

FABIO DEI

IL SACRO DOMESTICO. RELIGIONE INVISIBILE
E CULTURA MATERIALE

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2014/3 ~ a. 80

numero monografico - "Culture domestiche. Saggi interdisciplinari"
a cura di Valentina Lusini e Pietro Meloni



Leo S. Olschki Editore
Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

REDAZIONE

Pietro Clemente (direttore), Fabio Dei (vicedirettore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta,
Martina Giuffrè, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Luigigiovanni Quarta,
Emanuela Rossi, Lorenzo Urbano

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne
Occidentale), Daniel Fabre (CNRS-EHESS Paris), Angela Giglia (Universidad
Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi
di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università
degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena),
Silvia Paggi (Université di Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli
studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università degli studi di Verona), Alessandro
Simonica (Università degli studi di Roma “La Sapienza”)

Numero monografico a cura di Valentina Lusini e Pietro Meloni

PIETRO MELONI, <i>Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico</i>	419
SILVIA PAGGI, <i>Antropologia filmica dello spazio domestico</i>	439
IMMA FORINO, <i>La stanza nella stanza: l'arredamento come inclusione o raddoppiamento dello spazio domestico</i>	453
SIMONETTA GRILLI, <i>Case, cibo e famiglia. Pratiche dell'abitare e della relazionalità parentale</i>	469
DARIO MANGANO, <i>La cucina oggi</i>	491
ROBERTA SASSATELLI – FEDERICA DAVOLIO, <i>'A cena da noi'. Ospitalità e negoziazioni simboliche della domesticità</i>	503
FABIO DEI, <i>Il sacro domestico. Religione invisibile e cultura materiale</i>	523
GIAN LUIGI BRAVO, <i>Etnografia della casa. Aspetti materiali e immateriali</i>	541
VALENTINA LUSINI, <i>Living Rooms: l'estetica dello spazio domestico nell'arte contemporanea</i>	553
FRANCESCO ZUCCONI, <i>Dagli home movies al found footage cinema. Sulle tracce della cultura visuale domestica</i>	569
<i>Gli autori</i>	583

Numero monografico

*Culture domestiche.
Saggi interdisciplinari*

a cura di

VALENTINA LUSINI e PIETRO MELONI

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

In copertina: Dispossession. Venezia. © Pietro Meloni.

ISBN 978 88 222 6438 1

FABIO DEI

IL SACRO DOMESTICO.
RELIGIONE INVISIBILE E CULTURA MATERIALE

Premessa. Oggetti ordinari in contesto domestico

Da alcuni anni, con un gruppo che fa capo all'Università di Pisa, sto conducendo un lavoro di documentazione sulla cultura materiale domestica in famiglie di cittadine toscane. La ricerca si è concentrata sull'organizzazione degli spazi, sugli arredi e sui vari tipi di oggetti presenti nelle case; il metodo seguito è stato quello di visite guidate riprese con videocamera, nel corso delle quali uno o più membri della famiglia illustrano e commentano gli oggetti che ritengono più significativi, raccontandone le storie e gli usi. Sono state documentate finora circa sessanta abitazioni, appartenenti a diverse tipologie familiari.

La ricerca è partita con l'obiettivo di rovesciare l'atteggiamento prevalente nella demologia e nell'antropologia del patrimonio italiana (e non solo), che quando affronta la cultura materiale si concentra quasi esclusivamente su oggetti autentici e artigianali, legati a contesti preindustriali e prodotti da saperi tecnici tramandati oralmente. Gli oggetti, in altre parole, che ci si aspetta di trovare in un museo. Cosa succede se invece focalizziamo l'attenzione sugli oggetti seriali e ordinari, per lo più di produzione industriale, che occupano le nostre pratiche di consumo e popolano gli spazi della vita quotidiana? Non sta forse qui lo strato più profondo della cultura che gli antropologi devono scoprire? I materiali prodotti nella ricerca hanno aperto molte diverse linee di riflessione, fino ad oggi solo parzialmente esplorate: l'uso degli oggetti come marcatori di tipi diversi di relazioni sociali (rapporti di lignaggio e alleanza, ad esempio); i significati di memoria culturale che essi acquisiscono; la loro mobilitazione in strategie di distinzione identitaria e nella costituzione di stili ed estetiche sociali.¹

¹ Cfr. F. DEI, *Oggetti domestici e stili familiari. Una ricerca sulla cultura materiale tra famiglie toscane di classe media*, «Etnografia e ricerca qualitativa», 2, 2009, pp. 279-293; S. BERNARDI – F. DEI – P. MELONI (a cura di), *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pisa, Pacini, 2011; M. ARIA, *Cultura domestica e strategie di distinzione: il significato degli oggetti ordinari in famiglie toscane di classe media*, «L'uomo. Società tradizione sviluppo», I (1-2), 2012, pp. 231-239; F. DEI – L. SAVELLI (a cura di), *Vita quotidiana e cultura materiale nell'Italia del do-*

In questo articolo vorrei affrontare un aspetto particolare emerso nel corso della ricerca: la presenza del sacro e di oggetti devozionali nell'universo domestico. Le case che abbiamo visitato sono radicalmente secolarizzate. Le immagini o gli oggetti dal significato esplicitamente religioso sono molto rare (e laddove sono presenti, come vedremo, la sacralità è dissimulata sotto l'aspetto del valore artistico o affettivo); l'organizzazione degli spazi non sembra risentire di categorie o cosmologie sacre, né legarsi a pratiche specifiche di devozione. Eppure, vi sono elementi per pensare che alcuni spazi e soprattutto alcune categorie di oggetti si carichino di significati particolari; significati che, pur non espressi in un lessico esplicitamente religioso, rimandano a usi che potremmo chiamare, in modo non solo metaforico, devozionali. L'articolo – voglio sottolinearlo con forza – non è un resoconto etnografico. Nello spazio a disposizione, mi interessa cercare di costruire una cornice teorica per il riconoscimento del sacro in un contesto domestico del tutto secolarizzato. Nella prima parte metterò dunque sul tavolo alcuni attrezzi concettuali; nella seconda, mi limiterò alla esemplificazione di alcune categorie di oggetti ordinari che sembrano rispondere a tali caratteristiche. L'obiettivo è tratteggiare una griglia descrittiva in grado di consentire più ampie e sistematiche ricognizioni empiriche ed etnografiche.

La religione invisibile

Affronterò il problema accerchiandolo da due direzioni opposte e simmetriche: dal punto di vista di una antropologia delle religioni, da un lato, e dall'altro da quello degli studi di cultura materiale. Per il primo aspetto, vorrei partire dal classico studio di Thomas Luckmann sulla religione implicita o 'invisibile' che caratterizza le moderne società secolarizzate e consumistiche.² Lo scenario che Luckmann proponeva in relazione alla società americana degli anni Sessanta, in seguito sviluppato per il contesto italiano da Arnaldo Nesti,³ appare certamente oggi semplicistico e superato sul piano empirico. Tuttavia, le coordinate di fondo della sua analisi fenomenologica sembrano ancora utili come punto di partenza per il problema che cerco di porre.

Dunque, Luckmann crede che le società industrializzate del secondo dopoguerra stiano attraversando uno stadio avanzato del processo di secolarizzazione; uno stadio nel quale le istituzioni primarie, in particolare lo Stato, non sostengono più una visione religiosa. La coesione sociale e l'esercizio del potere non hanno più bisogno dell'affermazione di un 'cosmo sacro' ben definito e obbligatorio per tutti, né di particolari 'temi ultimi' che si impongano come interpretazioni delle esperienze di vita individuali e delle relazioni sociali.

poguerra, in L. GUIDI – M.R. PELLIZZARI (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere*, vol. II, Salerno, Libreriauniversitaria.it, 2013, pp. 297-350.

² Cfr. T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino, 1969 [1967].

³ Cfr. A. NESTI, *Il religioso implicito*, Roma, IANUA, 1985.

Il consumatore 'autonomo' sceglie alcuni temi religiosi dall'assortimento a sua disposizione e se ne serve per costruirsi un sistema privato alquanto precario di significanza 'ultima'. La religiosità individuale non è quindi più replica o approssimazione di un modello 'ufficiale'.⁴

Questa scelta individualizzata avviene nella sfera privata, pone al centro cioè l'individuo e il contesto più ristretto delle sue relazioni, dunque in particolare la famiglia: «I temi religiosi hanno origine nelle esperienze della sfera privata; essi si fondano principalmente su emozioni e sentimenti e sono abbastanza instabili perché ne sia difficile l'articolazione».⁵ Il che significa che restano spesso allo stato di 'abbozzi', senza trasformarsi in rappresentazioni complesse e coerenti, in dottrina o dogma.

Per Luckmann le fonti di questi 'temi' (cioè della fenomenologia contemporanea del religioso) sono i prodotti del consumo di massa.⁶ La base strutturale di questa religione implicita e privata è la famiglia, che «rimane il principale catalizzatore degli universi privati di significanza»;⁷ e i contenuti, la fenomenologia, hanno a che fare principalmente, appunto, con le relazioni familiari. Luckmann cita fra questi temi:

a) L'autonomia dell'individuo, la ricerca del Sé individuale e della 'realizzazione'. Si tratta di un concetto creato e sostenuto inizialmente dal Romanticismo, quindi dalla borghesia ottocentesca, in particolare nelle sue frange *bohémien*, e diventato poi 'il punto centrale del cosmo sacro' nella società di massa fortemente individualizzata del Novecento. Tra le fonti di questo discorso o di questo immaginario (dell'esperienza liminoide di un cosmo sacro, potremmo forse dire), Luckmann cita le forme della *popular culture*: giornali, libri, radio e televisione, ma aggiungerei perlomeno il cinema e la musica leggera come ambiti in cui la scoperta e la realizzazione del vero *Self* sono al centro di infinite rielaborazioni. In Luckmann non vi è cenno alla cultura materiale, ma la domanda che possiamo porre è in che misura l'acquisizione e il consumo di beni materiali rispecchia questa ossessione della modernità;

b) La sessualità, che viene liberata dal controllo sociale esterno e da norme dettate dalle istituzioni religiose, ma proprio per questo «diventa capace di assumere una funzione cruciale nella ricerca, da parte dell'individuo

⁴ T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 145.

⁵ *Ivi*, pp. 146-147.

⁶ La sua analisi ricorda per certi versi quella di Victor Turner, quando si accosta alla ritualità profana delle società di massa in termini di esperienza 'liminoide' – contrapposta a quella 'liminare' del rito nelle società tradizionali; nonché allo studio proposto da Mary Douglas del rito nei sistemi a 'griglia forte' e a 'griglia debole' – cosicché *Dal rito al teatro* e *I simboli naturali*, insieme al libro di Luckmann, rappresentano ineludibili riferimenti classici per la prospettiva che intendo proporre. Cfr. V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino, 1984 [1982]; M. DOUGLAS, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979 [1970].

⁷ T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 151.

autonomo, di auto-espressione e auto-realizzazione», e «viene ora a giocare un ruolo senza eguali come fonte di significazione ‘ultima’ per l’individuo che si è ripiegato nella sfera privata»;⁸

c) L’*ethos* della mobilità, nel senso di mobilità sociale, obiettivo massimo di realizzazione nella realtà nordamericana osservata da Luckmann negli anni Sessanta (e che del resto può esser letto come una componente dell’obiettivo della realizzazione individuale);

d) Il familismo. Contrariamente alle analisi che in quegli stessi anni predicono una crisi dell’istituto familiare a fronte della crescente individualizzazione, Luckmann osserva giustamente che nella società tardo industriale e consumista la famiglia si presenta come «microcosmo di significanza ultima per tutta la durata di una biografia». ⁹ Un punto, questo, che sarà ampiamente confermato dai successivi sviluppi. È vero che si tratta di una famiglia istituzionalmente sempre più fragile, basata su legami più affettivi e meno strutturali, pronta a rompersi e a ricostituirsi seguendo gli stessi imperativi della ‘realizzazione’, le linee delle separazioni e dei divorzi etc. Ma tale fragilità non contrasta con la centralità dei significati ultimi legati alle relazioni familiari, che anzi – proprio perché non scontati – vanno costantemente alimentati attraverso pratiche rituali e simboliche.¹⁰ Naturalmente, in questa prospettiva l’universo materiale domestico assume grande rilievo.

Ora, questi ‘temi’ si possono esprimere attraverso un lessico o dei simboli religiosi tradizionali, i quali sono però in tal caso piegati alle nuove esigenze; oppure attraverso un linguaggio e un simbolismo profano, che non ha un apparente contenuto religioso. Tra le fonti di un simile discorso Luckmann cita: «rubriche giornalistiche, letteratura di ‘ispirazione’ che va da opuscoli su pensiero positivo a riviste tipo «Playboy», divulgazioni di psicologia alla «Reader’s Digest», liriche di successo popolare e così via». ¹¹ È una esemplificazione molto parziale, che fra l’altro usa categorie della *pop culture* statunitense degli anni Sessanta poco traducibili in termini italiani o europei attuali. Ad esempio la *inspirational literature* è categoria non usata in Europa, che rimanda a volumi di spiritualità, ma anche ai manuali psicologici tipo ‘come avere successo in pubblico’ etc.; mentre nel passo citato ‘liriche di successo popolare’ è una cattiva traduzione per ‘lyrics of popular hits’, cioè i testi delle canzoni di successo. Luckmann si limita insomma a citare alcuni e molto parziali generi discorsivi. Potremmo sicuramente aggiungerne altri, in particolare di tipo visivo (il cinema, la televisione, le immagini pubblicitarie, e oggi gli ipertesti digitali); le immagini, centrali nella religiosità cristiana classica, si trovano ad esserlo anche in questa religione implicita nutrita dalle ‘istituzioni

⁸ *Ivi*, pp. 159-160.

⁹ *Ivi*, p. 161.

¹⁰ Cfr. J. GILLIS, *A World of Their Own Making: Myth, Ritual, and the Quest for Family Values*, New York, Basic Books, 1996.

¹¹ T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 147.

secondarie' del consumo di massa.¹² E soprattutto, occorrerebbe riflettere sul modo in cui Luckmann appiattisce le differenze di classe e i relativi dislivelli culturali all'interno delle moderne società occidentali. L'interesse per la mobilità sociale sembra sostituire la 'coscienza di classe', nel contesto di un indifferenziato ceto medio: laddove il problema sarebbe proprio capire in che modo il religioso implicito si plasma in relazione alle differenze di posizionamento sociale, etnico, di genere e di generazione.

Tenendo a mente queste riserve, sembra comunque assai promettente un'indagine sulle fonti dell'immaginario religioso implicito che ricomprenda la struttura della casa e la cultura materiale contenuta al suo interno, le pratiche in senso lato rituali e celebrative legate alla famiglia (come le feste di compleanno, le cerimonie natalizie etc.), nonché una serie di attività di *leisure* che mettono in gioco valori 'ultimi', definizioni di individualità e di realizzazione (ad esempio lo sport e il turismo). Di più: anche la gamma dei 'temi' del sacro invisibile avrebbe bisogno oggi di aggiornamenti. Rispetto agli anni Sessanta, ad esempio, dovrebbe essere aggiunto perlomeno il tema dell'infanzia – dal momento che la sacralizzazione dei bambini e della cultura popolare che li riguarda, dai cartoni animati ai giocattoli, è un evidente fenomeno degli ultimi decenni.¹³

Nel complesso, la prospettiva aperta dal libro di Luckmann ha suscitato al suo apparire (una prima edizione tedesca nel 1963 e quella più nota, in inglese, del 1967) perplessità piuttosto forti, poiché sembrava voler definire la religione senza tener fermo un suo nucleo essenziale di tipo sostantivo (la credenza in entità spirituali, la fede, l'intuizione dell'Altro etc).¹⁴ In realtà si tratta di un approccio non distante dalle più classiche definizioni sociologiche del fenomeno religioso, a partire da quelle proposte da Durkheim. Le *Formes élémentaires* sono prima di tutto un tentativo di svincolare l'esperienza religiosa da specifici contenuti credenziali, a partire da quelli riguardanti divinità e esseri spirituali. Per Durkheim la religione nasce senza divinità e, con il processo storico di secolarizzazione e individualizzazione, tendenzialmente torna a spostare il proprio focus dalla divinità al Sé. È interessante che già in un testo assai precedente, *De la définition des phénomènes religieux*,¹⁵ il

¹² L'unico accenno implicito nel testo di Luckmann è quello a «Playboy», che peraltro dovrebbe essere approfondito perché nell'America degli anni Sessanta rappresenta il prototipo di una diffusione di immagini del corpo, dal glamour alla pornografia, che nei decenni successivi diverrà pervasiva; inoltre il carattere 'nascosto' delle immagini erotiche sembra renderle partecipi di una dimensione segretezza/disvelamento che ha a che fare con alcune qualità del sacro.

¹³ Per i bambini come 'nuovi lari' cfr. F. DEI, *Dacci oggi i nostri lari quotidiani*, «Lares», LXXXIII (3), 2007, pp. 659-661; per la disseminazione della cultura Disney come nuovo 'cosmo sacro' nelle case cfr. E. OCHS *et al.*, *Life at Home in the 21st Century*, Berkeley, University of California Press, 2012; per la sostituzione post-femminista dell'amore per i bambini all'amore romantico fra partner cfr. D. MILLER, *Teoria dello shopping*, Roma, Editori Riuniti, 1999 [1998].

¹⁴ Cfr. R. CIPRIANI, 'Religione invisibile' o 'religione diffusa' in Italia?, «Studi di sociologia», 40 (1), 2002, pp. 231-247.

¹⁵ Ringrazio l'anonima-o reviewer dell'articolo per avermi segnalato la rilevanza di questo testo durkheimiano riguardo il tema in oggetto.

sociologo evidenziasse un nesso tra l'idea di Dio e quella di Sé. Per mostrare che la credenza nella divinità non può rappresentare il nucleo originario della religione, Durkheim afferma:

La nozione della divinità ha così giocato, nella vita religiosa dei popoli, un ruolo analogo a quello dell'idea dell'io nella vita psichica dell'individuo: è un principio di raggruppamento e di unificazione. Ma così come esistono fenomeni psicologici non riconducibili all'io, ci sono fenomeni religiosi che non sono collegati ad alcun dio.¹⁶

Questa osservazione spinge a pensare che quando parliamo di 'sacralizzazione del Sé' non stiamo usando solo una metafora, ma istituendo una profonda omologia tra i processi di sacralizzazione e quelli di soggettivazione. Le implicazioni di tutto ciò sono state talvolta banalizzate in certa sociologia impegnata a documentare le forme di una religione-fai-da-te e il progressivo distacco tra dogma e dettami della Chiesa e forme specifiche della credenza e della pratica religiosa.¹⁷ Ma l'idea di un sacro che si dissemina tra gli oggetti e le pratiche profane del quotidiano non è stata molto approfondita sul piano della ricerca qualitativa ed etnografica. In questo senso, le prospettive di indagine aperte dall'impianto di *The Invisible Religion* che non mi sembrano ancora del tutto esplorate.

La densificazione delle cose

Possiamo affrontare lo stesso problema partendo da una prospettiva completamente diversa e apparentemente priva di rapporti con l'antropologia delle religioni. Mi riferisco agli studi di cultura materiale, in particolare a quelli che si concentrano sugli oggetti ordinari della vita quotidiana e sulle forme della loro acquisizione, circolazione, consumo. Andando oltre le classiche critiche sociologiche o politico-filosofiche al consumismo, gli orientamenti più recenti vedono nell'uso di beni di consumo serialmente prodotti una materia prima nella quale si oggettivano e si rendono visibili le categorie della cultura, le forme di *habitus* o i gusti socialmente connotati, i sentimenti 'devozionali' che alimentano e persino costituiscono i legami sociali.¹⁸ Questi approcci insistono su quello che Arjun Appadurai ha chiamato una sorta di 'feticismo metodologico',¹⁹ considerando gli oggetti come dotati di una personalità e di

¹⁶ E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux*, «L'Année Sociologique», II, 1897-98, pp. 1-28: 14 (poi in Id., *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 140-165).

¹⁷ Penso a una serie di ricerche pubblicate a cavallo degli anni Duemila: V. CESAREO *et al.*, *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995; F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma, Donzelli, 1997; A. NESTI, *Il cattolicesimo degli Italiani*, Milano, Guerini, 1997; A. NESTI, *A cosa credono quelli che dicono di credere*, Roma, Meltemi, 2002.

¹⁸ Per una panoramica di questa stagione degli studi di cultura materiale cfr. S. BERNARDI – F. DEI – P. MELONI, *op. cit.*; F. DEI – P. MELONI, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carocci, 2015.

¹⁹ Cfr. A. APPADURAI, *Le merci e la politica del valore*, in E. MORA (a cura di), *Gli attrezzi per vivere*, Milano, Vita e pensiero, 2005 [1986], pp. 3-76.

una forma di *agency*. Le cose hanno una loro vita sociale che attraversa varie fasi, configurandone una 'biografia culturale', secondo il termine usato da Igor Kopytoff.²⁰ Gli oggetti ordinari che invadono la nostra vita quotidiana non sono solo merci indistinte, il cui significato consisterebbe esclusivamente nel rappresentare il potere e il profitto che le genera; non sono solo agenti dell'imperialismo culturale – come nelle analisi di una generazione precedente di studiosi, ben rappresentata dal lavoro sul 'sistema degli oggetti' di Jean Baudrillard.²¹ Molti studi pongono oggi l'accento sulle carriere e sui processi di demercificazione che i beni materiali attraversano: o, come si esprime lo stesso Kopytoff, sulla 'singolarizzazione' che attribuisce loro significati sociali non necessariamente stabiliti in anticipo nel processo produttivo o nella loro sottomissione al mercato e al valore di scambio.

Occorre seguire per un momento nel dettaglio l'argomentazione dell'importante saggio di Kopytoff. In ogni società, egli afferma, vi sono cose cui viene impedito di diventare merce. Talvolta si tratta di cose caratterizzate da un 'basso' status: cioè, non abbastanza importanti per essere vendute o scambiate (ad esempio, sarebbe ridicolo e inappropriato chiedere di esser pagati per accendere una sigaretta o dire l'ora ad un estraneo).²² Spesso si tratta invece di cose dallo status sociale alto: oggetti unici o classi di oggetti il cui uso è riservato ai detentori del potere, oppure che circolano in sfere separate di scambio (il caso classico è quello dei gioielli *kula* delle Trobriand). In questi casi, la singolarizzazione corrisponde spesso a una qualche forma di sacralizzazione. Gli oggetti in questione sono collocati in una sfera di valore morale, oltre che economico, superiore a quella dei più comuni beni della sussistenza e delle pratiche quotidiane. A tale gerarchizzazione morale corrispondono di solito modalità di trattamento rituale (o forme di liturgia) e di 'dogma' (ad esempio miti o racconti sull'origine o sulla acquisizione, che pongono tali oggetti in rapporto alle divinità, agli antenati ed eroi fondatori, al 'cosmo sacro' nel senso di Luckmann). Possiamo accostare a questa analisi quella proposta da autori come Annette Weiner e Maurice Godelier sugli 'oggetti inalienabili'. Beni sottratti alla circolazione, trattenuti gelosamente all'interno di un certo gruppo sociale/familiare di cui rappresentano l'identità, custoditi da persone particolari (di solito le donne), connessi a racconti mitici e obblighi rituali: dunque con tutte le caratteristiche del sacro (si tratta di punti di accesso alle forze che guidano l'ordine segreto del mondo e stanno alla base delle gerarchie sociali). Da notare che per Weiner e Godelier tali oggetti fondano una teoria del sociale molto diversa da quella lévi-straussiana della reciprocità; scrive ad esempio Godelier:

Sembra chiaro che il sociale non può esser ridotto alla somma delle forme possibili di scambio tra esseri umani, e che dunque non può essere originato o fondato solamente

²⁰ Cfr. I. KOPYTOFF, *La biografia culturale degli oggetti: la mercificazione come processo*, in E. MORA, *op. cit.*, [1986], pp. 77-111.

²¹ Cfr. J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 2007 [1968].

²² Cfr. I. KOPYTOFF, *op. cit.*, p. 75.

nello scambio, contrattuale o simbolico. Al di là della sfera dello scambio vi sono altri ambiti, un'altra sfera costituita da tutto ciò che gli esseri umani immaginano di dover sottrarre allo scambio, alla reciprocità e alla rivalità, e che pensano invece di dover conservare, proteggere e incrementare.²³

Sia Kopytoff che Weiner insistono sui mutamenti delle caratteristiche degli oggetti sacri in relazione ai mutamenti storico-sociali. Per le società moderne e contemporanee, Weiner usa il concetto di 'densità' per esprimere una resistenza dei beni alla piena circolazione, o alla riducibilità ai valori 'astratti' di mercato:²⁴ qualcosa di diverso dalla radicale inalienabilità, senza tutti gli attributi della sacralità, ma che indica nondimeno la presenza di forze di attrito morale che segmentano l'apparente uniformità del mercato. Nella modernità sono quasi sempre le istituzioni statali a definire e proteggere i beni inalienabili, che sono esclusi dalla sfera privata. Ma proprio per questo, nella sfera privata si liberano spazi autonomi e informali di produzione di densità/singularità. È la stessa considerazione cui perviene Kopytoff. Mentre nelle culture tradizionali i beni sottratti allo scambio sono dotati di un prestigio riconosciuto da tutti, e quindi sono incastonati all'interno del sistema di scambio stesso, in quelle 'complesse' non vi è un riconoscimento universale; dunque

la giustificazione dev'essere importata dal di fuori del sistema di scambio, cioè da ambiti autonomi e spesso ristretti di sistemi di valori estetici, morali, religiosi, professionali [...], stilistici, etnici, di classe, genealogici.²⁵

Qui troviamo una saldatura con la prospettiva aperta da Luckmann. Infatti i processi di densificazione sembrano coincidere con quelli descritti dal sociologo nella costituzione di un sacro diffuso e implicito nella quotidianità individuale, familiare e domestica: rappresentazioni e pratiche che pongono l'esperienza individuale in rapporto con 'valori ultimi', in assenza di un cosmo sacro vincolante e di istituzioni primarie di controllo. Le sfere autonome di valore, nelle quali gli oggetti si densificano in riferimento a valori estetici e morali, sembrano proprio i momenti di produzione di questo tipo di 'sacro'. Ma laddove Luckmann ha in mente solo una produzione discorsiva, basata sulle narrazioni della *pop culture* (romanzi, film, canzoni, divulgazioni psicologiche...), la prospettiva di cultura materiale ci invita a guardare agli aspetti incorporati di questo processo. Si tratta di capire i modi in cui i 'temi' del sacro-privato (la costruzione dell'autonomia individuale, delle relazioni ro-

²³ M. GODELIER, *Some Things You Give, Some Things You Sell, But Some Things You Must Keep for Yourselves: What Mauss Did Not Say about Sacred Objects*, in E. WYSCHOGROD – J.J. GOUX – E. BOYNTON (a cura di), *The Enigma of Gift and Sacrifice*, New York, Fordham University Press, 2002, pp. 19-37: 35.

²⁴ Cfr. A.B. WEINER, *La differenza culturale e la densità degli oggetti*, in S. BERNARDI – F. DEI – P. MELONI, *op. cit.*, [1994], pp. 43-57.

²⁵ I. KOPYTOFF, *op. cit.*, p. 82.

mantiche e di quelle genitori-figli, la continuità nel tempo di una identità genealogica che non è più garantita dai meccanismi della famiglia nucleare, etc.) organizzano e strutturano gli ambienti della vita quotidiana, guidano la classificazione, l'ordinamento e l'esposizione degli oggetti, oltre a sovrintendere ad altre sfere della vita individuale, come la cura e la presentazione del corpo. Non si tratta tanto di forgiare ideologie private o minoritarie che prendono il posto della religione ufficiale: ma di agire su quel piano dell'ambiente materiale quotidiano nel quale, come si esprime Mary Douglas, si rendono visibili e stabili le categorie della cultura.²⁶

Se ci poniamo in questa prospettiva, per quanto ruvidamente e semplicisticamente tratteggiata, lo studio etnografico del sacro quotidiano, in particolare nel contesto familiare e domestico, non appare una bizzarria ultrasettoriale, basata su un'accezione forzata o puramente metaforica di 'sacro' – come se volessimo a tutti i costi applicare questa categoria in contesti radicalmente secolarizzati. Al contrario, si tratta di un campo cruciale non solo per l'antropologia delle religioni e della cultura materiale, ma per lo studio di una dimensione decisiva nella costituzione dei legami sociali di base nelle società contemporanee. È da tenere a mente l'affermazione di Daniel Miller – da intendere alla lettera e non come una sorta di iperbolica provocazione – secondo cui in un'antropologia del contemporaneo lo studio del consumo tiene lo stesso posto centrale che occupa la parentela nell'antropologia delle società tradizionali.²⁷

Oggetti d'affezione

Come detto, il quadro teorico fin qui delineato mi interessa per le sue potenzialità descrittive e analitiche riguardo la cultura materiale domestica. Nella restante parte di questo articolo passerò dunque in rassegna alcune tipologie di oggetti domestici che – in vari modi – sono interpretabili nei termini di una sacralità implicita e diffusa. L'obiettivo è costruire una provvisoria griglia osservativa sulla cui base la ricerca possa procedere in modo più sistematico e completo.

Intanto, dobbiamo interrogarci sulla presenza negli ambienti domestici contemporanei di oggetti specificamente ed esplicitamente religiosi, come immagini sacre, crocifissi, santini, altarini, e così via. Come già accennato, nei casi documentati dalla ricerca pisana questi oggetti sono molto rari. Il dato non ha naturalmente alcuna rilevanza statistica, ma conferma quanto già più volte osservato²⁸ sulla crisi di un modello culturale che vede nei simboli

²⁶ Cfr. M. DOUGLAS – B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Bologna, il Mulino, 1984 [1979], p. 64.

²⁷ Cfr. D. MILLER, *Introduction: Anthropology, Modernity and Consumption*, in Id. (a cura di), *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, London, Routledge, 1995, pp. 1-22.

²⁸ Cfr. ad esempio C. GALLINI, *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

religiosi un elemento centrale di costruzione della domesticità. Nella nostra ricerca l'unico *pattern* che sembra resistere è quello della immagine mariana appesa dietro la testata del letto, soprattutto nelle camere matrimoniali. Si tratta comunque di una minoranza di casi, e con grandi differenze tra gli appartamenti popolari e quelli di ceto medio caratterizzati da alto capitale culturale (come le abitazioni di insegnanti e medici, che hanno rappresentato un segmento rilevante della nostra documentazione). Nei contesti più popolari si trovano immagini della Madonna di tipo seriale, prive di valore artistico, in un caso accompagnate da un ramoscello d'ulivo benedetto. Tra i ceti medi più istruiti si sente invece il bisogno di giustificare la presenza dell'immagine mariana attraverso valori estetici o comunque non esclusivamente religiosi. Ad esempio, il maggior numero di dipinti e oggetti di tipo religioso si trova nelle case di Paola e Rosanna, due insegnanti che hanno costruito ambienti domestici particolarmente ricchi e 'ostensivi'. Entrambe tengono nella camera da letto oggetti di valore artistico a tema religioso: un ritratto di Santa Cecilia sopra il letto, un'immagine della Madonna sul comodino, una effigie del Sacro Volto, una scultura di Cristo in stile moderno, e altro. Ma entrambe insistono nel negare che il loro interesse per queste immagini e oggetti sia di natura intrinsecamente religiosa. Le motivazioni che forniscono per la centralità loro assegnata rimanda al pregio artistico, al fatto che si tratta di doni delle famiglie di provenienza, a una 'tradizione' genericamente intesa.²⁹ Nella stessa fascia sociale si colloca Mario, che sopra il letto della camera matrimoniale tiene appeso un ritratto di donna in stile moderno, commentando: «Quello è un dipinto che mi regalò un amico di D. [la moglie] proprio per... come immagine... così, che può essere interpretata in varie maniere». Cioè, può essere interpretata come una Madonna ma senza presentarsi esplicitamente come tale. I contenuti religiosi sono dunque ammessi se dissimulati e ricondotti allo statuto degli altri oggetti che popolano in prevalenza queste camere da letto, legati al pregio artistico oppure alla memoria e alle relazioni con antenati o discendenti.

Quali altri oggetti, dunque? Quali *sacra* possiamo aspettarci di trovare in riferimento ai temi secolarizzati di significanza ultima? Una prima categoria che è utile introdurre è quella degli 'oggetti d'affezione' – che nella nostra ricerca abbiamo riadattato rispetto all'accezione artistica di Man Ray e all'uso che ne ha fatto Pietro Clemente in sede di antropologia museale.³⁰ Si tratta di oggetti collocati in un regime di valore diverso dal valore d'uso e da quello di scambio, che hanno percorso traiettorie di 'singolarizzazione' o 'densificazione' in quanto rappresentativi di relazioni sociali, di esperienze biografiche di rilievo o di particolari sfere di valori o passioni che riguardano la famiglia o uno dei suoi membri. La somiglianza con i 'beni inalienabili' delle società

²⁹ Per un'analisi più approfondita di questi casi cfr. S. BERNARDI, *Conservare, mostrare, ricordare: un'etnografia della cultura materiale domestica*, Tesi di Laurea Specialistica, Università di Pisa, Corso di Laurea in Storia e Civiltà, 2010.

³⁰ Cfr. P. CLEMENTE, E. ROSSI, *Il terzo principio della museografia*, Roma, Carocci, 1999.

tradizionali riguarda vari aspetti della loro fenomenologia: ad esempio modalità particolari di conservazione, il fatto che talvolta siano ‘nascosti’ e vengano estratti e mostrati solo in occasioni di particolare socialità, la presenza di un (o più spesso una) ‘custode’ che si occupa della loro conservazione, la narrazione di racconti sulla loro origine o acquisizione. In questo senso, sono oggetti collocati in una dimensione mitico-rituale – sia pure di tipo liminoide.

Una classe particolare di tali oggetti sono le reliquie: la conservazione di parti del corpo di persone in vita o defunte, come ad esempio ciocche di capelli o denti da latte dei bambini. Le reliquie familiari non sono di solito esposte: vengono anzi tenute nascoste nei luoghi più riservati e intimi della casa, ad esempio sul fondo dei cassetti nei mobili della camera da letto. È questo il caso di un esempio etnografico brillantemente discusso da Veronique Dassié in una ricerca francese:³¹ Gisèle conserva ciocche di capelli della figlia e del fratello all’interno di buste riposte tra la biancheria dei comodini, mentre tiene in soffitta i capelli del primo marito morto in un incidente (adesso è risposata, e i ricordi della vita precedente devono stare ai margini dello spazio domestico attuale):

Tutte le vestigia simboliche dell’infanzia sono raccolte all’interno dello stesso cassetto [...]. La loro presenza viene però dissimulata all’interno di un sistema di involucri protettivi e concentrici: la camera matrimoniale, il comodino, il cassetto. Gli ultimi bastioni di difesa sono assicurati dalle pieghe della biancheria, tra cui sono accuratamente inserite le buste di carta; al loro interno, delle buste più piccole in plastica racchiudono il prezioso contenuto. La scelta della biancheria come nascondiglio per questi oggetti traduce un valore di profonda intimità.³²

Nella ricerca pisana non ci siamo imbattuti in casi di questo genere (probabilmente perché non li abbiamo cercati a fondo, privilegiando l’attenzione per gli oggetti esposti), salvo un paio di casi di capelli e denti infantili conservati negli appositi album insieme alle fotografie e ai ricordi dei primi mesi di vita dei bambini. Con maggior frequenza sono invece emerse reliquie costituite non da parti del corpo ma da oggetti che con i corpi sono stati in contatto. Un caso particolarmente evidente è quello di Angela, insegnante e artista che ha allestito un arredamento rigorosamente minimalista, evitando ogni esposizione di soprammobili, souvenir e fotografie, ma che sul comodino della camera da letto tiene un orologio d’oro appartenuto al padre scomparso da pochi anni, che dichiara di ricaricare ogni sera. È un esempio pregnante di inalienabilità legata alla costruzione di una relazione

³¹ Cfr. V. DASSIÉ, *Objects d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Paris, CTHS, 2010, pp. 110 sgg. Quest’opera è importante anche per le considerazioni sulla ‘domesticazione del sacro’ (pp. 202 sgg.), che per ragioni di spazio non posso qui discutere. Per una lettura antropologica delle reliquie cfr. F. SBARDELLA, *Antropologia delle reliquie. Un caso storico*, Brescia, Morcelliana, 2007.

³² V. DASSIÉ, *Oggetti del corpo, oggetti d'affezione: le reliquie nella cultura materiale domestica*, in S. BERNARDI – F. DEI – P. MELONI, *op. cit.*, pp. 159-181: 162-163.

di discendenza, sia pure espressa in termini di affettività più che di 'lignaggio', rafforzata da un rituale quotidiano che sembra assumere lo stesso valore di una preghiera.

Un altro genere di oggetti inalienabili e d'affezione è rappresentato dai gioielli di famiglia. In questo caso si tratta di beni di valore economico, che tuttavia sono sottratti ai comuni meccanismi di scambio (è sempre possibile venderli, certo, ma vendere i gioielli ereditati è indicativo di un situazione disperata o di disgregazione della continuità familiare). Nei nostri casi si è presentato con costanza il modello della trasmissione per via femminile: i gioielli sono donati da una madre alla figlia femmina oppure alla nuora, come simbolo di una continuità di lignaggio. Come afferma Mirella, in una intervista che vede la nuora presente: «Quest'anello poi ve lo do a voi, perché non voglio vada in altre mani, no no, è di casa mia» – dove 'casa' sta evidentemente al tempo stesso per ambiente domestico e per 'casata' o discendenza.

Gli oggetti d'affezione sembrano dunque funzionare soprattutto da marcatori di relazioni personali: in questo senso sono stati studiati dagli psicologi e dagli psicologi sociali, che li hanno legati a dinamiche di costituzione e rafforzamento del *Self* o a processi di transfert emotivo, che aiutano a gestire l'ansia provocata dall'abbandono o dal lutto.³³ In prospettiva antropologica il problema è piuttosto identificare i modelli culturali percepiti dagli attori: senza una riconosciuta legittimità dei modelli, ovviamente, non potrebbe neppure innescarsi la funzione psicologica. L'impressione è che i codici di sacralizzazione di oggetti ordinari siano percepiti diffusamente ma in modo frammentario e con forti dubbi riguardo la loro adeguatezza. Ad esempio, la norma della trasmissione dei gioielli secondo la discendenza femminile è ben salda, mentre l'uso delle reliquie solleva timori di 'arcaismo' (la stessa Gisèle le rivela all'etnografa solo dopo molte insistenze, non ne parla neppure al marito e teme di esser presa in giro dagli amici). Sembra in molti casi che la condizione di applicazione del modello sia la sua declinazione in un registro ironico e scherzoso. Mi limito a un esempio, che si colloca all'estremo opposto del 'valore' rispetto a gioielli e reliquie. Uno dei segmenti della ricerca pisana ha riguardato studenti fuori sede e giovani coppie che convivono in case in affitto già ammobiliate, cambiate con grande frequenza (annuale o persino semestrale). Qui la continuità è garantita dagli oggetti, sia pure di scarso valore, che ci si porta dietro ogni volta: sono questi a 'fare' casa, più che gli spazi e gli arredi. Silvio e Maria vivono insieme in un casa di questo tipo, e fra le cose che mostrano nel *videotour* vi sono due minuscoli pupazzetti di plastica, che

³³ Cfr. in particolare il classico studio di M. CSIKSZENTMIHALYI – E. HALTON, *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge, CUP, 1981. Di taglio prevalentemente psicologico-sociale sono anche i contributi di una équipe di studiosi del consumo coordinata da Eric Arnould: M. WALLENDORF – E.J. ARNOULD, *My Favorite Things: A Cross-Cultural Inquiry into Object Attachment, Possessiveness, and Social Linkage*, «Journal of Consumer Research», 14 (4), 1988, pp. 531-547; E. J. ARNOULD – C.F. CURASI – L.L. PRICE, *Inalienable Wealth in North-American Households*, in C. WERNER – D. BELL (a cura di), *Values and Valuables. From the Sacred to the Symbolic*, New York, AltaMira Press, 2004, pp. 209-230.

definiscono ‘scheletrino’ e ‘paperella’, poggiati sul citofono dell’appartamento. Stanno sempre sul citofono, in ogni casa che cambiano. Raccontano anche la loro storia: gadget di una visita in gelateria, una sera in cui avevano avuto un pericoloso incidente stradale. «Li abbiamo trovati nel gelato, saremmo potuti morire in quell’incidente... Allora da quel giorno lì... Va beh, poi è carino, perché è uno scheletrino... [ride]». ³⁴ C’è un mito di fondazione connesso a una storia di vita e morte, una funzione di continuità della coppia nel tempo delle diverse case abitate, e un palese ruolo di ‘guardiani della soglia’. Ma è come se questo ruolo di Lari o spiriti protettori possa esser riconosciuto solo nel registro dell’ironia: non potrebbe trattarsi di oggetti ‘seri’ o di raffigurazioni esplicitamente sacre.

Archivi di memoria culturale

Molti degli oggetti d’affezione hanno a che fare con la memoria – nel senso che sono ‘ricordi’ di persone o eventi significativi per le biografie individuali o per l’identità familiare. Ma nelle case visitate nella nostra ricerca c’è una categoria assai più ampia di cose ‘densificate’ che svolgono il ruolo di archivi di memoria (senza necessariamente possedere la carica affettiva e lo status singolare e rappresentativo degli oggetti finora descritti). Si tratta di fotografie, documenti, souvenir di viaggio, collezioni, oggetti dell’infanzia e molto altro: cose talvolta conservate in armadi e cassetti, oppure in spazi liminali come rimesse e soffitte, ma molto più spesso esposte e mostrate sulle superfici utili della casa (pareti, librerie, piani dei mobili). In gran parte dei nostri casi la quantità di spazio dedicata a simili ostensioni è molto ampia, e spesso superiore allo spazio impiegato a fini strettamente utilitari (con la parziale eccezione delle cucine e dei bagni, dove comunque le ‘esposizioni’ non sono affatto assenti). ³⁵ Alcuni appartamenti – ed è il dato che forse mi ha più sorpreso nell’intera ricerca – si configurano come allestimenti quasi-museali, dove gli oggetti messi in mostra svolgono la duplice funzione di depositi di memoria culturale e di marcatori di uno stile estetico-sociale che la famiglia vuole evidenziare.

Le fotografie sono naturalmente il più diffuso e storicamente radicato archivio di memoria domestica, sia in contesti popolari che di ceti medio-alti – anche se i modelli stilistici e i gusti fotografici dei diversi gruppi sociali sono molto diversi. ³⁶ Vi sono due principali modalità di uso delle foto (intese

³⁴ Per un approfondimento di questo caso cfr. G. PANEBIANCO, *Il visibile e l’invisibile. Un’analisi antropologica di cultura materiale domestica*, tesi di laurea Magistrale in Filosofia e Forme del Sapere, Università di Pisa, 2012.

³⁵ Penso in particolare al diffuso utilizzo dei frigoriferi come bacheche su cui appendere magneti decorativi, cartoline-souvenir, fotografie e vari messaggi legati al tono di ‘intimità culturale’ della cucina stessa.

³⁶ Non è il tema di questo articolo, ma è interessante segnalare che la nostra ricerca ha mostrato la permanenza della netta dicotomia, osservata da Bourdieu in *La distinzione*, tra un gusto ‘borghese’

qui come immagini su supporti materiali; il problema della conservazione e dell'uso delle immagini digitali su memorie elettroniche o in siti web pone problemi diversi che non è possibile neppure accennare): la conservazione in album o in altri contenitori e l'esposizione sulle pareti o in cornici disposte sui piani orizzontali della casa.³⁷ Gli album si presentano come raccolte organizzate che seguono spesso narrazioni familiari standardizzate: dalle immagini ingiallite degli antenati si passa all'infanzia dei coniugi 'fondatori' del nucleo familiare, alle immagini delle nozze, alla nascita dei figli e ai momenti cruciali della loro crescita, proiettandosi verso gli eventuali nipoti. La scelta degli scatti in queste raccolte rispecchia piuttosto bene i 'temi ultimi' di significanza di una diffusa religione invisibile. In primo luogo i legami e la discendenza familiare, con l'accento sui relativi riti di passaggio (battesimi, comunioni e cresime, nozze, anniversari, conseguimento di titoli come ad esempio la laurea o la vittoria di trofei sportivi; i riti di passaggio funebri sono invece esclusi – la morte non è rappresentata nella cultura materiale domestica). Ma sono largamente presenti anche i riti più profani della realizzazione individuale, legati a un'idea stereotipata di divertimento e felicità: in particolare grande spazio hanno le vacanze, i viaggi e il turismo, così come il già accennato onnipresente culto dell'infanzia. I bambini, insieme agli antenati e alle nozze, sono anche il soggetto più rappresentato nelle fotografie esposte: incorniciate sulle pareti, talvolta appese senza cornice a mobili o quadri (un *pattern* prevalente nelle case popolari), oppure disposte in cornici pregiate sui ripiani di mobili nelle camere da letto, nei soggiorni e nei corridoi. In quest'ultimo caso alcuni tra i nostri interlocutori hanno parlato di 'altarini' – percependo dunque, tramite il solito registro scherzoso, la caratteristica di omaggio agli antenati e di rappresentazione della continuità di lignaggio. Una ulteriore modalità espositiva delle fotografie consiste nella bacheca, peculiare delle stanze dei giovani (adolescenti ma anche giovani adulti che vivono nelle case dei genitori e studenti fuori sede). Le bacheche sono composizioni facilmente variabili che ripercorrono traiettorie biografiche, partendo dalle foto della primissima infanzia per passare a quelle della scuola, dello sport, delle vacanze al mare, delle feste di compleanno o delle immancabili gite ai parchi a tema, al fidanzamento e così via – unendo alle immagini anche altri documenti come cartoline d'auguri, biglietti di viaggi o di concerti, diplomi e attestati. Sintesi di percorsi biografici e individuanti (la scoperta di sé), che concedono molto all'immagine archetipica del 'bambino' inscritta nello stile familiare. Immagine rafforzata dagli oggetti messi in mostra nelle stanze dei giovani: anche quando si tratta di giovani adulti, magari già laureati e inseriti nel lavoro, mol-

e uno popolare (ceti con basso capitale economico e culturale) – in relazione alla fotografia e più in generale agli arredi e ai 'soprammobili' della casa. Permanenza tanto più significativa in quanto inaspettata, dal momento che ci saremmo inizialmente attesi una maggiore continuità fra gruppi sociali basata sulla diffusione di un 'gusto di massa'.

³⁷ Per una più approfondita analisi dell'uso domestico delle foto cfr. S. BERNARDI – F. DEI, *Gruppo di famiglia in un interno. Le fotografie nella cultura materiale domestica*, «Studi culturali», VIII (2), 2011, pp. 275-294.

to spazio hanno oggetti adolescenziali e persino infantili: pupazzi di peluche, simboli di passioni sportive o musicali, immagini dei cartoni animati, oggetti 'spiritosi' di vario tipo.

Torniamo dunque agli oggetti. Come ho già detto, molte case ne sono colme: gli oggetti tendono a occupare ogni spazio libero, ogni superficie piana, disponendosi in agglomerati che seguono talvolta una logica di serialità collezionistica, talvolta semplicemente il filo dei percorsi di acquisizione.³⁸ Non è raro il caso di case-museo, dove un'altissima percentuale di spazio è dedicata alla raccolta e alla esposizione di cimeli, ricordi, oggetti di distinzione, persino con arredi *ad hoc* fatti di teche, scaffali, trasparenze. Posso solo ricordare sinteticamente alcuni casi discussi più a fondo altrove:³⁹ Anna e Luigi, la cui grande casa è interamente occupata da collezioni di souvenir di viaggio, raccolti in una intera vita di viaggi e ordinati per tipologia, dalle statuette di plastica a minerali, sculture, artefatti di pregio. Mirella, che mostra ai ricercatori ogni singolo pezzo di cristallo e vasellame contenuto nelle sue vetrine, ricollegandolo all'occasione dell'acquisto o alla persona che l'ha donato, e trasformando così il salotto in una topografia delle relazioni sociali della famiglia. Ma anche Chiara, che ha la cucina piena di oggetti kitsch a forma di mucca, e insieme alla figlia ormai adulta colleziona i pupazzetti di plastica degli ovetti Kinder; o Lisa, una preside in pensione che ha una casa assai spoglia ma si lascia convincere ad aprire un armadio che contiene i suoi ricordi più personali, dai libri ai souvenir regalati da amici, commentando: «Questa sono io».

Mi rendo conto che queste 'pillole' etnografiche non hanno molto senso. Solo un'analisi assai più dettagliata e aderente ai contesti riuscirebbe forse a cogliere da un lato modelli culturali diffusi, o per così dire una grammatica del raccogliere, conservare, mostrare sottesa ai singoli casi; e dall'altro le strategie individuali di gestione e di 'messa in racconto' dell'universo materiale domestico e della 'materia' biografica e relazionale che ad esso si lega.⁴⁰ Nel contesto di questo articolo mi interessa sottolineare la rilevanza degli oggetti che vanno a costituire dispositivi di memoria culturale attraverso processi di densificazione di lunga durata; nonché il loro collegamento con i 'temi ultimi' della religione implicita che percorre le relazioni sociali di base. La 'sacrali-

³⁸ L'invasione degli appartamenti da parte degli oggetti è anche la caratteristica saliente dell'analisi delle case di ceto medio di Los Angeles condotta dalla già ricordata ricerca coordinata da E. OCHS *et al.*, *op. cit.*; tuttavia la differenza rispetto ai casi toscani da noi studiati è enorme. L'équipe di Berkeley mostra case stracolme di oggetti di recentissima acquisizione, accumulati in modo disordinato in spazi che gli stessi inquilini non riescono a gestire; non vi è grande spazio concesso al pregio culturale o all'antichità degli oggetti, e al contrario la distinzione sembra passare dalla capacità di rinnovarli abbastanza rapidamente (ne sono dimostrazione i garages invasi dai beni appena sostituiti). Vi è quindi una più forte invadenza del mercato all'interno della casa. Nei casi toscani gli oggetti hanno un'anzianità media molto più alta e hanno attraversato processi più profondi di mercificazione; godono di maggior riconoscimento 'individuale' e, per quanto numerosi, sembrano costituire universi ordinati di significato.

³⁹ Cfr. F. DEI, *Oggetti domestici e stili familiari*, cit.; F. DEI – L. SAVELLI, *op. cit.*

⁴⁰ Cfr. D. MILLER, *The Comfort of Things*, Cambridge, Polity Press, 2008.

tà' risiede in qualche misura in tutti quegli oggetti che non si buttano né si osa riporre in cantina anche se non hanno valore e non servono più. Magari sentiremmo un indefinito disagio a buttarli o a dovercene separare. È forse eccessivo definire questo imbarazzo come un sentimento religioso – l'analogo inautentico o liminoide, diciamo, del *fascinans* e del *tremendum* ispirati dal sacro. Ma certo in questo indefinito disagio, come spesso succede per sentimenti simili quali l'imbarazzo o l'inquietudine, sta lo spazio che la comprensione antropologica è chiamata a penetrare.

Conclusioni

In questo articolo ho cercato di costruire una griglia interpretativa in grado di far emergere una dimensione di 'religione implicita' nell'universo della cultura materiale domestica. Il percorso ha preso l'avvio da un lato dalla sociologia della religione, in particolare dalle osservazioni di Luckmann sulla individualizzazione e frammentazione dei sistemi di valori ultimi e degli investimenti sacralizzanti; dall'altro dagli studi di cultura materiale, con la loro insistenza sui processi di singolarizzazione e densificazione degli oggetti ordinari che popolano il mondo della vita. Queste suggestioni sono state quindi sviluppate attraverso riferimenti agli oggetti d'affezione e ad alcune forme diffuse di memoria culturale. Spero che ciò basti a scorgere i limiti dei pur suggestivi approcci classici che riducono i significati degli oggetti ordinari al loro status di merce. Un autore come Jean Baudrillard, che ha a lungo dominato questo campo di studi, vedeva ad esempio nelle collezioni l'espressione dell'impulso utilitarista al possesso su cui si basa lo spirito del capitalismo e del mercato. Lo studioso francese si rendeva conto dell'importanza degli oggetti antichi e genealogici nelle case 'borghesi', e del loro significato culturale simbolico e non funzionale alla logica del mercato. Ne coglieva anzi l'elemento religioso, definendoli «i segni addomesticati del passato, oggetti lari, dall'essenza sacra ma dissacrata». ⁴¹ Eppure cercava in ogni modo di ricondurli a una funzione ideologica di sostegno al capitalismo (e, sul piano psicoanalitico, al 'principio di realtà'):

È lo stesso imperialismo che sottomette la natura per mezzo degli oggetti tecnici e che addomestica le culture per mezzo degli oggetti antichi [...] Il passato intero come repertorio di forme di consumo si aggiunge al repertorio delle forme attuali per costituire una sfera trascendente della moda. ⁴²

Quel che ho cercato di mostrare è che, al contrario, nei 'segni addomesticati del passato' operano modelli culturali profondi che cercano di 'addomesticare' l'imperialismo delle merci. La forza di densificazione o sacralizzazio-

⁴¹ J. BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 107.

⁴² *Ivi*, p. 109.

ne che opera nella gestione della cultura materiale domestica poggia su una materia prima acquisita sul mercato, certo, ma lavora in una direzione opposta a quella dell' 'imperialismo': feticizzando gli oggetti, li allontana dal loro status di merce e li colloca in un universo ordinato di significati, ponendoli in rapporto con gli elementi basilari della nostra vita sociale.

Avendo evocato il concetto di collezione, è anche inevitabile il riferimento a Krzysztof Pomian e alla sua idea degli oggetti collezionati come 'semiofori'. Secondo la sua citatissima definizione, una collezione è «un insieme di oggetti naturali o artificiali, mantenuti temporaneamente o definitivamente al di fuori del circuito di attività economiche, sottomessi a una particolare protezione in un luogo chiuso, attrezzato a questo scopo, ed esposti allo sguardo»; oggetti che divengono «mediatori fra gli spettatori e un mondo invisibile». ⁴³ Malgrado l'universalismo di questa definizione, Pomian (come molti dei suoi numerosi lettori) pensa soprattutto ai musei e ad oggetti di valore artistico, tanto da insistere sul 'paradosso' della inversione di valore: gli oggetti collezionati hanno un alto valore di scambio mentre (o proprio perché) non hanno un valore d'uso. L'uso consisterebbe semmai proprio nella funzione segnica, nella capacità di porre in relazione con 'mondi invisibili', cioè con realtà lontane nel tempo e nello spazio. Ma se dai luoghi pubblici e 'attrezzati a questo scopo' passiamo alle realtà domestiche e ordinarie, le cose quasi si rovesciano. I *sacra* domestici non hanno valore di scambio: sono inalienabili o densi non perché hanno troppo valore (come le opere d'arte rinascimentali o il tesoro della Corona), ma perché non ne hanno affatto. E d'altra parte tale densità non è affatto incompatibile con il mantenimento di un valore d'uso, cioè col fatto che non siano isolati dall'universo delle pratiche quotidiane ma continuano a farne parte. In realtà la classica dicotomia tra valore d'uso e di scambio non sembra appropriata a dar conto del senso delle collezioni (né la connessa distinzione tra funzione materiale e segnica). Le collezioni hanno semmai a che fare con la separatezza di sfere di valore culturalmente costituite. Non si tratta di riconoscere certi oggetti particolari come semiofori (in contrapposizione a quelli che mantengono un valore d'uso o che, privi anche di quello, divengono – nel linguaggio di Pomian – semplicemente 'scarti'): il significato è semmai prodotto dall'intero sistema culturale di cui fanno parte. Diversamente dai beni dei musei, i *sacra* domestici fanno parte della vita stessa e con essa sono intrecciati. Il 'mondo invisibile' al quale rimandano non è necessariamente quello della lontananza o dell'alterità spazio-temporale. È piuttosto quello della devozione a un'intimità ordinaria che si tenta di immobilizzare nel tempo, malgrado l'evidenza della sua fuggevolezza: qualcosa – per riprendere una suggestiva espressione di Lévi-Strauss, che ci aiuta a credere nella vita. ⁴⁴

⁴³ K. POMIAN, *Collezionisti, amatori e curiosi*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 17-18.

⁴⁴ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Babbo Natale giustiziato*, Palermo, Sellerio, 1995, p. 76.

RIASSUNTO – SUMMARY

Qual è il ruolo del sacro nelle case delle famiglie italiane di oggi? Questo articolo si basa su una ricerca dedicata alla cultura materiale domestica in famiglie toscane di ceto medio, che mostra la quasi totale assenza di oggetti o immagini esplicitamente religiose. Nel corso della ricerca è stato tuttavia possibile individuare una implicita sacralità di alcuni generi di oggetti: oggetti che, per usare le nozioni elaborate da Annette Weiner e Igor Kopytoff, acquisiscono lo status di beni 'inalienabili', 'densi' o 'singolarizzati'. L'articolo si concentra dunque su items di cultura materiale identificabili come 'oggetti di affezione', 'reliquie personali', 'archivi di memoria culturale'. Basandosi sulla nozione di 'religione invisibile' proposta da Thomas Luckmann, viene suggerito un legame tra simili oggetti e i 'temi ultimi' che strutturano la vita quotidiana nelle società occidentali e nel contesto della cultura di massa.

What is the role of the sacred in contemporary highly-secularized Italian family homes? A research on material culture in popular and middle-class homes in Tuscany towns shows the almost total absence of explicit religious objects and images. Nevertheless, it is possible to detect an implicit sacredness of some kinds of things, which gain the status of 'inalienable', 'dense' or 'singularized' objects – to use Annette Weiner's and Igor Kopytoff's notions. In this paper, I discuss material culture items like 'objects of affection', 'personal relics', 'cultural memory archives' and others. Relying on Thomas Luckmann concept of invisible religion, I suggest a link between such objects and the 'ultimate themes' structuring everyday life in Western cultures.

Direttore Responsabile
Prof. PIETRO CLEMENTE
Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • SESTO FIORENTINO (FI)
NEL MESE DI NOVEMBRE 2015