

La memoria dell'antropologo Retrospezioni o interpretazioni ex-post

DI VINCENZO MATERA*

Abstract

Sono molte le voci di autorevoli studiosi che sottolineano la rilevanza della cosiddetta *serendipity* nella ricerca; fra queste non mancano quelle degli antropologi (per esempio, Hannerz, 2012). Costoro sottolineano il valore della scoperta o, forse meglio, intuizione, dovuta all'inatteso, alla dissonanza, all'apparente casualità di un passaggio, di un incontro, di una risposta, di un racconto, di una lettura e quant'altro. Spesso inizialmente non ci si fa caso, non ci si sofferma più di tanto, per poi, a distanza di tempo, tornare indietro e ripensare. La memoria (anche magari supportata da note varie) dell'antropologo allora si caratterizza come analisi retrospettiva di lungo termine, e svolge un ruolo non marginale nella complessa epistemologia della disciplina. Nel testo presento una riflessione su questi punti, a partire dal mio lavoro con Ugo Fabietti.

Parole Chiave: Rappresentazione; Scrittura; Memoria; Immaginazione; Retrospezione.

2018

Con Ugo Fabietti abbiamo lavorato insieme per quasi venti anni. Su moltissime cose, editoriali, accademiche, di ricerca, di didattica, tutte finalizzate a alimentare l'antropologia, in particolare quella milanese che, quando abbiamo iniziato a collaborare, era inesistente. Lui insegnava a Pavia (da lì a poco sarebbe andato a Firenze), io non insegnavo da nessuna parte (da lì a poco avrei iniziato come docente a contratto a Pavia). Siamo entrati in contatto per quella casualità che spesso tendiamo a interpretare a posteriori come una linea guida che orienta la nostra erranza, nella vita come nella ricerca e nello studio. Ma anche, ovviamente, per via di una convergenza di interessi e di sensibilità intellettuale. Da questa mescolanza nasce la memoria dell'antropologo, quella riflessione lunga che porta alla costruzione della propria antropologia – della propria visione del mondo, anche – grazie a suggestio-

* v.matera@unibo.it

ni *ex-post*, a letture, elaborazioni, ripensamenti, viaggi che si spandono nel tempo e nello spazio. Il tema è rilevante non solo da una prospettiva, per così dire, personale e soggettiva, ma anche per quanto riguarda l'epistemologia antropologica, come Ugo ha sempre pensato, un'epistemologia della lunga durata.

Oggi si assiste con perplessità e a volte con qualcosa di più – almeno per quanto mi riguarda – a una iperspecializzazione della ricerca e a una sua mercificazione sul mercato delle Università e di Centri e Istituti vari (Santoro 2017). La ricerca, nelle cosiddette *humanities*, cambia pelle, perde progressivamente il radicamento nello studio e nel pensiero, nella riflessione meditata e sedimentata in lunghe durate, articolata e complessa e si sposta sul versante dello slogan vincente, degli *abstract* fulminanti che vengono premiati a volte con ingenti finanziamenti sulla base di procedure sempre meno adatte agli approfondimenti e sempre più modellate per quella che definirei *instant research* (non per la durata temporale ma per la scarsa profondità). Potrei fare molti – e sottolineo *molti*, che non significa tutti – esempi di ricerca-slogan, ben confezionata ma fundamentalmente inutile e concettualmente banale. Niente di male, in tempi di vacche magre, come diceva Ugo Fabietti, a ciascuno il suo. Solo per sottolineare che l'affinità intellettuale che mi ha legato a Ugo Fabietti per tanti anni era fondata su un'idea della ricerca e dello studio un po' diversa; diversa nel modo di mettere a fuoco un problema, di impostare un'analisi, di leggere un dato. Un'idea della ricerca e, più in particolare, dell'antropologia, che conservo anche oggi.

Tra le tante cose fatte, abbiamo scritto due libri insieme, che restano per me gli esiti di un periodo significativo della mia impostazione di studioso e del mio rapporto con Ugo Fabietti. *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, pubblicato nel 1997 da La Nuova Italia Scientifica, poi Carocci, e *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, pubblicato nel 1999 da Meltemi e ristampato nel 2018. Abbiamo fatto, ipotizzato, pensato, scritto anche molto altro, ma volendo scrivere del mio sodalizio intellettuale con Ugo Fabietti ho scelto questi due libri, emblematici della nostra lunga collaborazione vuoi per i risultati, vuoi per il lavoro che hanno richiesto e per gli insegnamenti che ne ho ricavato.

1996-7

Li abbiamo scritti non ognuno al suo tavolo, alle prese con le sue parti, previa spartizione, non solo almeno, ma come esito di lunghissime conversazioni quotidiane, telefoniche e non, di incontri di solito nel suo studio a casa, durante i quali discutevamo di etnografie, di collegamenti, di scrittura, di antropologi del passato e di quelli contemporanei, di problemi di ricerca e di impostazione teorica, di filosofi utili e di quelli meno utili ad aprire per-

corsi, a costruire connessioni con il sapere antropologico, di scrittori anche, “etnografici” nel loro approccio all’esperienza, che nei loro romanzi avevano “rappresentato” un qualche aspetto di realtà sociale, intesa come il tessuto dentro il quale gli individui sono incastrati in un qualche “dove” e nel quale si sforzano di progettare la loro vita. In quegli anni era da poco uscito per Einaudi *Lo schiavo del manoscritto*, che presenta una ricostruzione molto efficace della complessità, simile a quella cui va incontro un antropologo nel tentativo di cogliere e riprodurre una porzione di senso: i livelli narrativi, le sfumature semantiche, i posizionamenti politici e le interazioni delle soggettività emergono nettamente nel registro letterario e indicano una direzione di scrittura all’antropologo. Non è un caso infatti che Amitav Ghosh abbia studiato antropologia. Scegliemmo con cura gli autori da inserire e analizzare come esempi di forme di rappresentazione collegate a e derivanti da livelli di scrittura, sempre con riferimento a un pensiero teorico, a un principio chiave, a un’immagine del sapere costruito e a un’idea del senso e degli scopi della riflessione antropologica.

Discutemmo a lungo anche della cornice entro cui avvolgere i casi di scrittura analizzati. L’idea di riprendere il “quadrilatero etnologico” introdotto da Michel de Certeau (2005) – anch’egli un “errante” teso verso “l’alterità” – per “fissare” un certo tipo di oggetto epistemologico esito del sapere prodotto dall’antropologia per molti decenni nel corso del Novecento fu un’idea di Ugo Fabietti. Ci permise di collegare in modo molto convincente – secondo noi – la riflessione sulla scrittura alle modalità epistemologiche di produzione del sapere antropologico. La scrittura è un potente strumento nelle mani degli antropologi, le cui caratteristiche politiche, etiche, epistemologiche erano state dagli anni Ottanta ampiamente discusse (penso in particolare a *Writing Cultures* – Clifford, Marcus, 1986 e, in seguito, a *Works and Lives*, Geertz, 1990), e anche, nel mio piccolo, da me (Matera 1991, poi 2015). La scrittura si manifesta nel lavoro degli antropologi a tre livelli principali, le note di campo, la monografia e il corpus etnografico, secondo un movimento circolare e ascendente espresso graficamente dalla figura del triangolo etnografico che, inserita dentro il quadrilatero di Certeau, arrivava perfettamente a descrivere le trasformazioni che gli antropologi imprimevano al materiale grezzo del loro lavoro sul campo, pensandolo teoricamente, fino a modellare una rappresentazione sensata – secondo i canoni del senso narrativo propri della tradizione intellettuale e accademica occidentale.

Le due figure geometriche, come aggiungemmo poi, si prestavano altrettanto efficacemente a delineare per contrasto le criticità che il dibattito decostruzionista aveva evidenziato rispetto al modello classico di costruzione del sapere antropologico: il fatto che tale modello poggiasse sul presupposto indiscusso che le società studiate dagli antropologi fossero storiche, il fatto che l’antropologo fosse il solo soggetto in grado di dar senso all’agire inconsapevole dei nativi, il fatto che l’alterità venisse in un certo qual modo

“addomesticata”, categorizzata in differenza, effetti tutti del potere proprio di chi detiene la scrittura.

Chi è privo di scrittura, senza che questo sia una colpa, un ritardo, una mancanza, un deficit, comunque la subisce; non solo i nativi rappresentati dagli antropologi, ma tanti altri (i migranti, i Rom – altre categorie di “marginali” – descritti dai giornalisti o di cui parlano i politici, per esempio).

Ha scritto Edward Said nel suo celeberrimo libro che l’unica soluzione alla crisi della rappresentazione che ha investito l’antropologia a partire dagli anni Ottanta del Novecento sarebbe stata un ribaltamento del rapporto di potere fra l’Occidente e il resto del mondo (Said, 1973). Penso che con tutta probabilità sia vero, pur consapevole che tale veloce chiosa finale strida con l’enormità della questione, la quale del resto non può in questa sede essere nemmeno affrontata.

Come mi disse Fulvio Papi, quando andai a portargli una copia del volume appena uscito, con quel libro avevamo impresso e espresso un’idea molto personale della disciplina, una visione parziale e orientata. Non mi fu del tutto chiaro allora se dovevo prendere tale affermazione come un apprezzamento o una critica del lavoro. Forse come l’uno e l’altra insieme. Non ci avevo mai pensato a fondo, ma credo avesse ragione. In effetti, quel lavoro ha influenzato moltissimo la mia convinzione, maturata successivamente, che l’antropologia sia prima di tutto *rappresentazione*. L’antropologo crea un ambito discorsivo, crea un modo di considerare problemi, eventi, conflitti, valori inquadrandoli entro una cornice. Che per far questo si avvalga di ricerca sul campo, oppure di altre fonti – o anche di nessuna fonte ricavata dall’esperienza – ciò che conta è la capacità di far presa della rappresentazione che ha costruito. In altri termini, la specificità del sapere antropologico sta nel modo di impostare i problemi, nel modo di pensarli e rappresentarli, non in quella che, senza apertura teorica, si riduce a mera “tecnica” di ricerca, né (ancor meno) nel “coraggio” dell’etnografo intrepido esploratore. Non credo che Ugo condividesse in questi termini questa convinzione, né ho avuto più occasione di appurarlo, dato che l’ho maturata quando ormai i tempi delle discussioni e del lavoro insieme erano passati. L’esito al quale sono arrivato negli ultimi anni, insomma, quel “l’etnografia senza antropologia è il *nulla*” (Ingold 2007) esprime una critica alla “moda” etnografica che ha dominato il campo recente della mia disciplina, a quel ripiegamento in angoli di mondo dal quale poi pochi riescono a uscire in modo convincente, non banale, mantenendo intatto il filo rosso che sempre deve legare il micro lavoro sul campo alla macro cornice teorica. Questione di sensibilità, questione di predisposizioni, ovviamente: io ho sempre pensato che il lavoro sui libri – anche etnografici – fosse almeno altrettanto importante di quello con le persone. Ugo riteneva che il tempo di un’antropologia alla Marcel Mauss, lontana dal campo, fosse finito, e che *l’antropologia senza etnografia rischiasse di rivelarsi il nulla*. Di fronte alla famosa scelta di chi gettare dalla

torre, fra Claude Lévi-Strauss e Clifford Geertz, io avrei scelto il secondo; Ugo si sentiva dibattuto: intellettualmente molto più vicino al primo, metodologicamente non poteva non considerare la pragmaticità tutta statunitense del secondo.

Perché avrei scelto Geertz l'ho realizzato in modo esplicito solo adesso (Matera 2016, 2017), grazie a un'altra retrospezione. In questi termini: secondo Clifford Geertz non ci sarebbero differenze fra antropologia ed etnografia. Questa concezione della disciplina emerge in molte sue affermazioni. *Verso una teoria interpretativa della cultura* (1973 [1987]), al di là delle suggestioni maggiormente note sulla visione semiotica della cultura come una rete di significati e sulla metafora testuale della cultura e dell'analisi culturale, presenta nella conclusione un ragionamento articolato proprio su questo. Ci sono diversi punti critici del programma etnografico/antropologico geertziano. Primo fra tutti, il modello di sapere antropologico che ha trasmesso: è probabilmente vero che “[...] il luogo della ricerca non è l'oggetto della ricerca. Gli antropologi non studiano i villaggi (le tribù, le città, I quartieri...): studiano *nei* villaggi” (1987, p. 61). Tuttavia, è altrettanto vero che, studiando nei villaggi, spesso gli antropologi vi sono rimasti intrappolati (si veda, per esempio Ferguson, Gupta 1997; Amit 2000; Gellner 2012). Quindi, il problema metodologico costituito dalla natura microscopica dell'etnografia: “[...] si deve risolverlo, – o per lo meno tenerlo a bada [afferma Geertz] con la consapevolezza che le azioni sociali sono dei commenti, e non solo di se stesse; che la fonte di una interpretazione non determina dove può giungere. I piccoli fatti parlano ai grandi problemi [...]” (1987, p. 63). È un fatto evidente, comunque, che gli antropologi interpretativi non hanno sempre avuto fortuna o successo nei loro tentativi di risolvere in modo accettabile e definitivo i problemi metodologici e epistemologici che la natura micro dell'etnografia presenta, dato che per prestare realmente attenzione e ascolto a piccoli fatti con l'occhio rivolto a grandi tematiche gli antropologi avrebbero avuto bisogno di un “dispositivo di risonanza” che non è previsto nel programma etnografia/antropologia (cfr., per esempio, Hastrup 2004, Wikan 2013). Ciò ha provocato spesso quel ripiegamento parrocchiale che oggi la disciplina sconta sul terreno della globalizzazione. Infine, le condizioni della teoria culturale. Scrive Geertz, “[...] il compito essenziale nel costruire una teoria non è di codificare regolarità astratte, ma rendere possibile la *thick description* [descrizione densa], non di generalizzare attraverso i casi, ma al loro interno” (1987, p. 65). Così enunciate, queste condizioni strangolano l'antropologia, perché non prevedono che essa possa seguire il principio di base che guida l'agire umano dotato di senso – proprio la regolarità – e negano la potenzialità principale della conoscenza antropologica, quella di ritrarre scenari credibili o almeno possibili (cfr. Hannerz 2003, 2012; Fisher 2007).

I fatti – come affermò molti anni fa Adamson E. Hoebel (1958) – non

sono sufficienti. Tutti i fenomeni hanno i loro significati, che tuttavia non sono mai fini a se stessi. I fenomeni culturali sono indici di cornici più ampie e di processi più generali, e cornici e processi sono decisivi per una conoscenza antropologica che abbia tutta la sua pienezza di significato. Altrimenti l'antropologia corre il rischio di diventare una pluralità frammentaria e inconcludente di dettagli etnografici senza alcuna apertura consistente dal punto di vista epistemologico e politico (Ingold 2007, Gellner 2012).

1988-1999

Non molto dopo l'uscita di *Etnografia*, nonostante il poco tempo, le tante cose da fare, decidemmo di scrivere un altro libro, utilizzando la stessa formula, che ci era piaciuta. Anche se Ugo lavorava a Firenze, le modalità non cambiarono: lunghe conversazioni, questa volta forse più telefoniche, accurata analisi del materiale guidata, ma non sempre, perché a volte era il caso etnografico a evidenziare un tema, dalla selezione dei temi teorici individuati nel grande e appassionante ambito dell'antropologia della memoria. Era da poco uscito *La memoria culturale* dell'egittologo Jan Assmann (1997); le prime 50 pagine di quel libro sono un'analisi articolata e profonda dei meccanismi del ricordo, del rito, della ripetizione, più in generale direi che quelle pagine celano le basi di una teoria culturale. Le riflessioni di Assmann infatti fanno luce sui meccanismi di trasmissione da una generazione all'altra, da un individuo a un altro, di elementi culturali, meccanismi attraverso cui avviene il passaggio dal ricordo vissuto, basato su un'esperienza concreta, al ricordo raccontato, perché istituzionalizzato, commemorato, pubblico. Il passaggio da una teoria della memoria a una teoria della cultura come produzione altamente complessa tesa continuamente a includere gruppi (e memorie) anche a volte in conflitto, poteva essere, poteva implicare lo sconfinamento in una dimensione metaforica, ed è qui che individuammo il rischio epistemologico cui far fronte nell'impostare un'antropologia della memoria.

Il principio che ci stava a cuore evidenziare era quel carattere sociale e culturale della memoria sottolineato dal sociologo Maurice Halbwachs (2007) e, naturalmente, l'interrogativo che da esso deriva: come può un insieme (un gruppo, una comunità, una società) di individui (ciascuno dotato di una memoria individuale) condividere dei ricordi al punto da dar forma a una memoria pubblica, sociale?

La risposta – alcuni elementi utili per una risposta – oppure, forse più appropriatamente, il punto problematico, si poteva articolare mediante un'analisi di alcune forme culturali del ricordo (ancora una volta rappresentazioni) e dei loro usi.

La complessità epistemologica di quell'interrogativo era, è molto simile a

quella che emerge a proposito di una facoltà ben più familiare agli antropologi, la facoltà degli esseri umani di produrre “cultura”.

Produrre “cultura”, produrre “memoria”. Questo fu il parallelismo che ci venne in mente e che guidò l’allestimento del volume.

In effetti le due nozioni, memoria e cultura, condividono un analogo azzardo epistemologico (che del resto è stato messo bene in evidenza, per quanto riguarda il secondo termine, dai numerosi recenti dibattiti critici “contro” la cultura): la sola nostra certezza è l’unicità e irripetibilità di ciascun individuo. Il cervello di ciascuno è un’accumulazione di tracce mnemoniche, una rappresentazione del mondo che lo circonda, ed è frutto di una esistenza particolare. Una memoria individuale è la totalità delle connessioni neurali, la cui somma e distribuzione – sempre in trasformazione – sono specifiche della persona data. Più esattamente, lo stato del mondo trascorso o la condizione esistenziale precedente non possono mai essere esattamente gli stessi per ciascun individuo impegnato nel costruirne una rappresentazione.

Il parallelismo si è rivelato, per me, dopo molti anni, prezioso. In primis, mi sono trovato molte volte a ripensare alla precisazione di Halbwachs che parlare di memoria sociale non significa usare una metafora perché se è vero che le società non hanno – alla lettera – una memoria, è pur vero che un qualcosa – che non può essere pensato altrimenti se non come una memoria collettiva e sociale – agisce “concretamente” nella mente degli individui, ne consente e modella i ricordi, ne configura le immagini del passato e, come mi fu chiaro a un certo punto, ne predispose, tramite l’alleanza con un’altra facoltà, quella immaginativa, le immagini del futuro. Il futuro come fatto culturale, come scriverà, un paio di decenni dopo, Arjun Appadurai (2015).

Inoltre, ho trovato in quella riflessione sulla memoria una preziosa riserva per una migliore comprensione del processo culturale nel suo insieme, nei suoi aspetti di continua produzione e riproduzione, con la variante dell’improvvisazione, dell’intuizione geniale, del nuovo accordo (musicalmente parlando) che trascina la trama verso esiti inattesi. Penso che i “nuovi ordini di differenze”, di cui scrive James Clifford (1993) a proposito di frutti puri che impazziscono, siano proprio il prodotto di quegli scarti inaspettati rispetto alla ripetizione attesa e prevedibile, perché radicata nella memoria difesa e rappresentata nel nome della tradizione (che sia inventata o meno): sono i sincretismi, le ibridazioni, le creolizzazioni culturali che ancora attendono una convincente teoria della cultura che li includa.

Una volta chiarito che i ricordi fanno presa solo mediante la comunicazione e l’interazione entro il gruppo sociale, si aprivano dal punto di vista della riflessione teorica numerosi collegamenti possibili.

I “quadri di significatività” si collegano con la teoria sociale di Goffman (2001), basata sull’idea di un’organizzazione predefinita delle esperienze quotidiane. Quelli di Maurice Halbwachs costituiscono e rendono stabile

il ricordo, le cornici delineate da Goffman organizzano le nostre esperienze quotidiane.

Il collegamento più rilevante è però con ciò che Ferdinand de Saussure (1978) espresse a proposito della produzione di senso: l'atto di *parole* è unico e irripetibile. Nella magistrale introduzione di Tullio De Mauro, ormai parte integrante di qualsiasi edizione del *Cours*, è riportato il famoso esempio dell'affermazione "*la guerre, je vous dis, la guerre!*" che Saussure era solito ripetere ai suoi studenti. Il termine "guerre" – come qualsiasi altro – anche se replicato dal medesimo parlante in due momenti successivi della stessa frase non avrà mai la stessa significazione né sarà identico dal punto di vista della realizzazione fonica. Il contenuto psicologico (flusso di pensieri e stati d'animo) associato al termine e l'atto fonatorio (i suoni) saranno ogni volta diversi. Per questo il processo di produzione di senso ha natura indefinita, nell'accezione matematica: dati due sensi contigui, è sempre possibile produrre uno intermedio. Per questo, ancora, non esistono due sensi uguali. Per questo, infine, il processo di comprensione fra i parlanti non può attivarsi al livello della *parole*. Tuttavia, noi siamo in grado di riconoscere un'identità tra le due azioni linguistiche, tra le due "guerre", tanto che parliamo di "repliche". Una volta riconosciuta la natura irripetibile di ogni nostra esperienza e di ogni nostra azione, come spiegare la capacità dei parlanti di riconoscere due repliche come tali, nonostante le variazioni? La spiegazione non può che essere teorica. E qui i collegamenti si esplicitano e i concetti teorici si parlano: negli anni Venti il celebre linguista ginevrino elaborò il concetto teorico e astratto di *Langue* che indica quella rete di riferimenti stabili (il sistema linguistico) fatta di significati e significanti che tutti coloro che parlano una stessa lingua devono condividere. Grazie a questo sistema di riferimento invariante siamo in grado di trattare tutti gli indefiniti atti di *parole* come repliche delle stesse entità astratte. Negli stessi anni, più o meno, il sociologo francese allievo di Émile Durkheim oltrepassò con la nozione teorica e astratta di *memoria sociale* il soggettivismo filosofico allora dominante (alla Bergson) e indicò il carattere profondamente storico e culturale della memoria. Infine Goffman (2001), che con la nozione teorica e astratta di "definizione della situazione" sorvolò tutti gli approcci guidati da dispositivi mentali all'analisi del comportamento sociale e sottolineò la presa delle situazioni sociali rispetto alle azioni.

Tutti e tre si assunsero il rischio epistemologico di cui sopra, nel tentativo di teorizzare i meccanismi attraverso cui si formano i gruppi umani, si creano le interdipendenze tra gli individui, si costruisce un collante sociale (a volte precario, mai definitivo, ma pur sempre coesivo). Tutti e tre coniarono nozioni teoriche e astratte capaci di cogliere processi e funzioni che "agiscono concretamente", molto concretamente nella mente delle persone, rendendo possibile la comprensione linguistica, i ricordi e la condivisione di immagini del passato, la regolarità dell'azione sociale.

Sotto l'effetto di diversi processi culturali e sociali, più o meno pervasivi, rigidi, rigorosi, una grande (o piccola) quantità di individui converge, per un periodo e in certi contesti, verso la condivisione di una medesima rappresentazione.

Naturalmente l'azzardo, dal punto di vista epistemologico, è tanto maggiore quanto più elevato è il numero di individui cui si attribuisce la produzione di una lingua, di una cultura, di una memoria, di un senso di appartenenza condiviso.

Quindi ci interrogammo sulle categorie che meglio avrebbero potuto scandire l'analisi, secondo due direttive: i supporti che danno materialità alla memoria (luoghi, oggetti, eventi) simboli che ce la fanno *sentire*, e le pressioni che la formano, la manipolano, la strumentalizzano, secondo strategie specifiche. L'etnia naturalmente, tema caro a Ugo, il potere, perché c'è un legame privilegiato tra la capacità di produrre rappresentazioni (anche del passato) e il possesso del potere (proprio come per la scrittura), infine – perché non si poteva andare avanti a oltranza e il libro doveva pur chiudersi - la giustizia. Secondo un procedimento, come anticipavo, che a volte attribuiva la precedenza al caso etnografico (le genealogie beduine, il rogo dei libri) altre volte al nodo teorico (relazione fra memoria e potere, memoria etnica, memoria e giustizia).

Questo il quadro teorico e storico-etnografico che arrivammo a delineare.

Ancora 2018

Fra tutti, il caso etnografico riportato da Maurice Bloch dei bambini del villaggio in Madagascar che raccontano in prima persona (noi) l'evento drammatico che pure non hanno vissuto perché non ancora nati al tempo dei fatti, è l'emblema del meccanismo teorico centrale messo in luce nel volume; i ricordi personali impressi nel cervello di ciascuno non richiedono necessariamente un'esperienza "reale", ma è sufficiente una narrazione per far sì che convergano verso e siano modellati da una rappresentazione pubblica del ricordo, molto efficace e coinvolgente. Scorgo oggi, a distanza di molti anni, una connessione con il problema del modo in cui le ideologie trasformano il sentimento (privato) in significato (pubblico) e lo rendono socialmente disponibile. La condivisione di un ricordo, l'unità di una comunità, come l'unità di un movimento sociale, di una categoria professionale, di un'associazione, di un partito o di un sindacato si basa su comuni rappresentazioni, su un comune orientamento ideologico. Come si costruisce concretamente?

Rifiutando perché troppo grossolana ogni risposta basata sul semplice accostamento "fra particolari simboli e particolari tensioni (o interessi), in modo tale che il fatto che i primi siano derivati dalle seconde sembra semplice senso comune" (1987, p. 261), Geertz lascia senza soluzione gli interro-

gativi sulla “natura del rapporto tra le tensioni sociopsicologiche che suscitano atteggiamenti ideologici e le elaborate strutture simboliche attraverso le quali si conferisce un’esistenza pubblica a questi atteggiamenti” (*ibidem*). Quindi conclude la sua analisi del senso comune con una dichiarazione interlocutoria: “Non abbiamo idea del modo in cui operano la metafora, l’analogia, l’ironia, l’ambiguità, il gioco di parole, il paradosso, l’iperbole, il ritmo e tutti gli altri elementi di quello che chiamiamo stile [...] questi espedienti sono di qualche importanza nel volgere atteggiamenti personali in una forma pubblica” (*ibidem*).

Grazie a una retrospettiva, mi sono fatto una mia idea di come operano le metafore e altri espedienti retorici e simbolici, che presento mediante un caso molto semplice: le metafore che qualche anno fa Matteo Renzi utilizzò per sostenere la propria posizione contro l’Articolo 18 e i suoi difensori, affermando che date le condizioni attuali del mercato del lavoro ostinarsi a far riferimento all’Art. 18 sarebbe come “prendere in mano un *iPhone* e chiedersi: ‘dove metto il gettone?’”, oppure, “prendere una macchina fotografica digitale e dire: ‘dove metto il rullino?’”.

La cornice della tecnologia è qui utilizzata per inquadrare temi del dibattito politico. Le metafore consistono infatti nello spostamento di espressioni appartenenti a un certo ambito dell’esperienza verso un ambito diverso. Hanno contribuito moltissimo a derubricare la manifestazione di piazza della CGIL a difesa dell’Art. 18 nella categoria “vecchie posizioni da rottamare”. Una metafora, come tutti gli altri espedienti retorici elencati sopra, non è solo una semplice e innocua operazione linguistica, è anche e soprattutto cognitiva. Come ha indicato George Lakoff (2006) la metafora crea un *frame*, una cornice che orienta il modo in cui vediamo il mondo, i nostri obiettivi e le nostre azioni. I *frame* sono metafore, dispositivi linguistici il cui uso (o abuso) esercita un’influenza enorme sulle nostre comprensioni.

Attraverso una metafora quindi non solo si parla di un’esperienza nei termini di un’altra, ma si induce anche a comprenderla nei termini di un’altra. Perciò con le parole viene trasferito anche un particolare significato, che è indice di una particolare concezione del mondo. Quando qualcuno riesce a suggerire alle persone delle metafore per pensare determinati temi, riesce a mettere in una cornice il dibattito su quei temi, e lo orienta.

I temi del dibattito politico, per raggiungere gli elettori, devono essere messi dentro un *frame* più ampio che li renda familiari. Gli elettori sono sensibili alle grandi metafore che spostano il livello delle discussioni politiche.

Che cosa c’è di più familiare agli occhi dell’elettore italiano – un certo tipo di elettore – dell’*iPhone*? Fin qui niente di veramente nuovo (Lakoff 2006). Il passaggio successivo, che consente di sciogliere il residuo di senso rimasto nell’analisi delle rappresentazioni, sta nell’intuizione che l’efficacia di una cornice, di una metafora, di un simbolo si gioca sulla distanza fra gli ambiti

dell'esperienza che si mostra in grado di unire; più sono distanti, com'è il caso dell'ambito delle leggi a tutela del lavoro e di quello della tecnologia, l'Art. 18 e l'*iPhone* o una macchina fotografica digitale, più aumenta la presa sulla mente delle persone. Perché? Qui entra in gioco l'immaginazione, perché noi colmiamo le distanze fra ambiti sociali mediante l'immaginazione, per cui il piano simbolico del discorso si allontana progressivamente dalla realtà. Non si entra più nel merito delle questioni, niente più argomenti specifici, i temi si presentano solo dentro le grandi metafore in cui sono stati dirottati, e perdono aderenza, materialità, concretezza, diventando pura rappresentazione. Rappresentazione, memoria, infine immaginazione (Matera, 2008). Un filo di venti anni. Questa dunque è, per me, la memoria dell'antropologo. Il luogo – per citare sempre qualcosa di caro a Ugo Fabietti – dove si intersecano più linguaggi, incontrati nelle letture e nelle scritture, il luogo dove le sfumature, le sensazioni, le intuizioni e i significati culturali cercano nuova disposizione, una nuova trama. I panorami della memoria, dunque, che emergono dall'intreccio dei ricordi e dei ripensamenti lungo scale temporali diverse, non sempre lineari e non sempre dal passato verso il presente e il futuro, e che sollecitano proiezioni immaginative (e interpretative) in avanti. Attraverso una riconsiderazione retrospettiva e uno slancio creativo per dare nuova forma concettuale a elementi, dati, note, prospettive. In altri termini, c'è sempre un residuo, una coda di senso che non trova collocazione. La memoria dell'antropologo opera su questo senso residuale, destinato a restare comunque indeterminato e privo di una qualche conclusione.

Bibliografia

- Amit, V., (2000), ed., *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London and New York, EASA Book Series.
- Assmann, J., (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.
- Appadurai, A., (2015), *Il futuro come fatto culturale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Certeau, M. de, (2005), *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Clifford, J., Marcus G., (1997), eds., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Clifford, J., (1993), *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Ferguson, J., Gupta, A., (1997), eds., *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press.
- Fischer, M., (2007), Culture and Cultural analysis as Experimental Systems, *Cultural Anthropology*, 22, pp. 1-65.
- Geertz, C., (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- (1990), *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino.
- Gellner, D.N., (2012), Uncomfortable Antinomies: Going Beyond Methodological Nationalism in Social and Cultural Anthropology, *AAS - Working Papers in Social Anthropology / ÖAW Arbeitspapiere zur Sozialanthropologie*, 24, pp. 1-18.
- Goffman, E., (2001), *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore.
- Halbwachs, M., (2007), *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli.
- Ingold, T., (2007), *Anthropology is not Ethnography*, Radcliffe-Brown Lecture to the British Academy, London, <https://www.britac.ac.uk/audio/anthropology-not-ethnography> (ultimo accesso 10 giugno 2018).
- Hannerz, U., (2003), Macro-scenarios. Anthropology and the debate over contemporary and future worlds, *Social Anthropology*, 11, 2, pp. 169-187.
- (2012), *Il mondo dell'antropologia* (a cura di G. D'Agostino e V. Matera), Bologna, Il Mulino.
- Hastrup, K., (2004), Getting it right. Knowledge and evidence in anthropology, *Anthropological Theory*, 4,4, pp. 455-472.
- Hoebel, A.E., (1958), *Man in the primitive world. An Introduction to anthropology*, New York, McGraw-Hill.
- Lakoff, G., (2006), *Non pensare all'elefante*, Roma, Fusi orari.
- Matera, V., (2008), La modernità è altrove. Immaginario e antropologia, in Carmagnola, F., Matera, V., (a cura di), *Genealogie dell'Immaginario*, Novara, Utet Università, pp. 135-156.
- (2015), *La scrittura etnografica. Esperienza e rappresentazione nella produzione di conoscenze antropologiche*, Milano, Eléuthera.
- (2016), Understanding cultural diversity. Culture, cultural traits and cultural changes between global and local scales, in Panebianco, F., Serrelli, E., (eds.), *Understanding Cultural Traits. A Multidisciplinary Perspective on Cultural Diversity*, London, Springer, pp. 21-42.
- (2017), *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale*, Roma-Bari, Laterza.
- (2018), *We Are All Contemporaries. Time and Cultural Diversity*, Nova Publisher, in press.
- Said, E., (1973), *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Santoro, M., (2018), Il mercimonio delle cattedre (via ERC), *Roars* <https://>

www.roars.it/online/ (ultimo accesso 10 giugno 2018).

Saussure, F. de, (1978), *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza.

Wikan, U., (2013), *Resonance. Beyond the Words*, Chicago, University of Chicago Press.

