le piazze, chi predicava, chi ascoltava e talvolta interloquiva, discuteva animatamente, chiedeva o forniva spiegazioni, e così via). Le masse non alfabetizzate entrarono in contatto con le idee di Lutero (e non solo) in primo luogo attraverso l'ascolto e la visione, e il nuovo, rivoluzionario, mezzo della stampa fu tanto più potente quanto più ibridato in una vasta gamma di forme di comunicazione⁶.

L'esempio che ho richiamato – la Germania del primo Cinquecento – mi pare utile a illustrare concretamente alcuni tratti che sembrano caratterizzare i rapporti tra l'oralità, la scrittura e, più in generale, la comunicazione nei secoli della prima età moderna. Cultura orale e cultura scritta interagivano e si intrecciavano in forme diverse e mutevoli, spesso molto lontane da quelle attuali⁷.

Al centro del mio contributo vorrei porre tuttavia questioni ben più circoscritte e limitate, che riguardano le possibilità e i modi di percepire voci e suoni ormai irrimediabilmente perduti in quanto tali, ma che si può tentare di cogliere e di inseguire attraverso le tracce presenti nei (silenziosi) documenti d'archivio. Vorrei inoltre cercare di mettere a fuoco alcuni nodi problematici che riguardano tanto la storia orale quanto la storia di epoche più lontane.

2. «Il fiore appassito e stinto dell'erbario», ovvero: è possibile essere un/a «early modern listening historian»?

La storia orale – è più che ovvio – non può che essere storia del tempo presente⁸. Tuttavia ci si può chiedere se e come si possa essere uno storico o una storica in grado di “ascoltare” voci e suoni di epoche precedenti all’invenzione del magnetofono, e dunque suoni che non possono essere giunti fino a noi in forma di suoni. Come e dove trovare le voci – nel senso più pieno e più ampio del termine, che includa tanto l’oralità quanto la vocalità e la sonorità: la parola parlata, il canto, il suono udito e udibile, il silenzio, l’eco, i corpi che emettono voce, il paesaggio sonoro – nelle fonti scritte? E quali caratteristiche conservano le tracce a nostra disposizione?

Sono domande che mettono di fronte ai limiti della ricerca scientifica, ponendo al contempo anche delle sfide. Una tra queste consiste nell’accostarsi alla documentazione scritta tentando – anche attraverso quella specifica, impegnativa e rigorosa forma di immaginazione che è l’immaginazione storica¹⁰ – di “ascoltarle”, superandone l’apparente silenzio¹¹. È quanto ha fatto Alain Corbin in uno studio ormai classico¹², dove il paesaggio sonoro è concepito al tempo stesso come ambiente fisico e come percezione che di quell’ambiente avevano le donne e gli uomini delle campagne francesi dell’Ottocento: «sia come un mondo, sia come una cultura in grado di attribuire un senso a quel mondo»¹³. Il suono delle campane scandiva i ritmi della vita contadina, fondava un sistema di comunicazione, stabiliva un legame fra vivi e morti, delimitava i confini stessi della comunità, orientava lo spazio, ed è così che quell’elemento acustico arrivava a definire un’identità, a «plasmare [...] una cultura sensibile della comunità», contribuendo ad approfondire il senso di radicamento degli esseri umani al territorio¹⁴.

Se si tenta di esplorare la presenza di suoni e di voci all’interno delle fonti d’archivio, un primo punto su cui interrogarsi riguarda le modalità di registrazione, il passaggio dall’acustica alla trascrizione, anche nei suoi aspetti più tecnici e concreti.

C’erano situazioni, ad esempio in ambito religioso, in cui chi ascoltava cercava quasi ossessivamente di carpire e “fermare” con ogni mezzo parole a cui si attribuiva un valore speciale o addirittura sovrannaturale: era così ad esempio nel caso delle voci di mistici e mistiche (o presunti tali), voci e parole che bisognava catturare. Per esigenze di controllo, certo, ma anche in quanto unica via per entrare in contatto con esperienze straordinarie e inaccessibili per la loro stessa natura: non solo eminentemente soggettive, ma interiori e indicibili. Generalmente le autorità religiose ricorrevano all’imposizione della scrittura (spesso nei confronti di persone, per lo più donne, non alfabetizzate e di conseguenza costrette per obbedienza a imparare a mettere su carta le parole, e i cui scritti contengono pertanto un notevole grado di oralità)¹⁵. Testimonianze di questo tipo erano, in ogni caso, filtrate e rielaborate già da chi scriveva, in quanto racconti retrospettivi (di visioni, estasi, rivelazioni, fenomeni somatici, eccetera), esperienze ricordate, tradotte in un linguaggio possibilmente comprensibile, soggette a forme più o meno marcate e più o meno consapevoli di autocensura.

Altre volte si escogitarono invece sistemi più ingegnosi, in grado di registrare “in presa diretta” – per così dire – l’esperienza mistica, l’estasi, lo stato di trance, nel momento stesso del loro manifestarsi. Un caso molto celebre è quello della carmelitana fiorentina Maria Maddalena de’ Pazzi, indagato – tra gli altri – da un grande studioso di letteratura e di mistica, Giovanni Pozzi¹⁶. Di suo pugno la visionaria fiorentina scrisse pochissimo: poco più di una ventina di lettere, ora pubblicate in chiusura del settimo e ultimo volume del *corpus* delle sue opere. Tutto il resto raccoglie scritti di altra natura:

Gli altri sono testi non scritti da lei, ma trascritti da consorelle; detti sì, ma non dettati da lei, poiché l’autrice si estraniò completamente dalla trascrizione delle parole da lei pronunciate. Si cominciò, come spesso capita in simili circostanze, coi dubbi di un confessore ansioso di accertarsi sull’origine dei fenomeni straordinari che investirono la novizia carmelitana intor-

no al 1584. Costui, Agostino Campi, rispettando la ripugnanza della veggente per la scrittura, ordinò ad alcune consorelle di raccogliere dalla sua bocca i fatti e dargliene relazione scritta. Ma era troppo difficile riprodurre in modo accettabile quanto avveniva nei ratti¹⁷, dato che la santa ben poco sapeva riferirne una volta uscite¹⁸.

A posteriori l'estatica era infatti consapevole di aver parlato (durante l'atto non sempre se ne rendeva conto), in qualche caso ricordava vagamente gli argomenti trattati, ma non era in grado di esprimerli a parole con gli interlocutori umani¹⁹. Per ovviare a tali difficoltà e per far sì che le parole di Maria Maddalena non andassero perdute, le consorelle inventarono un meccanismo piuttosto complicato, ma molto razionale e tutto sommato abbastanza efficace di ascolto/registrazione/trascrizione:

Le suore decisero allora di trascrivere in diretta le parole che era solita dire ad alta voce nelle estasi. Compresero però presto che una sola religiosa non avrebbe potuto riprenderle, sia per la durata che per la velocità del parlare. Perciò (ignare di stenografia) si organizzarono in modo che quattro dettatrici ripetessero via via a turno le frasi colte dalla sua bocca e quattro trascrittrici le fissassero in carta. Un'attenta numerazione e, indietro, una buona coordinazione delle staffette, permisero il montaggio dal quale avrebbe dovuto uscire nella sua integrità l'originale parlato. Infallibile in astratto, il congegno si rivelò più e più volte manchevole nel risultato. La santa parlava veloce o sottovoce, si spostava e le suore dovevano inseguirla con gli attrezzi; durava instancabile per decine di ore, e le suore venivano distratte dalle sue messe in scena spettacolari²⁰. Rimediarono in parte alle lacune o ai malintesi interrogandola dopo l'estasi; non sempre con successo²¹.

Pozzi, che ha analizzato il rapporto e la gamma dei passaggi intermedi tra oralità e scrittura nelle estasi di Maria Maddalena, fa notare come si trattasse sempre di:

Trascrizioni, dunque, di enunciati orali, ma in modi diversi. Si può immaginare una scala che colloca nel punto più alto di fedeltà la presa diretta del

parlato; nel più basso, la rielaborazione in dettato organico di parole riferite dalla santa medesima dopo i ratti; nel mezzo, chiarimenti delle parti prese in diretta, forniti pure dall'interessata dietro imposizione delle trascrittrici, fuori del ratto. Ci sono inoltre osservazioni di queste ultime sullo scenario, sui gesti, sui modi della dizione che fungono quasi da didascalia alla parola; solo queste ultime non si possono far risalire a Maddalena²².

Esistono insomma profonde differenze qualitative tra le varie forme di trasposizione dell'oralità e della vocalità di Maria Maddalena nelle lettere alfabetiche su carta all'interno delle scritture giunte fino a noi. Ma ci sono anche preziose indicazioni sugli aspetti più specificamente sonori di quelle parole dell'estasi, descrizioni delle diverse tipologie di vocalità che l'estatica era in grado di produrre nelle sue singolari performances in cui si rivolgeva a destinatari o a interlocutori invisibili. Sulla scena dell'estasi gli astanti erano in grado di vedere un'unica "attrice", ma grazie all'ascolto di frammenti di voci diverse potevano percepire sprazzi dell'alterità con cui Maria Maddalena entrava in relazione:

Le trascrizioni in diretta costituiscono la parte più originale dell'intero *corpus*. Quando le compagne chiamano la santa a ricordare, commentare, spiegare, sentiamo l'esposto sgonfiarsi e precipitare per il mancare dell'indispensabile soffio. Ma se comparato mentalmente a quello che dovette essere nella sua integrità originale, sentiamo che le morte sillabe inchiodate sulla pagina stanno al vortice della parola detta come il fiore appassito e stinto dell'erbario a quello succoso e colorito del campo. Le suore osservano come nelle parti dialogiche la veggente imitasse il timbro vocale degli interlocutori: voce grave e maestosa quando parlava in nome di Dio padre, dolce e piana quando parlava in nome di Cristo, anche la sua recita variava dal parlare sommerso allo strillo spasmodico. E che dire dei silenzi che intercalavano il suo parlare, diligentemente tratteggiati dalle trascrittrici, che noi tentiamo invano di riempire coi suoi balli, le sue corse, i suoi gesti, i suoi sguardi? Tutto si è scollato per sempre dal corpo primitivo. Non lente e macchinose trascrizioni voleva quell'empito torrenziale, bensì le meraviglie elettriche di oggi, il cinema sonoro, il magnetofono, la videocassetta²³.

A noi storiche e storici di epoche pre-magnetofono e pre-cinepresa non resta che «il fiore appassito e stinto dell'erbario» di un'oralità senza suono, o meglio “al di qua” del suono e in assenza del corpo vivo che l'ha prodotta.

È un limite senza dubbio enorme, soprattutto se considerato dalla posizione degli storici oralisti del presente. Eppure chi si occupa di tempi più remoti con quel limite deve necessariamente fare i conti, ed è stimolato a cercare altre vie, più faticose ma non per questo meno attraenti, nella consapevolezza che quei «fiori stinti» siano tanto più preziosi in quanto tracce reali di voci e di esistenze “vive” e uniche.

3. «Un vero e proprio archivio di storia orale»²⁴: i verbali inquisitoriali

Moltissime tracce di voci, «persone, idee, pratiche, che non hanno vinto la gara per entrare nel libro, deposito della memoria consapevole» si trovano negli archivi giudiziari: ad esempio in quelli inquisitoriali²⁵. Spesso sono tracce di esseri umani delle cui esistenze non sapremmo nulla (o quasi), se non fossero incappate nelle reti della repressione, ed è soprattutto per questo che le fonti inquisitoriali sono state e sono particolarmente preziose anche per la storia delle classi subalterne della prima età moderna. Come è stato notato da molti, questo tipo di documentazione è caratterizzata – per varie ragioni – da un altissimo tasso di oralità. Tra i primi a riflettere su questa specificità fu Carlo Ginzburg, che in un saggio ormai famoso del 1989, dal titolo *L'inquisitore come antropologo* – non a caso ispirato proprio da un convegno di storia orale e dalle discussioni di antropologi e oralisti sulle possibilità e le modalità di utilizzo delle fonti orali – notava:

Improvvisamente mi venne in mente che anche gli storici che studiano società molto più antiche (come per esempio l'Europa del tardo medioevo o della prima età moderna) su cui abbiamo quantità considerevoli o addirittura enormi di documenti scritti, si servono talvolta di testimonianze ora-

li: più precisamente, di *registrazioni scritte di testimonianze orali*. Gli atti processuali prodotti dai tribunali laici ed ecclesiastici potrebbero essere paragonati, infatti, a taccuini di antropologi in cui sia stato registrato un lavoro sul campo compiuto alcuni secoli fa²⁶.

Se sono ben evidenti – o meglio, ovvie, come lo stesso Ginzburg rileva – le differenze fra antropologi e giudici della fede, invece le somiglianze tra queste figure e fra alcune caratteristiche del loro modo di operare, sono decisamente meno scontate²⁷. È chiaro che chi studia le società del passato, a differenza degli antropologi e degli storici oralisti, non produce né co-produce le proprie fonti («da questo punto di vista le filze d'archivio non possono certo essere considerate un corrispettivo dei nastri magnetici»)²⁸, però è vero che immergersi in questo tipo di documentazione – tutt'altro che trasparente, e che pertanto richiede cautele e strumenti raffinati di analisi – apre una gamma molto ampia di possibilità di confronto con altre voci e altre culture²⁹.

In primo luogo occorre chiedersi come mai ci sia tanta oralità nei processi inquisitoriali e perché questa caratteristica renda gli atti dei processi così preziosi per chi li studia. Anche in questo caso mi pare importante cercare di capire in che modo le deposizioni venissero trascritte e quali motivazioni fossero alla base dei criteri adottati. A redigere i verbali erano i notai dell'Inquisizione, incaricati della stesura degli atti del tribunale e di dare loro validità pubblica³⁰. I manuali in uso nei tribunali del sant'Uffizio, come il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, prescrivevano a riguardo norme molto dettagliate, ribadite a più riprese, ad esempio («modo d'esaminare i rei nel Sant'Ufficio»):

Habbiasi considerazione di fare scrivere le risposte de' rei, o affermative o negative ch'elle si siano, con le loro proprie parole distesamente e non in questo modo: resp. affermative, o negative [...].

Avvertasi ancora di scriver gli accidenti, i gesti et i movimenti del reo mentre si esamina, come se divenisse pallido, se tremasse, se nel rispondere vacillasse, se dicesse delle parole rotte ed incompatte, se s'intoppasse nel rispondere et imbrogliasse le parole³¹.

E ancora, a proposito degli interrogatori sotto tortura:

Et procureranno i giudici, che il notaro scriva non solamente tutte le risposte del reo, ma anco tutti i ragionamenti e moti che farà, e tutte le parole ch'egli proferirà ne' tormenti, anzi tutti i sospiri, tutte le grida, tutti i lamenti e le lagrime che manderà³².

Chiunque abbia familiarità con le carte inquisitoriali (come la sottoscritta) ne ha fatto esperienza, spesso con un inevitabile coinvolgimento emotivo: oltre alle domande dei giudici le parole delle deposizioni dovevano essere trascritte fedelmente, nella lingua in cui erano rese e con l'aggiunta di ogni possibile osservazione relativa al tono della voce così come a gesti e sguardi, silenzi e sospiri. Bisognava registrare «con puntigliosa minuzia» anche le reazioni «quasi impercettibili, come un improvviso rossore» o un chinarsi del capo, che per i giudici potevano essere indizi preziosi: ed è già solo sulla base di questi elementi che si può comprendere – come fa notare Ginzburg – lo straordinario valore etnografico di queste carte, fonte preziosa per una storia antropologica d'Italia che in quanto tale è in gran parte ancora da scrivere³³. Sicuramente non sempre e non ovunque queste istruzioni furono applicate alla lettera e, del resto, non tutti i notai avevano lo stesso livello di professionalità: è pertanto chiaro che si debba mettere in conto un certo grado di approssimazione³⁴. Del resto bisogna anche tener presente che c'è una «questione di gradazione» che riguarda «la vicinanza relativa dei verbali alle parole e alla “mentalità” delle persone interrogate:

Le deposizioni dei testimoni non sono come quelle degli imputati, le deposizioni sotto minaccia di tortura si collocano a un grado diverso rispetto alle deposizioni spontanee, la disposizione d'animo e mentale di fronte al parroco del paese che raccoglie testimonianze da inviare ai superiori è presumibilmente diversa da quella che si ha davanti all'inquisitore³⁵.

Inoltre, come ha messo in evidenza Andrea Del Col, c'erano in sostanza due modi di stilare i verbali: o direttamente, durante

le sedute del tribunale, o redigendo poco dopo una bella copia sulla base di minute, o appunti, o altro materiale approntato durante gli interrogatori (materiali che solo in casi rarissimi si sono conservati). Ma pur mettendo in conto gli inevitabili filtri che il passaggio dall'oralità alla scrittura impone, e pur tenendo presente che in generale «la verbalizzazione [...] pare rispondere agli scopi del tribunale, che si proponeva di raccogliere prove per definire l'eresia dell'imputato e valutarne la gravità, piuttosto che riprodurre fedelmente quanto veniva detto dai giudici e dall'imputato», è innegabile il grado di precisione di queste trascrizioni e la ricchezza di informazioni che contengono sulle donne e sugli uomini che comparivano davanti ai giudici³⁶. In questo senso non è forse superfluo rilevare che, per molti versi, siamo distanti da casi contemporanei di trascrizioni processuali che recano segni ben più evidenti di manipolazione nel passaggio dall'oralità allo scritto³⁷.

Ci sono però anche ragioni meno “tecniche” alla base dell'alto tasso di oralità presente nelle fonti inquisitoriali: in molti casi le donne e gli uomini inquisiti erano persone profondamente immerse nell'oralità, e avevano ben poca dimestichezza con la cultura scritta. Per diverse vie e per eterogenesi dei fini, quella cultura orale è stata “salvata” da chi aveva il compito di estirparla, soprattutto a partire dalla fine del XVI secolo, ossia da quando il raggio d'azione dell'Inquisizione si estese fino a comprendere il vastissimo terreno delle cosiddette superstizioni, della magia, delle forme ritenute devianti di religiosità popolare³⁸. E così non solo interi trattati furono dedicati a temi fino a quel momento negletti dalla cultura ecclesiastica ufficiale (come formule di scongiuro, formule di divinazione, ricette di medicina popolare, invocazioni magiche e demoniache, eccetera), ma anche lunghi elenchi di benstemmie – ad esempio –, o testi di orazioni sospette la cui diffusione popolare era affidata a singolari forme di commistione fra oralità e scrittura, vennero pubblicati in appendice ai manuali per inquisitori, dato che agli inquisitori si richiedeva una conoscenza capillare di ciò che, altrettanto capillarmente, avevano il compito di cancellare³⁹. Un caso tra i tanti, indagato e ricostruito su diver-

si piani – che comprendono la circolazione orale e scritta, le pratiche di lettura, i vari modi di “esecuzione” e di uso del testo, le forme della censura –, è quello della celebre e molto diffusa orazione di santa Marta, studiato da Maria Pia Fantini⁴⁰. A partire da alcuni processi dell’Inquisizione modenese (a cavallo fra XVI e XVII secolo) Fantini ha analizzato la circolazione clandestina di questa orazione, utilizzata come sortilegio d’amore soprattutto negli ambienti della prostituzione, mettendo in luce come il testo scritto, di solito stampato su fogli volanti di carta di bassa qualità, avesse la funzione di «aide-memoire» per un apprendimento che rimaneva prevalentemente orale: nelle parole di una delle prostitute inquisite, tale Margherita Chiappona, «e l’oration che la diseva forte, secondo che la l’andava disendo l’andava imparando»⁴¹. Il testo scritto (a mano e a stampa) serviva come supporto o canovaccio per una performance che prevedeva l’uso di voci, corpi, gesti, oggetti, spazi, tempi ben precisi⁴². L’efficacia dipendeva dalla recita a voce alta, all’interno di un rituale molto articolato (e variabile), descritto nelle deposizioni di imputate e testimoni anche negli aspetti sonori e vocali, come mostrano le stesse formule che introducono di volta in volta il testo dell’orazione (nelle sue varianti): «e se diss così»⁴³.

È solo uno dei tanti esempi in cui gli storici, attraverso gli archivi della repressione, hanno accesso a frammenti di altre culture:

mentre leggevo i processi inquisitoriali ho avuto spesso 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, naturalmente⁴⁴.

Appostarsi «dietro le spalle dei giudici» non significa certo dimenticare la presenza di questi ultimi, né tantomeno rimuovere la natura, gli scopi, le modalità specifiche del loro *modus operandi* («spiare i loro passi»), con la pretesa di attingere “direttamente” al “contenuto etnografico” delle deposizioni⁴⁵. Quelle inquisitoriali sono fonti prodotte in contesti specifici – aule di tribunali, processi –,

con finalità (è persino banale rilevarlo) repressive. Nella loro struttura “dialogica” (in senso lato: di voci diverse che si confrontano, di domande e risposte, di incontro/scontro fra diversi retroterra culturali, mappe mentali, codici espressivi, e così via) presuppongono asimmetrie, disparità sul piano del potere reale e simbolico, rapporti di forza diseguali.

Gli attori sociali che si scontrano in questi testi non stanno evidentemente sullo stesso piano, perseguono obiettivi diversi e sono investiti da un diverso grado di rischio («a proprio rischio e pericolo»)⁴⁶. Per un imputato o un’imputata la posta in gioco poteva essere la vita stessa, o un periodo più o meno lungo di carcere, la confisca dei beni, punizioni di vario genere e più o meno infamanti (si pensi all’abiura, ad esempio, e all’obbligo di portare il cosiddetto “abitello”), conseguenze per i propri familiari o per altre persone; i testimoni potevano rischiare a loro volta di essere incriminati, “scivolando” nella posizione di complici o di coimputati. È pertanto facile comprendere quanto “pesanti” e quanto poco libere (pur nella vasta gamma di situazioni e di atteggiamenti che si trovano documentati in queste carte) fossero le parole pronunciate in tribunale, e quanto il racconto di sé fatto davanti agli inquisitori fosse una «transazione narrativa», per usare un’efficace espressione di Natalie Zemon Davis: un mettersi in gioco che deve essere di volta in volta analizzato all’intersezione fra la «agency» del soggetto parlante e le specificità della dinamica processuale⁴⁷. Solo tenendo conto di tutti questi elementi, e solo all’interno di un contesto giudiziario necessariamente “contaminante”, è possibile considerare quei racconti in prima persona anche come ego-documenti⁴⁸.

Sia per l’Inquisizione spagnola, sia per quella romana – sebbene con differenze di non poco conto –, alcuni storici e storiche hanno parlato di “autobiografie inquisitoriali” (*trazas de la vida*), sottolineando la grande varietà di questo tipo di racconti e mettendo in luce il loro stretto rapporto con l’abitudine cattolica alla confessione:

Le autobiografie inquisitoriali sono sorprendentemente eclettiche sia nella sostanza che nello stile. Certi prigionieri, avendo interiorizzato l’importan-

za della confessione, costruirono storie di vita intese proprio a suscitare il perdono e la pietà inquisitoriali. Altri videro nella narrazione un'opportunità per giustificare le proprie azioni, difendendo se stessi contro ciò che credevano sarebbero state le accuse inquisitoriali a loro carico. Altri ancora finsero, ed elaborarono racconti volti a scagionarsi dalla colpa e a imputare le loro presunte eresie all'influenza di altri: vicini, familiari, addirittura il diavolo stesso. Anche per questo il grado di verità delle autobiografie inquisitoriali non fu mai troppo alto⁴⁹.

Mi pare un altro possibile terreno di incontro con il lavoro degli storici oralisti, soprattutto per i problemi di analisi e di metodo che i racconti di sé e le storie di vita rese in prima persona chiamano in causa. Anche per chi si occupa di fonti inquisitoriali non è tanto il "grado di verità" a rendere interessanti i racconti personali, quanto la costruzione di sé che i soggetti mettono in campo, i racconti differenti in cui diversi soggetti riferiscono gli stessi fatti (episodi, ma anche voci, altri racconti, dicerie, eccetera), i «modi in cui le persone collocano se stesse nella storia», i modi in cui «mettono le loro personali esperienze in relazione con la loro idea delle leggi, delle istituzioni, dei sistemi di valori, della cultura della società in cui vivono»⁵⁰.

Pur all'interno di forme di negoziazione e di relazioni fra loro non comparabili – quella inquisitore/inquisito e quella storico oralista/intervistato – ci troviamo davanti in entrambi i casi a testi costruiti dialogicamente. Nel caso dei processi inquisitoriali non è sempre facile riuscire a cogliere le voci distinte: sebbene i manuali raccomandassero agli inquisitori di evitare le domande "suggestive" – in grado cioè di suggerire la risposta che i giudici si aspettavano –, nella realtà processuale il più delle volte le risposte sono ripetitive e finiscono per riecheggiare le domande degli inquisitori⁵¹. Eppure non è sempre così, lo dimostrano casi come quello dei benandanti friulani, al centro del pionieristico studio di Ginzburg che rimane una lezione insuperata di metodo storico⁵². Lo scarto fra le domande dei giudici (quello che gli inquisitori cercavano, ossia casi di stregoneria e descrizioni del sabba) e i racconti di quei "con-

tro-stregoni" che parlavano invece di battaglie notturne, combattute "in spirito" contro streghe e stregoni per la fertilità dei campi, permise allo storico di accedere a «uno strato culturale profondo», a un mondo sconosciuto di credenze e culti agrari, che era possibile cogliere solo sporgendosi oltre la spalla dell'inquisitore con sguardo "straniato", mente libera e orecchio così fino da percepire quello scarto e la sua straordinaria valenza euristica⁵³.

In un saggio recente su storia orale e microstoria Alessandro Casellato ha richiamato un'intervista ad Alessandro Portelli che, a proposito del suo libro su Terni, ricordava:

Carlo Ginzburg, quando esaminò la prima stesura del lavoro, mi fece notare come le mie spiegazioni e i miei commenti fossero riduttivi rispetto ai racconti. Nel materiale cioè c'era di più che non nei miei commenti. Credo che avesse ragione⁵⁴.

Mi pare di intravedere nel commento riferito da Portelli lo stesso atteggiamento di fondo del Ginzburg dei *Benandanti*: quello di chi, affacciandosi oltre la spalla dell'inquisitore, ha forse imparato a fare altrettanto anche con lo storico oralista (e con l'antropologo: in generale con il ricercatore che razionalizza, interpreta, scrive), ponendosi alla giusta distanza per cogliere le voci distinte dello storico/intervistato e degli intervistati, riuscendo così ad "ascoltare" anche quella parte di oralità che resiste alla trasformazione in qualcos'altro.

4. L'inquisitore Leandro Alberti (1478-1553): storico oralista *ante litteram*?

Gli inquisitori, proprio come gli storici oralisti, erano abituati a fare domande e ad ascoltare e registrare – o far registrare – le risposte. Questo, come ho già ricordato, era un aspetto centrale del loro mestiere di giudici della fede e di custodi dell'ortodossia e finiva per essere un tratto distintivo della loro *forma mentis*. Ci furono casi di

inquisitori che applicarono metodi simili e analoghe pratiche di lavoro anche ad altri ambiti della loro attività e anche fuori dal tribunale.

Il frate domenicano Leandro Alberti, vissuto a cavallo fra Quattro e Cinquecento, era un uomo con una solida formazione umanistica, di simpatie savonaroliane sul piano religioso, attivo come inquisitore per gran parte della sua vita, ma anche autore di opere storiche e geografiche⁵⁵. In diversi saggi dedicati all'angoscia collettiva che attanagliò l'Europa di fronte all'avanzata turca fra XV e XVI secolo, Giovanni Ricci si è soffermato sulla sua figura, approfondendo ulteriormente le analogie inquisitore/antropologo proposte da Ginzburg⁵⁶.

Leandro Alberti, che da inquisitore percorreva la penisola in lungo e in largo per ragioni professionali (e che a fine carriera fu nominato inquisitore di Bologna, carica che ricoprì dal 1550 al 1553, anno della sua morte), intorno al 1528 iniziò a scrivere un'opera storica e geografica monumentale dal titolo *Descrizione di tutta l'Italia* (quando l'Italia era molto di là da venire). Pubblicata per la prima volta nel 1550 e dedicata dall'autore a Enrico II di Francia e a Caterina de' Medici⁵⁷, la *Descrizione* di Alberti conobbe una notevole fortuna editoriale, se si pensa che nella seconda metà del secolo ebbe ben dodici edizioni fra Italia e Germania, finendo così per diventare «una sorta di filtro attraverso cui si costituì l'immagine dell'Italia nel Rinascimento»⁵⁸.

Antropologo *ante litteram*, come ogni inquisitore che si rispetti; antropologo per dovere, come ogni geografo che si rispetti, Leandro riusciva spesso a sottrarsi al dominio delle idee ricevute⁵⁹.

Ricci fa notare come tale atteggiamento emerga a più riprese e in diverse situazioni, ad esempio a proposito dell'idea di crociata, molto in voga ai suoi tempi, sotto forma di fantasia, ma talvolta anche di progetti più concreti, e sostenuta da più parti: Alberti non vi insisteva particolarmente nella sua opera, prospettando altre soluzioni «non necessariamente pacifiche, e però sempre fredde e raziona-

li» al conflitto in atto⁶⁰. Il tema del pericolo turco è centrale quando la *Descrizione* riguarda i fronti caldi, ossia i confini orientali: la Terra d'Otranto e il Friuli, «frontiere locali di uno scontro globale»⁶¹. In entrambi i casi si trattava di regioni che avevano subito l'esperienza dell'occupazione, il che voleva dire avanzata militare ottomana e pressione religiosa. Le domande che l'autore della *Descrizione di tutta l'Italia* si poneva riguardavano il rapporto fra questi due aspetti e il modo in cui «gli italiani» avevano vissuto sulla propria pelle l'occupazione.

Le risposte le cercava in tutti i modi possibili, il frate [...]. Interrogava i dotti e lavorava sul campo, molto più di quanto non avessero fatto i corografi umanisti della generazione precedente. Con intuito microstorico, cercava i testimoni di qualche incontro col Turco; in mancanza di superstiti, si rivolgeva ai figli, ai nipoti, dando inizio a vere e proprie inchieste di storia orale⁶².

Giovanni Ricci insiste su questa particolarità di approccio dell'Alberti storico e geografo, molto lontano dalla storiografia dei suoi tempi e da quella successiva, concentrata per lo più su «encomi localistici» e «grandi scenari strategici»: da «microstorico» e oralista *ante litteram* il domenicano sarebbe stato interessato piuttosto ai «concreti comportamenti umani in situazioni estreme»⁶³.

Il Friuli fra il 1472 e il 1499 era stato teatro di devastanti incursioni da parte di distaccamenti di cavalleria bosniaca di «razziatori», che si spinsero fino a Treviso e a Mestre lasciando migliaia di morti e prigionieri (a quanto pare diecimila dopo la razzia del 1499), villaggi incendiati, raccolti distrutti, bestiame decimato, boschi bruciati e dunque fame e paura nella popolazione. Quei fatti e quel terrore rimasero impressi nella memoria popolare e nelle tradizioni friulane, da allora e per i secoli a venire⁶⁴.

Anche in altre pagine della *Descrizione* la minaccia turca è il tema centrale: quelle dedicate alla Terra d'Otranto, dove però – a differenza che per il Friuli – Alberti utilizza poco le fonti scritte e si basa principalmente su testimonianze orali, frutto di incontri personali con feudatari e gentiluomini⁶⁵. La presa di Otranto era stata un'esperienza particolarmente traumatica: alla fine di luglio del

1480 il pascià di Valona, l'ammiraglio Gedük Ahmed, con un cospicuo e ben armato corpo militare era sbarcato a Otranto e dopo un assedio di due settimane aveva espugnato la città, che avrebbe occupato per quasi due anni⁶⁶. Aveva ridotto in schiavitù un numero non quantificabile di persone: «uccise tutti i maschi eccetto i fanciulli, li quali servò a suo servizio colle donne (come a me narò un gentil' uomo di detta città il qual fu un di quei fanciulli servati)»⁶⁷. Giunto a Otranto circa quarantacinque anni dopo quei fatti, Leandro Alberti incontrò quel «gentil' uomo», che divenne il suo testimone chiave⁶⁸. Si trattava di un testimone libero, non un testimone giudiziario – come quelli con cui l'inquisitore domenicano era abituato ad avere a che fare –, e di un testimone diretto, con tutte le complicazioni del caso: rischi di inattendibilità, ma anche straordinario valore di fonte autoptica, contenuti emotivi e affettivi imprescindibili, pericolo di quelle trappole «che il testimone, più o meno consapevolmente, ordisce»⁶⁹.

Gli episodi salienti del massacro compiuto a Otranto erano stati soprattutto due: la strage nella cattedrale, dove erano stati uccisi l'arcivescovo Stefano Pandinelli e molti fedeli, e subito dopo, il martirio di ottocento persone che avevano rifiutato di rinnegare il cristianesimo «come a me diceva quel gentil' uomo che vi era presente», scriveva Alberti⁷⁰. Gli occupanti, come di consueto in questi casi, erano poi passati a quello che Ricci definisce il «massacro culturale»: monasteri e chiese distrutti e trasformati in moschee, sfregi deturpanti alle immagini sacre «acciò non vi rimanesse alcun segno della fede di Christo»⁷¹. Come in ogni occupazione c'erano stati stupri, minacce, e fatti più difficili da incasellare e da raccontare. Le fonti narrano ad esempio di molte fanciulle (*puel-lae*) che nei due anni di occupazione turca avevano imparato la lingua del nemico e si erano convertite all'Islam: quando gli occupanti furono sconfitti e dovettero ritirarsi, pare che in molti casi avessero tentato di imbarcarle di nascosto sulle loro navi. Alcune di loro partirono effettivamente con i vinti, spesso portandosi dietro figli piccoli: come le guerre del passato e del presente mostrano, i rapporti che si instaurano in questi casi – con i nemici, con la cul-

tura e la religione dei nemici – sono ardui da definire: sicuramente bisogna mettere in conto violenze, rapporti forzati, «strategie di sopravvivenza, compromessi in tutte le varianti e gli impasti immaginabili», ma non è escluso che, in qualche caso e «in qualche forma», ci fossero anche relazioni d'amore «come capita quando un esercito nemico si insedia e poi si ritira»⁷². La prossimità con i turchi sarebbe stata considerata in ogni caso come «contaminante» per quelle giovani donne e, ancora di più, per i loro figli: forse andarsene via col nemico era l'unica possibilità per «sottrarsi a una inevitabile accusa di collaborazionismo»⁷³. Quello che era accaduto a Otranto faceva particolare impressione perché lì l'Islam «si era innestato sul suolo italiano; i cristiani erano diventati schiavi dei turchi sul suolo italiano» e così la ritirata dei turchi aveva costretto quelle donne a lasciare la loro terra⁷⁴.

Anche il testimone chiave di Leandro Alberti (che Ricci, con argomentazioni molto convincenti, identifica con il nobile Angelo Pavosio) era stato esposto alla «contaminazione», dal momento che era stato fatto schiavo da ragazzino – doveva avere circa 10 anni all'epoca dell'occupazione – e non si sa per quanto tempo fosse rimasto in cattività⁷⁵.

Nel suo duplice ruolo di inquisitore e di storico («dolce cosmografo e brusco inquisitore»), lo definì Paolo Giovio) il domenicano Alberti si trovò a incarnare un paradosso:

La vicenda che raccontiamo ci mostra appunto uno storico e geografo rinascimentale, il nostro frate Leandro, intento a fidarsi un po' troppo di un suo testimone. Ironia della sorte, egli era anche un giudice non da poco: era l'inquisitore di Bologna⁷⁶.

Il racconto del testimone presentava lacune, falle, contraddizioni:

Sappiamo che l'autopsia non è di per sé una garanzia di attendibilità, soprattutto in circostanze tumultuose e di forte coinvolgimento emotivo. Il passare del tempo, l'infinito parlare e riparlare di una vicenda, possono facilmente modificare la memoria di un «fanciullo»⁷⁷.

In ogni caso la problematicità di quella testimonianza non era legata solo ai meccanismi della memoria, alla sua labilità e selettività, a blocchi e rimozioni. L'ex schiavo fanciullo, da adulto aveva una posizione sociale e una reputazione da difendere, anche attraverso la costruzione di una "autobiografia spirituale" sulla cui credibilità gravavano non poche ipoteche. Da giovane schiavo (salvatosi in quanto schiavo), ad esempio, non era stato testimone oculare del martirio degli ottocento – come si legge in una fonte diversa dal testo di Alberti –: molti anni dopo, ormai anziano, avrebbe infatti dichiarato che nel momento cruciale si trovava «vicino al padiglione di quel turco che lo aveva fatto schiavo», e dunque non sul luogo della strage⁷⁸.

In merito a diverse esperienze che avrebbero potuto compromettere la sua reputazione intervenne l'autocensura: su chi tornava vivo dalle terre degli infedeli, o aveva avuto rapporti stretti con loro, gravavano molti sospetti (principalmente di cedimento religioso e/o sessuale). Il testimone di Alberti affermava di non aver mai rinnegato la fede cristiana (cosa invece molto frequente fra i "cattivi" che incrociavano la frontiera mediterranea, in entrambe le direzioni). Ricci, dando per scontato che ciò fosse vero – almeno ufficialmente –, si chiede se, in cambio della vita, gli "infedeli" non avessero preteso nulla da lui, ricordando che i fanciulli, come le donne schiave, fossero sessualmente molto vulnerabili in quei contesti di cattività e di relazioni strette con i padroni.

Era difficile insomma, se non impossibile, eliminare lo stigma impresso su chi avesse avuto un contatto ravvicinato col Turco. Quello che però tutti avevano presente, o quanto meno intuivano, e che le storie di vita rendevano palese, era una sorta di bipolarità delle relazioni fra cristiani e musulmani al di qua e al di là della frontiera mediterranea: da un lato c'era la contrapposizione militare e religiosa; dall'altro «la capacità individuale di intessere accordi empirici, quotidiani e non ideologizzati»⁷⁹. Nel valutare la "libertà" e la "sincerità" dei racconti dei prigionieri liberati, ma anche il rigore degli interpreti di quei racconti, è necessario tener conto anche di questo clima e delle sue implicite ambiguità.

Il gentiluomo cui Alberti prestò tanta fiducia, perché era un testimone oculare ma anche testimone di fede, produsse un racconto la cui materia «restava comunque scivolosa», e che pertanto imponeva cautela. Sta di fatto che «quel Giano bifronte che era Leandro Alberti, geografo-storico e inquisitore» non ne fece mai il nome.

Buone pratiche di storia orale? Non vorrei esagerare, calcando un po' troppo un evidente anacronismo. Forse però non è da escludere che questo oralista *ante litteram*, dal momento che era anche un giudice e dunque un uomo di legge, si ponesse più di qualche problema a riguardo. Lo stesso Giovanni Ricci, a proposito di quell'omissione si chiede se non possa trattarsi di «un residuo automatico di procedura inquisitoriale, nei confronti di un uomo che, in altre circostanze, avrebbe potuto essere accusato di collaborazionismo»⁸⁰.

5. Sconfinamenti e aperture

Le cautele e le probabili preoccupazioni di fra Leandro Alberti sulla reputazione del suo testimone mi riportano al punto di partenza di queste riflessioni: il tavolo di lavoro sulle buone pratiche di storia orale. Tenterò di tirare le fila dal mio punto di vista non tanto per proporre delle considerazioni conclusive, quanto per lanciare la palla alle studiose e agli studiosi di storia orale, nella speranza che il dialogo continui. Frequentarli mi ha indotta a porre maggiore attenzione agli aspetti sonori e acustici della storia del passato e a riflettere sulle tracce di voci e di suoni disseminate anche nelle fonti scritte. Mi ha suggerito domande più precise sulle modalità di produzione di quei documenti, tanto negli aspetti "tecnici" (le pratiche di registrazione e di traduzione dell'oralità in scrittura) quanto a proposito degli aspetti performativi che la parola "detta" poteva assumere o, ancora, delle interazioni e delle interazioni fra voci diverse e delle transazioni narrative inscritte in alcune tipologie di fonti (ad esempio in quelle giudiziarie, ma anche

in diverse forme di narrazioni personali, o persino in opere storiografiche che utilizzano testimonianze orali come nel caso di Alberti). A questo proposito credo che – fatte salve le profonde differenze e le specificità dei contesti di studio – il lavoro degli storici oralisti possa rappresentare un eccezionale laboratorio di sperimentazione per chi si occupa di epoche più lontane nel tempo: permette, ad esempio, di osservare da vicino e soprattutto dal vivo i rapporti fra chi parla e chi ascolta, obbliga a misurarsi con le possibili tensioni o incomprensioni, con le strategie per superarle, con le lacune e le trappole della memoria e con racconti che non si ripetono uguali a sé stessi ma si adeguano al mutare delle relazioni, oltre che a tempi e condizioni diverse. In questo senso mi pare che la chiave di lettura proposta da Giovanni Ricci nelle sue ricerche su Leandro Alberti dimostri come l'osservazione della pratica contemporanea del lavoro sul campo e dei metodi della storia orale abbiano permesso di comprendere più in profondità i caratteri specifici e i tratti originali del lavoro di Alberti storiografo. Credo che dal confronto (e dal dialogo) fra epoche e contesti differenti e fra diversi ambiti di studio possano nascere domande nuove, modi nuovi di interrogare le fonti storiche, spunti per riflettere sul proprio posizionamento rispetto agli oggetti di ricerca e strumenti utili per affinare i metodi di analisi. «La storia forse non è condannata a studiare soltanto giardini ben chiusi da muri. Altrimenti, non verrebbe essa meno a uno dei suoi compiti presenti, di rispondere anche agli angosciosi problemi dell'ora?»⁸¹.

Note

* Viene qui riproposto senza variazioni l'articolo pubblicato in «Archivio Trentino», 1, 2016, pp. 160-188, versione ampliata dell'intervento da me presentato al Convegno dell'Associazione Italiana di Storia Orale (AISO), «Buone pratiche di Storia Orale. Questioni etiche, deontologiche, giuridiche», svoltosi a Trento dal 13 al 14 novembre 2015. Dato il carattere «eccentrico» di un contributo di storia della prima età moderna in un contesto di storia orale e, per lo più, di storia del tempo presente, mi pareva che esso potesse avere un senso solo nella cornice di quel convegno e in relazione – in dialogo, nelle mie intenzioni – con i lavori lì presentati. Per questa ragione ho deciso di non modificarlo: un aggiornamento e una riscrittura del saggio avrebbero prodotto qualcosa di radicalmente diverso. Ritengo tuttavia utile segnalare ai lettori e alle lettrici di questo volume che, in ambito modernistico, la riflessione e il dibattito su questi aspetti sono stati molto vivaci nel corso degli ultimi anni. Tra i molti studi recenti mi limito a rimandare al numero 34/3 della rivista «The Italianist», dedicato alla cultura orale nell'Italia della prima età moderna (con saggi di B. Richardson sui versi cantati in strada; di G. Caravale, di S. Dall'Aglio e di E. Michelson sulle specificità della comunicazione orale nella predicazione e i rapporti con la scrittura; di R. Salzberg e di C. Sbordoni sugli «street performers»; di H. Sanson sulle voci femminili e le varietà linguistiche; di O. Niccoli sulla preghiera tra sguardo, voce e interiorità; di N. O' Regan su musica, canto e memoria).

¹ Mi riferisco al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Venezia Ca' Foscari, al progetto Marie Curie di Valentina Bonifacio dal titolo ARCHFACT - «Building an Archive of Conflicting Memories: A History of Carlos Casado's Tannin Factory in Paraguay (1889-2001)», finanziato per gli anni 2014-2016 (tutor: Alessandro Casellato). Il comitato etico esiste dal maggio del 2014 ed è composto da Saverio Bellomo (delegato alla ricerca e docente di filologia italiana), da Riccardo Ridì (docente di biblioteconomia, bibliografia e filosofia dell'informazione e del documento), e dalla sottoscritta.

² Su questi temi esiste una bibliografia ormai sterminata della quale non mi è qui possibile dare conto neppure sommariamente. Si confrontino fra gli altri: Burke 1980; Burke 1987 (in particolare la parte terza: *Modi della comunicazione*); Briggs, Burke 2002; Chartier 1988; McKenzie 2002, pp. 43-91. Preziose le riflessioni di Certeau 2005a, pp. 29-66. Sull'Italia si vedano fra gli altri: Barbierato 2006; Dall'Aglio 2015; Degl'Innocenti, Richardson, Sbordoni 2016; De Vivo 2012. Segnalo inoltre il progetto ERC (2011-2015) «Italian Voices: Oral Culture, Manuscript and Print in Early Modern Italy (1450-1700)», guidato da Brian Richardson dell'università di Leeds: <<http://arts.leeds.ac.uk/italianvoices/>> (ultima consultazione 26 ottobre 2016).

³ Scribner 1984, pp. 237-256; Scribner 2008.

⁴ McLuhan 1967. Confronta anche il fondamentale Ong 1986.

⁵ Scribner 2008, pp. 35-36.

⁶ Scribner fa riferimento a Engelsing 1973, pp. 22-23, e rileva come solo gradualmente, nel corso del Cinquecento, si verificò – anche e soprattutto come effetto della diffusione della Riforma religiosa – un incremento della capacità di lettura in senso stretto.

⁷ Molti sono gli esempi che si potrebbero fare a questo proposito. Uno fra tutti è quello degli usi magici della parola scritta nella cultura popolare, in Burke 1987, pp. 154-156.

⁸ Per una visione inclusiva e di lungo periodo della storia orale confronta Thompson 1978.

⁹ Per una fine riflessione su oralità, vocalità, sonorità, attraverso diverse discipline e diverse epoche storiche, rimando a Crippa 2015, pp. 11-20.

¹⁰ L'immaginazione storica è una categoria discussa, utilizzata e variamente praticata tanto nella storiografia quanto in altre forme di narrazione. Utili riflessioni in: Brown 1988; Davis 2004.

¹¹ Per un'utile messa a punto sullo stato dell'arte, ma anche per le interessanti indicazioni su possibili piste di ricerca non ancora battute confronta Walraven 2013.

¹² Corbin 1994.

¹³ Corbin 1994. Le parole sono di Thompson 2004, p. 1, citata in Walraven 2013 (la traduzione è dell'autore).

¹⁴ Corbin 1994, p. 164 («La cloche façonne l'habitus ou, si l'on préfère, la culture sensible des communautés. Elle ancre le localisme, elle approfondit le désir d'enracinement [...]»); dello stesso autore ora confronta anche Corbin 2016.

¹⁵ Su queste tipologie testuali esistono ormai moltissimi studi (di carattere storico, ma anche di linguistica, storia della scrittura, storia della lingua, teoria e storia della letteratura). Nell'ambito della storia della lingua e della linguistica: D'Achille 1994; Mattesini, Vignuzzi 2000. Sul forte tasso di oralità presente in queste scritture sono preziose le riflessioni di Petrucci 1979. Sulla pratica cattolica della scrittura "per obbedienza" confronta fra gli altri: Bilinkoff 2005; Malena 2012; Schutte 2005; Weber 2005. Alcuni esempi italiani sono trattati in: Bottoni 2009; Malena 2007.

¹⁶ Pozzi 1984; confronta anche Pozzi, Leonardi 1988.

¹⁷ Nel linguaggio della mistica l'espressione "ratto" indica il "rapimento" mistico: uno stato di assenza in cui il soggetto sperimenta una condizione di unione con il divino.

¹⁸ Pozzi 1984, pp. 22-23.

¹⁹ Sono molte le analogie con la possessione diabolica, a proposito della quale Michel De Certeau (in riferimento al celebre caso di possessione collettiva delle orsoline di Loudun) rileva: «Jeanne des Anges [la priora n.d.a.] può parlare da posseduta ma non può scrivere come posseduta. La possessione non è che una voce. Appena Jeanne passa alla scrittura, dice quello che faceva, pensa al passato, descrive un oggetto lontano da lei, sul quale, dopo, può del resto fare il discorso del sapere. Scrive da un luogo diverso da quello da dove parlava come posseduta», Certeau 2005b, p. 78.

²⁰ Una delle caratteristiche delle estasi di Maria Maddalena de' Pazzi era, infatti, la teatralità dei gesti e dei dialoghi: «[Maria Maddalena] riprende istante per istante con occhio si direbbe oggi cinematografico l'oggetto che le si propone. Le emozioni s'imprimono nelle parole, i sentimenti vi traspaiono, mai però sono vagliati e nemmeno accennati: sono interiezioni, e, al di là della lingua, urla, grida, sospiri, pianti; mai si sviluppano in un enunciato. Gioie e pene, sensazioni e pensieri, pur visitando la con tanta violenza, sgorgano e sprofondano con la parola pronunciata quando questa appena nata muore [...]. È una parola che si accompagna a una gestualità accentuata [...]. Atteggiava il volto, gli occhi, il corpo secondo il contenuto delle visioni e rivelazioni; talora immobile, altre volte spasmodicamente agitata in corse frenetiche come in graziosi balli o in lunghi ritmi gestuali. Traduceva in sceneggiature anche le percezioni intellettive, come nell'estasi del 16 giugno 1587, dove contemplando i vari tipi di pene del purgatorio, le mima trascorrendo qua e là l'orto del monastero. Pare allora che realizzi un linguaggio teatrale all'improvviso in uno spazio senza platea, su una scena dove lei, sola attrice, si autorappresenta come spettatrice di fatti a lei sola presenti. Che è, per rapporto a quella del teatro ordinario, una situazione totalmente anomala», Pozzi, Leonardi 1988, pp. 420-421.

²¹ Pozzi 1984, p. 23.

²² Pozzi 1984, p. 24. Confronta anche Pozzi, Leonardi 1988, p. 419: «L'iniziativa delle consorelle nacque per una magnifica intuizione di fronte all'impotenza di assolvere il compito loro imposto dal direttore spirituale di raccogliere a estasi terminata le cose allora viste e sentite. Non ricordava, non sapeva ricostruire». La fedeltà al parlato della visionaria era «garantita oltre che dallo zelo davanti a un'obbedienza così grave, dagli esercizi mnemonici cui erano abituate quelle suore: un documento dell'archivio del monastero riferisce come avessero l'abitudine di ritrascrivere intere prediche una volta ascoltate». Si tratta di una pratica diffusa in età moderna, nei monasteri femminili e non solo. Si veda Muzzarelli 2005.

²³ Pozzi 1984, pp. 23-24. Termini, questi ultimi, la cui obsolescenza oggi fa sorridere. Mi pare interessante riportare qui anche il seguito della citazione: «E, per l'esegesi, strumenti non ancora appre-

stati dalla pratica, che congiungessero alle forme fisse della grammatica e retorica le variabili del tono, del ritmo, delle accelerazioni e delle pause. È un sogno. L'organismo smembrato, mummificato e forse mutilato che ci tramandano queste mute carte non si presta più a questo genere di auscultazione. Resta tuttavia leggibile di quest'oralità ciò che la costituisce al di qua del suono, come di una musica scritta di cui, perso il timbro e il ritmo, ci restino le frasi e gli accordi. I suoi tratti non sono quelli di un discorso orale organico (come il quaresimale di san Bernardino registrato nel Campo di Siena), ma di un eloquio all'improvviso; di un eloquio, va aggiunto, pronunciato in uno stato di rapimento, del quale occorre tener presenti le circostanze particolarissime», Pozzi 1984, p. 25.

²⁴ Prospero 2003, p. 390: «la pratica seguita in quel tribunale di documentare rigorosamente in forma scritta ogni risultanza processuale ha fatto sì che nei verbali inquisitoriali si trovi un vero e proprio archivio di storia orale, capace di spalancare davanti ai nostri occhi scenari di una remota ma vivacissima quotidianità, altrimenti irraggiungibili» (si veda l'intero capitolo, *Bilanci e nuove indagini*, pp. 385-411). Sui temi dell'oralità e della scrittura in rapporto al potere, alla memoria e all'oblio confronta anche Brunello 2002.

²⁵ Prospero 2003, p. 312 (si veda l'intero capitolo, *L'arsenale degli inquisitori*, pp. 311-324).

²⁶ Ginzburg 2006a, p. 270. L'autore ricorda come l'analogia suggerita dal titolo gli fosse venuta in mente durante un convegno di storia orale tenutosi a Bologna alla fine degli anni settanta, ascoltando antropologi e oralisti (fra i quali Jack Goody e Jan Vansina) discutere sui diversi modi di utilizzare le testimonianze orali. Per un tentativo di discussione critica della proposta di Ginzburg (non privo di qualche fraintendimento, a mio parere) confronta Del Col 2000.

²⁷ Interessante è anche il dibattito sul rovesciamento dell'analogia inquisitore-antropologo. Confronta le osservazioni di Rosaldo 1997, a partire da una riflessione incrociata su due classici: *Montaigne* di Le Roy Ladurie e *I Nuer* di Evans-Pritchard. Rosaldo accosta la figura dell'etnologo a quella dell'inquisitore sottolineando come entrambi possano essere considerati attori di un processo comunicativo di passaggio dall'oralità alla scrittura fondato su un rapporto di dominio e su un potere diseguale. Confronta anche Gri 2000.

²⁸ Ginzburg 2006a, p. 273.

²⁹ Prospero 2003, pp. 32-33: «Non c'è dubbio, comunque, che le ricchezze degli archivi dell'Inquisizione sono di gran lunga superiori a quelle di tutte le altre strutture di controllo e di repressione delle forme di devianza. Né i parroci né i vescovi dell'età tridentina e post-tridentina mostrarono nei confronti dei comportamenti e delle credenze della popolazione una capacità di attenzione e di descrizione paragonabile a quella degli inquisitori. Nemmeno le relazioni dei missionari, che pure raccontano di contatti e aggressioni culturali di vario genere, rasentano le ricchezze di un processo inquisitoriale» (si veda l'intero capitolo, *Per la storia dell'inquisizione romana*, pp. 29-68).

³⁰ Malgrado gli studi di storia inquisitoriale siano ormai molto corposi, la figura del notaio risulta ancora poco indagata. Nel XVI secolo a svolgere questo compito erano generalmente gli stessi notai laici che prestavano servizio presso la curia vescovile; nel corso del XVII e del XVIII secolo pare che tale ruolo fosse svolto invece da un confratello (francescano o domenicano a seconda della sede) nominato dall'inquisitore. Del Col 2010.

³¹ Masini 1665, pp. 57-58.

³² Masini 1665, p. 157.

³³ Burke 1980, pp. 65-88; Ginzburg 2006a, p. 276; Prospero 2003, p. 33.

³⁴ Del Col 2000, pp. 67-68.

³⁵ Gri 2000, p. 75. Confronta anche Giusti 1999.

³⁶ Del Col 2010. In un suo saggio Del Col ha indagato questo scarto mettendo a confronto le minute (eccezionalmente rimaste negli archivi) e i verbali definitivi di un processo bellunese del 1557: Del Col 2002. La comparazione fra le due fonti ha permesso di comprendere meglio le tecniche

usate nella compilazione dei verbali; l'autore giunge in ogni caso alla conclusione che la corrispondenza generale fra le due fonti sia abbastanza buona e che le minute servissero sostanzialmente come testo provvisorio e preparatorio del verbale (che aveva una forma più compiuta e uniforme). Il testo delle risposte – che è quanto a noi interessa – non risultava alterato o manipolato.

³⁷ Mi riferisco in particolare alla fine analisi condotta da Portelli sulle carte (e sulle modalità di trascrizione) del processo del 7 aprile: Portelli 2007a.

³⁸ Prospero 1996, p. 395: «Nella seconda metà del secolo, i manuali inquisitoriali assunsero sempre di più il carattere di descrizione di pratiche concrete e cominciarono a offrire repertori di “superstizioni” redatti con grande precisione e aderenza alla realtà».

³⁹ Prospero 2003, p. 319. L'autore cita a tale proposito anche Levi 1950, p. 150, dove Carlo Levi riporta il testo di un'orazione ben nota agli inquisitori del XVII secolo (l'orazione alla stella), notando che «i versi espressivi si alternavano a quelli assurdamente stregoneschi».

⁴⁰ Fantini 1996.

⁴¹ Fantini 1996, p. 53.

⁴² A titolo di esempio si legga quanto riferisce a riguardo una delle donne interrogate, che spiega che per dire l'orazione di santa Marta occorreva «una libra de olio compra a nom del moroso e non so se la disess'anco a nome del gran diavolo e del nemigo e può che bisogna andar a rubbare un poco della corda del campanin che se sona quando cred che vien fuori le messe e che bisognava taiare in tre volte in nom del gran diavolo e de quella creatura che se ne faseva l'oration e che ni era la mior comodità questa corda che nella chiesa de S. Hieronimo e può che bisognava con quella corda far el stupin a una lum' e appizzarla e metterla in una cassa o credenza serrada che la non se vedess e che non se smorzasse perché mentre che la stava così accesa colù haveva passion per chi se la fasea e ghe convegneva venir e può andava ditt' l'oration de santa Marta», Fantini 1996, p. 53.

⁴³ Fantini 1996, p. 64.

⁴⁴ Fantini 1996, p. 64.

⁴⁵ Tra gli esempi negativi di pratica storiografica troppo disinvolta nel rapporto con le fonti inquisitoriali, che finisce per distorcere, producendo effetti di vero e proprio “ventriloquismo storiografico”, è spesso citato il caso di Le Roy Ladurie, (*Le Roy Ladurie* 1991). Confronta soprattutto l'analisi di Rosaldo 1997: *Le Roy Ladurie* tenderebbe a utilizzare le fonti inquisitoriali come materiale etnografico *tout court*, separando «i dati dal modo in cui sono stati raccolti», rimuovendo «il contesto di dominio (il verbale dell'inquisizione)» ossia la pratica repressiva che ha prodotto gli interrogatori, Rosaldo 1997, p. 113.

⁴⁶ Sulle asimmetrie fra antropologi e loro informatori, le disuguaglianze nei rapporti che hanno prodotto il sapere etnografico, e le retoriche che le negano o le occultano, confronta il già citato Rosaldo 1997 nei suoi commenti a *INuer* di Evans Pritchard, a proposito della «separazione del contesto di dominio coloniale dalla produzione del sapere etnografico», Rosaldo 1997, p. 129.

⁴⁷ Davis 1992, p. 11.

⁴⁸ Faccio riferimento alla categoria di ego-documenti in un'accezione ampia e inclusiva. Per una discussione generale sugli ego-documenti in una prospettiva transnazionale e interdisciplinare confronta Amelang 2005 (interessante anche per le riflessioni sulla possibilità di considerare le deposizioni in tribunale come forme di ego-documenti). Sugli ego-documenti esiste ormai una bibliografia molto ampia, che riguarda diverse epoche storiche e diversi contesti geografici e che è in buona parte frutto di progetti di ricerca collettivi e interdisciplinari portati avanti nel corso degli ultimi due decenni: non mi è qui possibile darne conto. Mi limito a segnalare, per le loro implicazioni metodologiche: Fulbrook, Rublack 2010; Greyerz 2010; Medick, Schaser, Ulbrich 2012; Mouysset, Bardet, Ruggiu 2010.

⁴⁹ Kagan 2010, p. 123. L'autore si riferisce al contesto spagnolo (che in molti casi utilizzava procedure diverse, ad esempio nelle trascrizioni) e continua: «Non erano quasi mai di pugno dell'imputato ma trascrizioni di racconti fatte da scrivani. E dunque le “vite” incluse negli [incartamenti] processuali non furono repliche esatte delle “vite” originariamente fornite, oralmente, agli inquisitori. Nel processo di trascrizione molto si perse: enfasi, tono, gesti, o persino lo stesso linguaggio, poiché gli scrivani, operando sotto la direzione inquisitoriale, rimodellavano sicuramente le narrazioni in modi che le rendessero facilmente intelligibili e coerenti. Tuttavia, proprio come le autobiografie “volontarie”, la forma di queste narrazioni, insieme agli eventi che esse mettono in rilievo, dicono comunque molto sull'uomo o sulla donna che le avevano originariamente composte». Questo tipo di racconti “autobiografici” (consegnati talvolta in forma scritta dai loro stessi protagonisti, ma più spesso resi oralmente) si trovano spesso anche negli archivi dell'Inquisizione romana. Un caso celebre è quello della mistica veneziana Cecilia Ferrazzi (1609-1684), sulla quale si confronti Schutte 1990.

⁵⁰ Grele 2007, p. XIV.

⁵¹ Ginzburg 2006a, p. 275.

⁵² Ginzburg 1966.

⁵³ Ginzburg 2006a, p. 275. In tutt'altro contesto chi scrive ha fatto esperienza di un caso in cui, ancora una volta, lo scarto fra paradigmi inquisitoriali e deposizioni di uomini e donne inquisiti (ma anche testimonianze, carteggi, documenti di varia natura sequestrati dagli inquisitori nel corso delle indagini e confluiti negli archivi inquisitoriali) ha permesso di cogliere una realtà molto diversa da quella che i giudici tentavano di ingabbiare in codici, categorie interpretative, capi di imputazione costruiti da loro stessi all'interno di un'ampia azione repressiva. Mi riferisco ai processi per “quietismo” che impegnarono il centro e le sedi periferiche dell'Inquisizione romana a partire dagli anni ottanta del Seicento e ai molti casi di gruppi di donne e uomini rubricati sotto tale reato, che col “quietismo teologico” non avevano nulla a che fare. Malena 2003.

⁵⁴ Casellato 2014, p. 270. Le parole di Portelli sono tratte da Bermanni, Lanzardo, Portelli 1987, p. 24.

⁵⁵ Donattini 2007; Donattini 2010. Confronta anche Redigonda 1960.

⁵⁶ Ricci 2007; Ricci 2008 (in particolare il capitolo 1, *I reduci di Otranto, le memorie del Friuli*).

⁵⁷ Ricci 2007, p. 529. Dell'opera di Alberti, nell'edizione veneziana del 1568, esiste una ristampa anastatica (da me consultata), Alberti 2003.

⁵⁸ Ricci 2008, p. 10. Confronta anche Petrella 2004.

⁵⁹ Ricci 2008, p. 11.

⁶⁰ Ricci 2008, p. 11.

⁶¹ Ricci 2008, p. 10.

⁶² Ricci 2008, pp. 10-11.

⁶³ Ricci 2008, pp. 10-11.

⁶⁴ Ricci 2008, pp. 30-31. Per la trattazione relativa al Friuli, Alberti si basava principalmente su fonti scritte: sulle opere di Marco Antonio Sabellico (Sabellico 1504) e di Giovanni Candido (Candido 1521).

⁶⁵ Ricci 2008, p. 34 e seguenti. Il primo di questi incontri, nel 1525, è quello con Giambattista de' Monti signore di Corigliano, borgo la cui rocca aveva resistito all'attacco turco del 1480 ed era stata poi ricostruita e fortificata ai primi del Cinquecento.

⁶⁶ Sulla presa di Otranto confronta ora Bianchi 2016. Quei fatti ispirarono anche il romanzo di Maria Corti: Corti 1962.

⁶⁷ Alberti 2003, p. 235.

⁶⁸ Alberti 2003, p. 235: «Narrava detto gentil'uomo tutto l'ordine della cosa così».

⁶⁹ Ricci 2008, p. 36: «Prezioso e ingannevole insieme, il testimone sollecita il laboratorio di chi voglia indagare il passato. Un intero filone di studi, la storia orale, si è sviluppato per disciplinare l'ingombrante collaboratore e gestirlo con qualche metodo».

⁷⁰ Alberti 2003, p. 235; Ricci 2008, p. 43.

⁷¹ Alberti 2003, p. 235; Ricci 2008, p. 43

⁷² Ricci 2008, p. 44.

⁷³ Ricci 2008, p. 44.

⁷⁴ Ricci 2008, p. 45.

⁷⁵ L'ipotesi di identificazione proposta da Ricci è basata su un'inchiesta ordinata dal vescovo di Otranto nel 1539 allo scopo di regolamentare il culto popolare degli ottocento martiri. Erano passati sessant'anni dalla presa di Otranto e come rileva Ricci: «Qualunque sia il regime demografico vigente, proprio intorno ai sessant'anni si colloca un crinale decisivo. È il crinale che separa la memoria individuale – insostituibile benché sovraccarica di emozioni – dalla nascita di una memoria storica – capace di sguardi più alti e ragionati. In quel momento irripetibile, a Otranto si dovette pensare che non c'era più tempo da perdere per raccogliere le voci dirette: un po' come è accaduto, ad analogia di distanza di tempo, per le vittime della Shoah, prima che fosse troppo tardi, prima che negazioni, revisioni o riduzioni avessero la meglio», Ricci 2008, p. 46. Vennero ascoltati dieci testimoni, tutti maschi (sebbene ci fossero anche donne sopravvissute) e i verbali furono inviati a papa Paolo III. L'unico "nobile" della lista è appunto il settuagenario Angelo Pavosio, il cui profilo socio-anagrafico sembra coincidere perfettamente con quello del testimone di Alberti. La pagina della *Descrizione* di Alberti, assieme ai materiali dell'inchiesta, confluisce nel *dossier* per il processo di beatificazione degli ottocento martiri, che si concluse solo nel 1771.

⁷⁶ La citazione di Giovio è tratta da una lettera al cardinale Alessandro Farnese datata Bologna, 4 aprile 1543 (Ferrero 1956, p. I, 312) ed è riportata in Ricci 2007, p. 528; confronta anche Ricci 2008, p. 37.

⁷⁷ Ricci 2008, p. 51.

⁷⁸ Ricci 2008, p. 51. Ricci trae la citazione da Capano 1670, p. 58.

⁷⁹ Ricci 2008, p. 52. Per una riflessione sull'attraversamento della frontiera mediterranea, sulle capacità e le possibilità di adattamento degli individui e sulle loro strategie di costruzione di sé confronta Davis 2008.

⁸⁰ Ricci 2008, p. 53.

⁸¹ Braudel 1982, p. XXVII.

Le interviste degli altri: lavorare sull'archivio sonoro di Duccio Bigazzi

Sara Zanisi

«Devo qui fare un inciso per ricordare i personaggi straordinari da cui ho imparato moltissimo; quando li ho intervistati, ormai dieci anni fa, mi hanno spiegato moltissime cose che non avrei mai trovato nelle carte, alle quali, come sapete, sono molto legato. Comunque il rapporto con le persone è tutt'altra cosa per capire il senso degli avvenimenti»¹.

In occasione del convegno promosso dall'Associazione Italiana di Storia Orale (AISO) a Trento nel 2015² ho parlato della mia ricerca sull'archivio sonoro di Duccio Bigazzi e delle criticità legate alla pubblicazione, alla fruizione e al riuso delle interviste altrui. Più che presentare un caso esemplare ho proposto una riflessione su questioni aperte, in continua e complessa evoluzione, intorno alla mia pratica di ricerca: qui dunque riprendo e sviluppo interrogativi e spunti a partire dalle piste su cui mi sono mossa e i tentativi di risposta che ho individuato, con l'auspicio che attraverso la comunità di ricercatrici e ricercatori che AISO ha aggregato altre domande si aggiungano, nuove suggestioni si condividano sul nostro modo di fare storia orale³.

L'"Associazione Duccio Bigazzi per la ricerca sulla storia d'impresa e del mondo del lavoro" ha deciso di pubblicare le audio-interviste che Bigazzi fece all'Alfa Romeo di Milano tra il 1980 e il 1986 e me ne ha affidato la curatela, avendo io coordinato nel 2008 il progetto di digitalizzazione di questo fondo sonoro⁴. Al centro del mio intervento dunque sono gli interrogativi su come "usare" le interviste, in particolare le interviste prodotte da altri ricercatori in passato: dubbi e quesiti che credo siano legati alla dimensione della riflessività propria della storia orale, ma anche alle implicazioni me-