

LA MATERIA DEL QUOTIDIANO. INTRODUZIONE

Fabio Dei

1. Antropologia degli oggetti ordinari

Questo volume presenta ai lettori italiani alcuni rilevanti contributi al recente dibattito antropologico sulla cultura materiale. Si tratta di una scelta certamente limitata e parziale, ma a parere dei curatori significativa di quelli che sono stati chiamati i “nuovi studi di cultura materiale”. La selezione dei contributi risente delle circostanze in cui l’idea del volume è maturata, vale a dire un progetto di ricerca promosso dall’Università di Pisa negli anni 2008-2010, dedicato all’analisi storica e antropologica delle culture domestiche nell’Italia contemporanea (“Vita quotidiana e cultura materiale nell’Italia del dopoguerra: storia e antropologia degli oggetti ordinari”, con il coordinamento di Fabio Dei, Daniela Lombardi e Laura Savelli). Il nucleo etnografico della ricerca è consistito nella documentazione e analisi dell’organizzazione dello spazio domestico, degli arredi e degli oggetti ordinari in circa quaranta abitazioni di classe media, distribuite in alcune città toscane. Non discuterò qui né l’impianto teorico-metodologico della ricerca né i suoi risultati – ancora in corso di elaborazione del resto, e che saranno oggetto di contributi a parte (v. Dei 2009 per un primo resoconto). Al centro dell’attenzione del gruppo di ricerca si è trovato il concetto di “oggetti ordinari”. Ci siamo interrogati principalmente sui regimi di valore di cui gli oggetti sono investiti nella casa e sulla possibilità di ricondurli alle classiche categorie dell’antropologia economica (merce, dono, beni inalienabili); sul ruolo che gli oggetti rivestono nella costruzione della continuità verticale (di lignaggio) e orizzontale (di alleanza) del nucleo familiare; sulla funzione che essi svolgono come dispositivi di memoria culturale; sul loro uso all’interno delle strategie di distinzione sociale della famiglia e degli individui che la compongono.

Siamo dunque partiti da un approccio che privilegia il valore economico e simbolico degli oggetti, più che i loro aspetti tecnici e strettamente materiali. È in questa chiave che abbiamo transitato la lette-

ratura recente sulla cultura materiale, privilegiandone un filone che ha le sue basi in alcuni libri di fine anni '70 come *The World of Goods* di M. Douglas e B. Isherwood (1978) e *La distinction* di P. Bourdieu (1979); e che si è sviluppato successivamente con la celebre raccolta curata da A. Appadurai, *The Social Life of Things* (1986), con gli studi di A. Weiner (1992) sui beni inalienabili e quelli di D. Miller (1987, 1998a, 1998c) sul concetto di materialità e sulla sua declinazione nel campo del consumo di massa. I saggi che qui presentiamo sono una conseguenza di questo interesse, e vi tornerò sopra fra breve in modo più analitico.

D'altra parte, i cosiddetti nuovi studi di cultura materiale insistono proprio sulla necessità di non separare questi due aspetti degli oggetti – quello tecnico e quello comunicativo, la materia e il significato, le due dimensioni che A.M. Cirese (1984) chiamava fabrilità e segnicità. Proprio l'assunzione per così dire ontologica di una tale dicotomia ci impedirebbe di comprendere il ruolo sociale degli oggetti, così come il carattere oggettivo o incorporato delle categorie culturali e dei significati. Tanto che la stessa definizione di "cultura materiale" viene da taluni messa in discussione: l'etichetta sarebbe fuorviante perché sembra indicare una "porzione" della cultura che si potrebbe ritagliare e studiare autonomamente dalla cultura "immateriale". Questo argomento viene spesso rivolto contro una concezione "pansemiotica" del mondo degli oggetti, interessata soltanto al modo in cui essi comunicano o significano; o contro una sorta di antropologia idealistica, volta a cogliere una cultura disincarnata che esisterebbe prima e indipendentemente dalle cose materiali in cui si manifesta (una delle classiche critiche che sono state portate sia allo strutturalismo che al "culturalismo" della tradizione statunitense). Ma si potrebbe con uguale ragione volgere un simile argomento contro quelle forme di materialismo che pensano alla "durezza" delle cose come a un piano preculturale, in grado di stabilire determinanti oggettive e universali che sfuggono ai capricci della diversità culturale. La cultura è sempre oggettivata, ma gli oggetti a loro volta sono sempre culturali. Lo studio della cultura materiale dovrebbe esser cauto verso il materialismo non meno che verso l'idealismo.

Sul piano filosofico, questo punto di vista è supportato in particolare dalle teorie di Bruno Latour. Partendo da un approccio di sociologia della scienza, questo autore è pervenuto a un'ampia e affascinante visione storica del processo che ha portato la modernità occidentale

a separare radicalmente i soggetti e gli oggetti, le persone e le cose, la mente e la materia; e a conferire a ciascuno di questi due domini una costituzione separata, quella della “politica” per i soggetti e quella della “natura” per gli oggetti. Questa separazione è però sempre stata solo una finzione. Non siamo mai stati moderni, afferma Latour. Abbiamo sempre vissuto in un mondo di ibridi, oggetti dotati di personalità sociale e persone che giocano il ruolo di cose. Per meglio dire, gli agenti sociali sono sempre una combinazione di umanità e tecnica – come gli sviluppi più recenti della tecnologia rendono sempre più evidente (Latour 1991, 1999). Questa prospettiva ha influenzato molto la semiotica, che vi ha trovato conferma alle proprie intuizioni sulla centralità sociale degli artefatti e sugli oggetti come centri di irradiazione del significato e delle relazioni sociali. L’idea che si possa studiare la cultura a partire dalle cose piuttosto che dalle persone, già presente nei *Miti d’oggi* di R. Barthes (1957), è stata sviluppata attraverso ampi progetti di studio centrati in particolare sugli oggetti tecnici e sui dispositivi sociotecnici (Landowski, Morrone 2002, Mattozzi 2008, Burtscher et al. 2009).

In antropologia, la proposta teorico-metodologica più forte in questo senso è probabilmente quella contenuta in un celebre saggio di I. Kopytoff (1986, all’interno del citato volume a cura di Appadurai sulla vita sociale delle cose). Kopytoff è uno studioso della schiavitù, e si avvicina al problema dello status sociale degli oggetti a partire dal problema inverso, quello della “cosalizzazione” delle persone. La schiavitù è evidentemente una forma di mercificazione degli esseri umani. Ma seguendo la “carriera” di uno schiavo, ci troviamo di fronte a una pluralità di gradi in cui l’autonoma personalità individuale e lo status di merce si combinano variamente. Non si tratta di tutto o niente – interamente persona o interamente cosa. Lo schiavo può attraversare modalità diverse di assoggettamento e di affrancamento, riconosciute giuridicamente oppure informalmente. La proposta di Kopytoff è che qualcosa del genere valga anche per gli oggetti, i quali possiederebbero una propria “carriera” o “biografia culturale”: ad esempio possono nascere come merci ma esser poi “demercificati”, transitare cioè in altri regimi di valore, e magari venire abbandonati e successivamente recuperati e rifunzionalizzati, e così via. In questi processi, gli oggetti possono anche assumere – nella loro interazione con i soggetti umani – vari gradi di *agency* sociale. O, per dirla in modo un po’ meno feticistico, i soggetti umani sviluppano la propria

agency attraverso l'interazione con particolari oggetti. Il telefonino in cui sto parlando, l'arredamento del mio studio, gli abiti che indosso influiscono in modo determinante sul modo in cui agisco da soggetto nei confronti di altre persone; e quegli oggetti a loro volta incorporano una rete di relazioni sociali in cui sono collocato. E ancora, una volta che li abbandono, gli oggetti possono continuare ad avere una esistenza autonoma, portando tracce di me e di altri soggetti che li hanno prodotti e usati. Una riflessione, questa, che ci immerge in un clima maussiano: il modo in cui gli oggetti recano traccia indelebile delle persone è uno dei grandi temi unificanti del *Saggio sul dono*, ciò che tiene insieme lo *hau* maori, lo spirito della cosa donata che vuole in qualche modo ritornare da dove è partito, e i gioielli del *kula* trobriandese che (come ci ricorda Weiner in questo volume) acquistano valore incorporando i nomi dei loro più prestigiosi possessori.

2. "Vecchi" e "nuovi" studi di cultura materiale

Queste sono alcune delle coordinate teoriche che portano a parlare di "nuovi studi" nel campo della cultura materiale. Ma anche questa formula è controversa. È davvero giustificata la percezione di una fondamentale discontinuità rispetto al passato? Non si tratta di una valutazione poco generosa verso i paradigmi che hanno dominato la ricerca fino agli anni '80? Questo problema – continuità-discontinuità – è un buon punto di partenza per accostarsi agli autori presentati nell'antologia. In queste pagine introduttive esaminerò alcuni dei loro punti di vista, sostenendo che in linea generale sono gli studiosi anglosassoni a percepire una rottura più radicale tra "vecchi" e "nuovi" studi di cultura materiale, mentre i francofoni sono più propensi a stabilire vincoli di continuità. Ciò dipende dall'influenza di una tradizione teorica molto forte, legata principalmente all'opera di Leroi-Gourhan; influenza che si è fatta sentire anche nel contesto italiano, innestandosi sugli studi demologici ispirati da Cirese e dando vita a un solido filone di documentazione degli aspetti subalterni della cultura materiale. Si è trattato tuttavia di studi nettamente orientati verso l'ambito della tradizione, che hanno avuto qualche difficoltà a integrarsi con gli approcci centrati invece sul consumo di oggetti ordinari prodotti serialmente, che qui proponiamo. Una simile integrazione si sta tuttavia compiendo, e questo volume vorrebbe per quanto possibile contribuirvi.

Alcuni fra gli autori che presentiamo, come detto, insistono su una fondamentale discontinuità nella storia degli studi di cultura materiale. Ad esempio Annette Weiner, a proposito dell'antropologia statunitense, parla di un precoce interesse per la cultura materiale, legato alle pratiche museali e di collezionismo, che tuttavia non è mai stato supportato da una adeguata elaborazione teorica. La sua proposta è quella di tornare alla centralità degli oggetti innestandovi però una tradizione teorica forte, quella che l'antropologia ha sviluppato sui temi dello scambio e della reciprocità. Da Mauss a Lévi-Strauss, da Firth a Sahlins, le teorie dello scambio hanno sempre ruotato attorno agli oggetti - nascondendone tuttavia la materialità dietro le figure del dono e della merce, dietro un concetto di valore concepito in termini astratti. La categoria di bene inalienabile rappresenta per Weiner proprio il punto di ricongiunzione di questi due sentieri finora così distanti dell'antropologia: il ruolo cruciale che l'inalienabile gioca rispetto ai sistemi di scambio è comprensibile solo a partire dalla sua materialità.

Mary Douglas e Daniel Miller, per il contesto britannico, seguono pur con approcci diversi un analogo percorso. La prima si occupa di cultura materiale per tutta la sua carriera: si pensi al ruolo che gioca il cibo in *Purezza e pericolo* (1966) e il corpo in *I simboli naturali* (1970), oltre al citato e fondativo libro sulle merci. Lo fa però partendo dalla prospettiva dell'antropologia sociale e dello studio dei sistemi simbolici, senza alcun riferimento alla più classica etnografia degli oggetti presente nell'etnologia o nella folkloristica. In quanto a Miller, il suo *Material Culture and Mass Consumption* (1987) è un consapevole e radicale strappo con il passato. Il libro propone infatti una accezione della cultura materiale a partire da due cornici del tutto estranee alla tradizione dei collezionisti e dei museografi. Da un lato, la riflessione sul concetto di "materialità" nel pensiero filosofico contemporaneo, in particolare a partire da Hegel; dall'altro, la ricerca empirica sulle forme del consumo di massa, cioè su un ambito che l'antropologia aveva considerato inautentico e anti-culturale. Come Weiner, Appadurai e Kopytoff, anche Miller si ricollega alla tradizione teorica riguardante lo scambio, fondando su di essa la propria interpretazione delle merci nel sistema consumistico.

Orvar Löfgren, per l'antropologia scandinava, insiste sulla povertà teorica di una tradizione positivista di etnografia della cultura popolare, concentrata sulla paziente documentazione, schedatura, classifica-

zione e cartografia degli oggetti contadini. Egemone per due terzi del Novecento, questa tradizione si è poi quasi “naturalmente” spenta a partire dagli anni '60. Il suo posto è stato preso, nell'immagine che ne offre Löfgren, da ricerche di orientamento sociologico, semiologico e antropologico sulla cultura di massa, sulle mode giovanili, sull'uso delle tecnologie moderne. Dal folklore di vecchio stampo, dunque, a una forma avanzata di “studi culturali”. Questi ultimi corrono d'altra parte il pericolo opposto: troppo teorici e ambiziosi, rischiano di perdere il contatto con i micro-contesti e con le piccole cose che tanto piacevano ai positivisti – e soprattutto con la loro materialità, a favore di un approccio troppo squilibrato verso il linguaggio e i “significati”. Per questo Löfgren ritiene di dover tornare a una centralità della cultura materiale, recuperando alcuni aspetti della vecchia tradizione: in particolare l'attenzione per il piccolo, il residuale, il frammentario come vocazione antropologica (una opzione metodologica sviluppata appieno nel più recente lavoro di Löfgren, dedicato al “non far niente”, vale a dire agli interstizi delle pratiche sociali quotidiane come le routines meccaniche, i momenti di attesa, il fantasticare (Ehn, Löfgren 2010).

Per i paesi anglofoni, e in parte per la Scandinavia, sembra dunque che gli studi di cultura materiale siano stati a lungo una sorta di parente povero dell'antropologia: un settore chiuso e debole sul piano teorico, legato a interessi museografici di raccolta, collezione e schedatura, attardato su metodologie positivistiche e su una esclusiva attenzione per oggetti “autentici” e “tradizionali” (una fase classica ricostruita storicamente in Stocking 1985). Riportare la cultura materiale al centro della teoria sociale richiedeva una decisa rottura: e ciò è avvenuto a partire dai più avanzati dibattiti di antropologia economica e di analisi della cultura di massa. È vero che Löfgren vuol riconoscere il merito degli antenati e auspica anzi un parziale ritorno alla loro paziente dedizione alla piccole cose: ma è chiaro che si tratta di una “pietosa” ricucitura, possibile solo una volta che lo strappo si è una volta per tutte consumato. Se sfogliamo manuali di cultura materiale in lingua inglese, come l'ottimo *Understanding Material Culture* di Ian Woodward (2007), potremmo pensare a una disciplina che nasce ex-novo negli anni '60 del Novecento – se non fosse per il riferimento ad “origini” che comprendono tutto, dall'evoluzionismo al diffusionismo, da Boas a Rivers, e che sono liquidate in un paio di paginette.

Piuttosto diversa appare la situazione francese, e in parte anche

quella italiana. In Francia, negli ultimi 10-15 anni c'è stato un vero e proprio boom degli studi sulla cultura materiale. Per quanto le tematiche "nuove" vi abbiano fatto massicciamente ingresso (la biografia degli oggetti, l'attenzione per il consumo di massa, la questione dei dispositivi sociotecnici), la gran parte degli autori sembra presupporre o almeno ricercare una continuità con il passato. È il caso dell'importante lavoro di sintesi di Jean-Pierre Warnier (introdotto anche in Italia con la cura di Felice Tiragallo), ad esempio, che radica la stagione attuale degli studi nella tradizione fondata da Mauss (non il *Saggio sul dono*, questa volta, ma quello sulle tecniche del corpo) e proseguita con il fondamentale contributo di Leroi-Gourhan.

Lo studioso canadese francofono Laurier Turgeon, nel saggio che qui presentiamo, segue una diversa strategia di continuità: in sostanza, ricomprende i diversi momenti della storia degli studi nella sincronicità di un modello concettuale. I quattro aspetti dell'analisi degli oggetti che articolano la sua discussione – oggetto-testimone, oggetto-segno, oggetto sociale e oggetto-memoria – corrispondono a fasi storiche e ai relativi paradigmi epistemologici; tuttavia, nessuno di essi appare oggi del tutto superato, e anzi ciascuno ha il pregio di evidenziare una dimensione cruciale. È come se la storia degli studi avesse pazientemente, e ogni volta in modo parziale, esaminato un'angolatura degli oggetti – essendo oggi nostro compito ricomporre il quadro d'insieme. Non diversa è la strategia impiegata in un diffuso manuale sulla cultura materiale, quello di Marie-Pierre Julien e Céline Rosselin (2005). Le basi stanno qui in Boas e Mauss (un Mauss ancora diverso, quello del *Manuale di etnografia*, 1967 [1926]), dopo i quali il quadro degli studi novecenteschi si articola in una sostanziale continuità – che consente al manuale di passare da una trattazione storica a una "sistematica" o concettuale.

Da cosa dipendono queste evidenti differenze di impostazione? Affermare, come fanno Julien e Rosselin (2005, p. 45), che la tradizione francese privilegia le tecniche e il momento della produzione, mentre quella anglosassone privilegia il consumo, significa invertire le cause con le conseguenze. Il punto è che nei cruciali anni '60, mentre lo stile di ricerca classificatorio e positivista sta implodendo più o meno nei termini raccontati da Löfgren, e la stessa nozione di cultura materiale si allontana dalla grande teoria sociale, in Francia accade qualcosa di diverso: si afferma cioè la potente prospettiva teorica di André Leroi-Gourhan, che pone invece la cultura materiale al

centro di una visione antropologica di vasto respiro e di un progetto sistematico e cumulativo di etnografia. È appunto l'influenza di Leroi-Gourhan (trascurabile nei paesi anglofoni) che risulta decisiva, portando la tradizione francese a privilegiare l'analisi dei processi tecnici e produttivi più che le dinamiche del consumo ed evitando lo strappo che altrove si stava determinando. È un'influenza che si fa sentire con forza anche nel contesto degli studi italiani, sui quali vorrei fare adesso qualche osservazione.

3. *Venire a patti con la materia*

La storia italiana dell'etnografia della cultura materiale presenta peculiarità tali da non lasciarsi facilmente ricondurre ai modelli fin qui delineati. Prima di tutto, la fase positivista degli studi sugli oggetti si esaurisce molto prima di quanto non accada negli Stati Uniti, in Svezia o in Francia. È una fase che ha i suoi momenti di maggior spicco nelle attività del Museo Pigorini per quanto riguarda le collezioni di oggetti extraeuropei, "esotici" e preistorici; e, per lo studio di prodotti della cultura popolare, nelle collezioni di Giuseppe Pitré e di Lamberto Loria. Quest'ultimo aveva fondato nel 1908 a Firenze un Museo di Etnografia Italiana, i cui materiali sarebbero poi stati la base della Mostra Etnografica delle Regioni organizzata a Roma nel 1911, nel quadro di una Esposizione Universale volta a celebrare il cinquantenario dell'Unità. Questo evento, che conosciamo oggi bene per l'ampia ricostruzione critica offertane da Sandra Puccini (2005)., ha rappresentato il culmine ma anche la conclusione di una fase intensa ed appassionata (paragonabile a quella della scuola di etnologia nordica di Nils Lithberg descritta nel testo di Löfgren). Nei decenni successivi, sembra esservi ben poco spazio per la cultura materiale negli studi italiani – come peraltro c'è poco spazio per le scienze sociali e per l'antropologia *tout court*, per una serie di ben note ragioni (le chiusure autarchiche del fascismo, l'influenza dell'idealismo storicista crociano).

Certo, una tradizione di folklore positivista si prolunga, trovando in Paolo Toschi il suo principale interprete a cavallo della Seconda Guerra Mondiale. Non mancano occasionali studi sul costume e sull'arte popolare, su oggetti devozionali, ex-voto e amuleti; ma l'interesse di questa scuola è principalmente rivolto ai generi della tradi-

zione orale formalizzata, come la poesia e il teatro. Anche l'impetuosa ripresa postbellica del dibattito antropologico, nutrita dalla questione meridionale, dalle gramsciane *Osservazioni sul folklore* e dai lavori di Ernesto De Martino, non lascia grande spazio alla materialità. Gli effetti carsici dell'idealismo si fanno sentire in profondità. Nei lavori degli anni '40-'60 sulla cultura meridionale si parla poco di oggetti e molto di credenze, "mentalità", visioni del mondo. Le cose cominciano rapidamente a cambiare dalla fine degli anni '60, per una congiunzione di ragioni – in parte interne, in parte esterne alla storia degli studi. Quelle "esterne" hanno a che fare con l'avvio di un processo di patrimonializzazione della cultura contadina. In quegli anni l'Italia ha attraversato un processo radicale di de-ruralizzazione. Nel volgere di una generazione, gli oggetti del mondo contadino - le case coloniche, i mobili e gli oggetti della cucina, gli strumenti del lavoro - hanno cambiato per due volte status. Da supporti vivi della vita quotidiana, si sono trovati ad esser gettati via in quanto rappresentativi di una miseria che si cercava di lasciarsi alle spalle. Non molto tempo dopo, a modernizzazione compiuta, il mondo contadino è stato non più rifiutato e rimosso ma vagheggiato nostalgicamente, contrapposto alla inautenticità e "alienazione" della società industriale e urbana. I suoi oggetti sono stati dunque rivalorizzati proprio in virtù del loro carattere povero e tradizionale. Sono stati patrimonializzati, in un duplice senso, commerciale e culturale. Da un lato hanno acquisito un forte valore di mercato; dall'altro sono stati al centro di operazioni di memoria e musealizzazione da parte di singoli, associazioni e istituzioni. (De Simonis 1984). Le raccolte di attrezzi del lavoro dei campi o di mobili e utensili della casa contadina si sono moltiplicate, a diversi livelli di consapevolezza museografica e storico-antropologica. In particolare, gli Enti Locali sono stati protagonisti dell'avvio di una stagione di museografia etnografica che ha lasciato tracce importanti e che ancora oggi resiste, sia pure in uno scenario diversissimo (Clemente 1996).

Su questi interessi sociali si innestano le nuove prospettive di studio, riassumibili nell'influenza combinata del marxismo e di Leroi-Gourhan. Le opere di quest'ultimo, in particolare il secondo volume de *Il gesto e la parola*, che sarà tradotto in italiano da Einaudi negli anni '70, avanzano l'idea del "venire a patti con la materia" come cuore del concetto antropologico di cultura. È nella sinergia tra corpo, mente e materia che la cultura si plasma, secondo un processo evolutivo che

procede per gradi successivi di esteriorizzazione – ponendo sempre più le funzioni adattive al di fuori del corpo (dall'amigdala alla produzione automatizzata) e della mente (dalla scrittura alla cibernetica). Venire a patti con la materia è quello che si fa nei processi produttivi: ed è l'ambito della produzione che risulta centrale nell'approccio di Leroi-Gourhan, dove l'antropologia fa tutt'uno con la storia della tecnica e l'ergologia. Tra gli aspetti di questo lavoro che apparivano in quegli anni più affascinanti (e che lo rendono oggi un po' meno di moda) vi è il suo carattere universalistico, se non totalizzante. Tutto, proprio tutto rientra negli schemi proposti da Leroi-Gourhan. C'è un numero limitato di varianti nei rapporti tra mano e occhio umani da un lato, consistenza e forma della materia dall'altro; questi rapporti possono esser descritti da algoritmi, che rappresentano la base oggettiva e invariante della cultura. Il che fonda una pratica classificatoria e comparativa di tipo appunto universale. Ogni scheda su una zappa contadina, ogni documentazione dei colpi di maglio del fabbro, ogni rinvenimento di un reperto paleontologico sono collocabili cumulativamente nello schema proposto da *Il gesto e la parola* e ancor più da *L'homme et la matière* (1943).

È vero che lo stesso Leroi-Gourhan ammetteva un limite a questo determinismo. Ciò che il suo sistema non riusciva a prevedere erano gli "stili etnici", o meglio ancora l' "indefinibile etnico" (*indéfinissable ethnique*): vale a dire le modalità peculiari a ogni cultura di declinare gli universali tecnico-ergologici, o se vogliamo le "sfumature" che si collocano sul piano dell'estetica. "Si possono classificare i fatti, ma lo 'stile' con il quale viene eseguita una certa operazione tecnica non potrà essere trattenuto dalle maglie della sistematica generalizzante" (Meoni 1990, p. 3). Non per ragioni epistemologiche, ma pratiche: semplicemente, non abbiamo ancora una scienza abbastanza accurata per algoritmizzare le qualità sensibili, i sentimenti e i "gusti". Ma potremmo averla. Si può forse perdonare la sconfinata fiducia (o presunzione) di Leroi-Gourhan se si pensa che in quegli stessi anni Lévi-Strauss riteneva l'antropologia ormai abbastanza matura da poter esprimere il suo sapere attraverso formule logico-matematiche piuttosto che per mezzo del linguaggio comune. Per inciso, si può forse dire che il sospetto per i metalinguaggi è uno degli aspetti chiave dei "nuovi" studi etnografici nel campo della cultura materiale; ed è anche uno dei più vistosi elementi di divisione fra l'etnografia e la semiologia, una disciplina che può più difficilmente rinunciare a una

ridescrizione metalinguistica dei fenomeni empirici.

Mi sembra che in Italia la ricezione di Leroi-Gourhan sia stata almeno in parte appoggiata dal marxismo. Non perché vi sia nulla di particolarmente marxista in lui (che anzi non si dichiarava neppure “materialista”; Leroi-Gourhan 1982, p. 108)). Tuttavia il marxismo ha prodotto importanti mutamenti nel modo di intendere l’antropologia, che hanno funzionato da terreno di coltura per teorie forti della cultura materiale. Naturalmente, mi riferisco in primo luogo allo spostamento dell’attenzione verso il tema del lavoro e dei processi produttivi. Se mi è concesso un breve riferimento personale, proprio il lavoro è stato il tema monografico dei primi corsi di Etnologia e Storia delle Tradizioni Popolari che ho seguito da studente. Siamo all’Università di Siena, verso la fine degli anni ’70. I miei professori erano gli allora giovanissimi Pietro Clemente e Pier Giorgio Solinas, allievi di Alberto M. Cirese, che era stato appunto il principale traghettatore in Italia di Leroi-Gourhan, nonché il protagonista della rifondazione di una scienza demologica in chiave marxista e gramsciana. Nel programma d’esame, *Il gesto e la parola*, di fresca edizione italiana, conviveva tranquillamente con Marx e Gramsci, oltre che col manuale di Cirese (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*. È interessante notarlo per capire la disposizione intellettuale di quegli anni: tale costellazione teorica, in sé non necessariamente coerente, convergeva nel costruire una centralità dei temi del lavoro e della cultura materiale legata ai processi produttivi.

4. Dove si nasconde il subalterno?

Il riferimento è ai processi produttivi tradizionali e pre-industriali, beninteso. La lettura che si faceva allora delle *Osservazioni sul folklore* di Gramsci portava a considerare oggetti legittimi e privilegiati dell’analisi demologica le pratiche culturali delle classi subalterne tradizionali – il mondo contadino, in sostanza, e dunque sul piano produttivo il lavoro agricolo e artigianale. Le pratiche legate alla modernizzazione – il lavoro operaio, ad esempio, per non parlare del consumo dei prodotti dell’industria culturale – non erano considerate popolari. Si sarebbe trattato semplicemente dell’imposizione sul piano delle masse di una cultura egemonica. Sembrava invece di scorgere il subalterno solo nei residui della tradizione, nelle sacche di resi-

stenza (attiva o passiva) all'industrializzazione, all'urbanizzazione, alla diffusione delle comunicazioni di massa. La demologia italiana non compie dunque quel passo che altrove stava maturando, e cioè l'uso di Gramsci come chiave di lettura della subalternità all'interno della società moderna, industriale, consumistica, e non solo fuori da essa. Ci si accontenta invece di usarlo per legittimare il vecchio oggetto degli studi folklorici, la cultura rurale tradizionale. Ho cercato altrove di mostrare come ciò, oltre a contrastare con la visione dei *Quaderni del carcere*, abbia condotto i nostri studi in una situazione di stallo: con il paradosso di cercare il subalterno ignorando però la classe subalterna per eccellenza, quella operaia, e di cercare il popolare in fenomeni minoritari e spesso élitari di recupero della tradizione, piuttosto che nei fenomeni di consumo che investono davvero le grandi masse popolari. (Dei 2002, 2008).

Qui vorrei solo osservare come l'accento posto sulla tradizione si accordasse perfettamente con la critica culturale della modernità che caratterizza Leroi-Gourhan – che ne percorre anzi l'opera come una sottotraccia non dichiarata. C'è infatti una peculiare “dialettica dell'Illuminismo” all'opera in *Il gesto e la parola*. L'evoluzione tecnica produce una progressiva automazione dei processi produttivi e una crescente “smaterializzazione” del lavoro: il che significa perdita del rapporto fondamentale con il mondo, che per la specie umana è sempre passato prima di tutto attraverso la mano (tanto che la “liberazione della mano” con la conquista della posizione eretta è stata la condizione per lo sviluppo delle facoltà intellettuali, e non viceversa). Un'umanità che non lavora più con le mani, per Leroi-Gourhan, perde la capacità di creare cultura, e con essa le basi della creatività e della stessa socialità (rimando a Dei 1997 per un'analisi di questi aspetti “apocalittici” in *Il gesto e la parola*). È dunque chiaro quali aspetti della cultura materiale sono antropologicamente interessanti: quelli legati al lavoro manuale tradizionale, quello che si impara con l'occhio e si trasmette fra le generazioni, che costringe a “venire a patti con la materia”. Tutto il resto – ad esempio l'uso del corpo nel lavoro meccanizzato, negli sport, nelle attività di tempo libero e nei lavori domestici, il coordinamento occhio-mano-mente necessario per guidare un'auto o per fare un videogioco – non sembra autentico al grande studioso di preistoria. Non c'è niente da imparare in queste attività, se non per leggerle come sintomi di un enorme e irreversibile processo di deculturazione.

Così, tutte queste tessere del mosaico antropologico degli anni '60 e '70 – la visione di Leroi-Gourhan dell'evoluzione, la critica marxista-francofortese alla modernità consumista, una demologia che tende ad appiattire il subalterno verso il tradizionale – convergono verso una direzione precisa: la messa a fuoco, come oggetto privilegiato e anzi costitutivo dell'attenzione antropologica, delle forme del lavoro premoderno e della cultura materiale che lo circonda. Da questa impostazione nascono studi solidi e importanti, e al tempo stesso esperienze museografiche spesso assai consapevoli e raffinate. Anzi, il quadro degli ultimi decenni è talmente ricco che non posso neppure provare qui a ricostruirlo senza rischiare di dimenticarne o sottovalutarne importanti componenti. Dall'antropologia alpina all'arte contadina del Mezzogiorno; dalla mezzadria toscana alla pastorizia sarda; dalle miniere ai cantieri navali; dalla panificazione all'abbigliamento: moltissimi ambiti regionali sono stati oggetto di studi sistematici e metodologicamente avvertiti, con l'obiettivo di documentare e comprendere pratiche e "saperi della mano" assediati dall'industria e dal mercato, trasformandoli in una forma di patrimonio culturale.

Dunque, per tornare al raffronto con altri contesti antropologici ed etnografici europei, i "nuovi studi" di cultura materiale degli anni '80 e '90 hanno incontrato in Italia una situazione tutt'altro che invecchiata e logora, fatta di schedari polverosi e noiose classificazioni. Al contrario, si sono imbattuti in un settore di ricerca ampio e vivace, supportato da una solida impostazione teorica e metodologica e dall'interesse patrimonializzante di musei e istituzioni locali. Questo ha fatto sì, tuttavia, che le loro intuizioni non fossero sempre volentieri raccolte. In particolare, l'insistenza sul "contemporaneo" piuttosto che sul tradizionale, sull'ambito del consumo più che su quello della produzione, sugli oggetti ordinari e seriali più che su quelli legati ad autentiche tradizioni artigianali, sul variare dei regimi di valore degli oggetti (merce, dono, bene inalienabile) più che sul loro radicamento comunitario; e infine, sul piano metodologico, sulla varietà dei linguaggi materiali locali più che su un metalinguaggio generalizzante – tutte queste sollecitazioni hanno fatto breccia solo molto lentamente, apparendo spesso come "fuori tema", troppo sociologizzanti, lontane dalla più profonda missione dell'antropologia. Lo dimostra la tardiva attenzione ai testi e agli autori che ho inizialmente citato come più rappresentativi dei "nuovi studi". *The Social Life of Things* non è mai stato tradotto, ad esempio (i due saggi di Appadurai e Kopytoff in

esso contenuti sono stati tradotti, significativamente, all'interno di una antologia di impostazione sociologica; Mora 2005); lo stesso vale per le opere di Annette Weiner e Daniel Miller – di quest'ultimo esiste in italiano solo *Teoria dello shopping*, peraltro uscito in una edizione scientificamente poco curata, per la felice e un po' casuale intuizione di un editore che di solito non pubblica antropologia (Miller 1998c). Bourdieu e Douglas sono naturalmente più conosciuti, ma è raro trovarli collegati a temi di cultura materiale. Non molte tracce ci sono della copiosa produzione francese attorno alle carriere degli oggetti (con la notevole eccezione del citato volume di Warnier).

È dunque finora mancato un chiaro tentativo di aggancio tra la tradizione teorica dominante e i nuovi studi sul consumo e sulle emergenze del contemporaneo: un aggancio che in Francia è stato invece esplicitamente proposto negli anni '90 da riviste come *Terrain* ed *Ethnologie française* (in particolare con un numero monografico di quest'ultima dedicato a *Culture matérielle et modernité*; Bromberger, Segalen 1996), o da collane come *Ethnologie de la France*, nel quadro della *Mission de Patrimoine ethnologique*. Tuttavia non mancano oggi, anche nel dibattito italiano, segnali importanti dell'esigenza di ricomprendere le merci, gli oggetti "inautentici" e le forme del consumo nella riflessione e nella ricerca sulla cultura materiale – senza peraltro necessariamente ripudiare il precedente impianto teorico. Oltre che nel lavoro di singoli studiosi, una simile esigenza si manifesta nell'ambito dell'antropologia museale, nell'interpretazione che ne hanno data l'associazione Simbdea ("Società italiana per la museografia e i beni demotnoantropologici", www.simbdea.it/) e la correlata rivista *AM. Antropologia museale* (Padiglione 2009, Turci 2009).

5. Oltre la tradizione demologica.

Il presente volume ha dunque l'intento di sostenere questa direzione di sviluppo. Pur avendo finora insistito sulla cultura materiale, vorrei anche dire che i saggi presentati mi sembrano andar oltre questa categoria. Del resto, non era nostra intenzione circoscrivere la cultura materiale come ambito autonomo o subdisciplinare dell'antropologia. Come detto, le nozioni di "materiale" e "immateriale" sono estremamente ambigue se usate per ritagliare – per così dire - porzioni di cultura, ambiti separati di studio. Nelle politiche del patrimonio,

può avere una giustificazione pratica l'uso dell'etichetta "materiale" per la conservazione, la classificazione e l'analisi degli oggetti, e di quella "immateriale" o "intangibile" per le forme culturali che non si incorporano necessariamente in oggetti (ad esempio i repertori o le performance della tradizione orale). Ma, al di là di questo, è chiaro che nei concreti processi culturali i due aspetti non sono di solito isolabili, spesso neppure distinguibili. Abbiamo accesso ai significati per il tramite delle cose, e possiamo capire le cose solo attraverso i significati.

Dunque, oltrepassando la questione del "materiale", i saggi del volume rimandano alla più generale questione di un'antropologia della dimensione quotidiana nelle società contemporanee. Una dimensione che la tradizione italiana degli studi sui "dislivelli interni" di cultura fa fatica a mettere a fuoco, per i motivi sopra esposti. Quello che a me pare il peccato originale, cioè l'equiparazione della cultura gramsciana di popolare o subalterno a quella di tradizionale, continua a condizionare il nostro approccio. Pur avendo percorso fino in fondo le critiche al concetto ingenuo di "tradizione", restiamo ancorati a un certo tipo di oggetti, quelli che la disciplina nella sua fase positivista aveva assunto come legittimi. Continuiamo dunque a tener dietro alle forme della cultura folklorica, come la tradizione orale formalizzata, le feste popolari, il lavoro artigianale e così via. Con piena consapevolezza, certo, del fatto che esse si presentano oggi nel quadro di complessi processi di patrimonializzazione e di contesti sociali tutt'altro che subalterni: e restando tuttavia, come per un incantesimo, legati al loro destino. Esitiamo invece a compiere il passo che ci porterebbe a ricercare le differenze culturali, la mobile linea di frattura tra egemonico e subalterno, in quelle pratiche della quotidianità ordinaria che sono state inesorabilmente invase dai flussi del consumo, dell'industria culturale e delle comunicazioni di massa. E che pure sono il cuore pulsante della nostra cultura. Fare la spesa, arredare la casa, conservare fotografie e ricordi del passato, usare automobili e strumenti tecnologici, fare doni per i compleanni, ritrovarsi a cena in famiglia – tanto per citare alcuni dei temi di cui si parla in questo libro: tutto questo è pane per i denti degli antropologi, non solo il fatto che qua e là si canti il maggio, si facciano processioni in costume, si improvvisi in ottava rima. Non nego affatto l'importanza di queste forme di resistenza, o piuttosto di consapevole ripresa, di tradizioni viste come pre-moderne: è anzi molto interessante studiare in che modo il

“tradizionale” viene costruito e reso significativo all’interno del “moderno”. Non mi sembra però che la nostra disciplina possa definirsi, e segnare i suoi confini con altre discipline, sulla base dell’aderenza a questo tipo di “oggetti” culturali. Ciò la condannerebbe fra l’altro alla subalternità nei confronti delle politiche di patrimonializzazione portate avanti da organizzazioni come l’UNESCO. Diventare un supporto scientifico delle liste UNESCO dei “tesori viventi” o dei “capolavori del patrimonio immateriale” vorrebbe dire tradire la missione originaria dell’antropologia, che è quella di studiare la cultura a partire dalle piccole cose, dal banale e dal quotidiano, se non proprio, come per gli archeologi, dai mucchi di spazzatura.

Ho indicato altrove il filone tedesco della *Empirische Kulturwissenschaft* di Hermann Bausinger come un interessante tentativo di far transitare una tradizione di studi folklorica verso un’antropologia della dimensione quotidiana contemporanea (in Bausinger 2008). I saggi del presente volume vanno nella medesima direzione, e forniscono agli studi italiani – a me pare – elementi di stimolo e raffronto molto ricchi. Nel complesso, possiamo vedere in questi saggi i contorni di una concezione nuova e unitaria di una “etnologia europea” - qualcosa che Orvar Löfgren e Billy Ehn hanno di recente definito in questi termini: “una branca dell’antropologia [...] che si concentra sulla vita quotidiana nelle società occidentali, passate e presenti. Diversamente dagli studiosi che viaggiano verso contesti culturali esotici, il nostro lavoro ci porta di solito nel regno della familiarità quotidiana che circonda tutti noi. Facciamo la nostra ricerca in contesti sia rurali che urbani, in arene sia domestiche sia pubbliche” (Ehn, Löfgren 2010, p. 4). Secondo questi studiosi, la peculiarità di un tale approccio consisterebbe nell’analizzare “quelle parti della nostra vita che sono così familiari da diventare per noi quasi invisibili”; il che richiede “lo sviluppo di tecniche particolari, come disimparare l’ovvio, guardare con occhi diversi a quanto pensavamo già di sapere e che davamo per scontato”. A forza di guardare gli eventi o i “capolavori”, aggiungono, “abbiamo confuso il visibile con l’importante” (Ibid.). Con queste affermazioni, Löfgren ed Ehn intendono legittimare un libro per certi versi anomalo, dedicato alle routine infra-ordinarie, a quei momenti della quotidianità in cui le persone pensano di non star facendo nulla (aspettare, prepararsi, fantasticare etc.); tuttavia, potrebbero esser prese come programma per una nuova unità degli studi europei, oggi assai frammentati e senza grandi capacità di dialogare. Contribuire a

questa unità di una etnologia europea, e innestare su di essa la ricchezza della tradizione demo-antropologica italiana: è in una simile direzione che mi sembrerebbe opportuno lavorare.

6. Ha senso tradurre in italiano?

Infine, qualche considerazione – e giustificazione.- sulla forma che abbiamo scelto per il volume: considerazioni che portano anch'esse a interrogarsi sull'esistenza e sul senso di una tradizione italiana di studi sulla cultura popolare.

L'antologia di traduzioni, volta a ricostruire un dibattito o a passare in rassegna proposte teoriche e metodologiche, è uno strumento in cui personalmente credo molto e a cui ho lavorato spesso in passato, in relazione a diverse tematiche antropologiche. Capisco che oggi, in una fase di ampia diffusione dell'inglese come lingua franca nel mondo degli studi, e con il francese che continua tutto sommato a resistere in questo ruolo, proporre traduzioni da queste due lingue possa apparire come operazione poco utile e magari provinciale. Chi è interessato a questi temi non può semplicemente leggerli i testi in originale? Un tempo i curatori di opere del genere avevano almeno il ruolo di "scopritori" di testi che nelle biblioteche italiane non erano disponibili: ed erano costretti a faticosi ma illuminanti viaggi nelle capitali europee, da cui tornavano curvi sotto il peso di valigie piene di fotocopie (un aspetto materiale del sapere che suscita qualche nostalgia). Oggi naturalmente questo non è più necessario, e tutti possono scaricare i testi da JSTOR o leggerli su Googlebooks, o al massimo ordinarli da Amazon.

Eppure, l'operazione mantiene ancora un senso e uno spiccato valore conoscitivo. In primo luogo, naturalmente, sul piano didattico. Si sa che la gran parte degli studenti italiani, nonostante i progressi prodotti dalle esperienze Erasmus, non leggono di solito l'inglese e il francese; salvo livelli molto avanzati, nei corsi di laurea umanistici non si danno di solito in programma testi in lingue straniere. Quindi, se vogliamo introdurre certi temi nell'insegnamento, occorre sobbarcarsi la fatica della traduzione (che talvolta le traduzioni siano così cattive da risultare inutilizzabili è un altro problema, legato al fatto che gli editori le pagano poco o punto e che raramente gli studiosi competenti si fanno carico dell'onere della curatela e della revisione).

Ma il valore delle traduzioni e degli accostamenti antologici non sta solo nella strumentalità didattica. C'è qualcosa in più. Tradurre è un modo fondamentale per mettere a confronto linguaggi dietro i quali vi sono tradizioni di studio, strumentazioni teoriche, modi di argomentare – in una parola, stili di pensiero. La traduzione, nel campo delle scienze umane e sociali non meno che in quello della letteratura, non è mai questione di trasposizione meccanica tra codici. Il significato va quasi sempre restituito creativamente, in una difficile tensione tra la fedeltà all'originale e il rispetto delle norme e degli usi della lingua di "arrivo"; nella consapevolezza che i "calchi" sintattici e le più facili trasposizioni lessicali raramente producono buoni risultati. Nella restituzione di un termine entrano in gioco non solo questioni di vocabolario, ma l'incontro-scontro fra tradizioni intellettuali diverse.

Quindi, mettersi a tradurre implica credere nell'importanza e per certi versi nell'autonomia della propria prima lingua, della tradizione di studi al cui interno si lavora. Non si tratta di riaffermare le "scuole nazionali" in un'epoca di globalizzazione del sapere. È invece in gioco il riconoscimento che – nelle nostre discipline, almeno – la scrittura non è solo un mezzo neutrale per l'espressione di significati che sarebbero concepiti prima e indipendentemente dal linguaggio, e che passerebbero dunque inalterati da una lingua all'altra. Di fatto non esistono lingue franche: o meglio, esistono per motivi pratici, ma questo non cancella il fatto che un etnografo o un antropologo, proprio come un poeta o un romanziere, ha bisogno di usare appieno le risorse della propria lingua. Non è indifferente esprimersi nella propria lingua o in un'altra - che possiamo anche padroneggiare bene, ma che usiamo solo come strumento più tecnico e limitato di comunicazione internazionale, senza che le parole abbiano la medesima risonanza.

Ora, è vero che la scarsa competenza linguistica che abbiamo in Italia è motivo di isolamento dei nostri studi in ambito internazionale. Ma l'adozione di una lingua franca universale, se anche fosse tecnicamente possibile, sarebbe davvero una soluzione? È quanto sembrano pensare certi attuali indirizzi nella valutazione degli standard scientifici, che pretendono di applicare all'ambito umanistico le stesse norme che regolano la ricerca scientifica "dura", basata più sul lavoro di laboratorio che non su una interpretazione linguisticamente mediata di realtà empiriche complesse. Ma ciò equivarrebbe a negare che ci muoviamo all'interno di una tradizione scientifico-letteraria,

e porterebbe a un sicuro impoverimento della disciplina. Pensate se De Martino avesse dovuto scrivere in inglese. Certo, esistono anche bilinguismi perfetti, e forse dovremo diventare tutti come Malinowski o Conrad. Ma ancora ne siamo lontani. È per questo che la traduzione resta importante, in quanto processo attraverso il quale i concetti per così dire maturano, diventano assimilabili. La traduzione impone inoltre uno sforzo riflessivo, senza il quale il rapporto tra indirizzi o tradizioni resta goffo ed esteriore. Un esempio evidente di ciò mi sembra il modo in cui lo stile argomentativo e linguistico degli indirizzi postmoderni e postcoloniali anglosassoni si è fatto largo negli studi italiani: lo ha fatto, in assenza di mediazioni, producendo una gergalità incomprensibile e assurda, mai assimilata in una tradizione di prosa scientifica completamente diversa come la nostra (non che non siano mancate traduzioni: ma, con qualche eccezione, la loro qualità e la loro incapacità di mediare hanno accentuato il problema invece che risolverlo; basti pensare che nella versione italiana di una celebre opera postcoloniale alcuni passi di Gramsci sono stati ritradotti dall'inglese, trasformando la sua scrittura lucida in una criptica mostruosità. L'esatto contrario di quanto il traduttore dovrebbe fare).

Tutto questo serve anche a dire dei problemi di traduzione che abbiamo dovuto affrontare, a giustificare certe libertà prese nel tentativo di restare più fedeli ai testi, e anche a scusarci delle eventuali opacità e scorciatoie. Perché saranno rimasti senz'altro momenti in cui, malgrado la nostra convinzione, la tentazione della restituzione "a calco" (il grande e fondamentale pericolo per un traduttore) ha preso il sopravvento sulle regole di chiarezza, oltre che di eleganza, imposte dalla lingua italiana.