

Resistenza naturale*

GIANFRANCO MARRONE

1. Un ombrello malfatto

Qualche tempo fa m'è arrivata la mail di un tale, credo un architetto, che voleva inviarmi un suo libro. Nello scriverlo — diceva — aveva preso spunto dalle ricerche semiotiche sugli oggetti e sul design, sul modo in cui le cose hanno una loro esistenza narrativa, un loro peso antropologico, andando a costituire vere e proprie forme di organizzazione sociale. Quando il libro mi è giunto, ho scoperto che era stato scribacchiato da un medium pentito, da un espertone in sedute spiritiche che, dei nostri lavori, aveva preso tutto alla lettera. Abbiamo parlato della vita delle cose? Eccoci serviti: siamo considerati alla stregua di chi crede nei cucchiaini che si piegano da soli e nei tavoli che traballano.

L'aneddoto, in sé sciocco *fait divers*, può servire da utile monito epistemologico in un convegno come questo, dedicato alla natura e ai naturalismi, dove il demone del referenzialismo e dell'ontologia sta in costante agguato. Già il titolo, "Tra natura e storia", sembra porre i termini della diade in ingenua antitesi, mentre in effetti sappiamo che, dialetticamente, c'è una natura nella storia e una storia nella natura. In ogni caso, credo che questo problema del nesso fra natura e nature, naturalismo e naturalismi sia oggi decisivo per gli studi semiotici: sia da un punto di vista interno alla disciplina, a tutti i suoi livelli: epistemologico, teorico, metodologico, empirico; sia da quello delle grosse tendenze culturali d'oggi, da studiare nella prospettiva, ritengo, di una sociosemiotica e di una semiotica della cultura.

Comincerei da questo secondo punto¹. La Natura è al giorno d'oggi un *valore assoluto*: nella politica, nel turismo, nella religione, nel pensiero urbano, nel design, nei consumi, nell'alimentazione, nei media. Basta aggiungere l'aggettivo "naturale" a una cosa qualsiasi — da una città a una merendina, da una pelliccia a un detersivo — per veder subito accondiscendenze e sorrisi, convincimenti e carte di credito. Una specie di brand, o meta-brand. Questo valore assoluto ha pervaso, per scopi palesemente

* Rubo il titolo, perfetto in un contesto del genere, al bel film di Jonathan Nossitier del 2014. La parte finale di questo scritto giustificherà, forse, questo piccolo, maldestro plagio.

1. Su questi temi ho provato a dire qualcosa di più in MARRONE (2011a) e MARRONE ed. (2012).

diversi, anche il campo delle scienze dell'uomo, oggi più che mai fautrici di un empirismo che ha perduto ogni salutare problematicità, sempre più alla ricerca delle basi cosiddette biologiche della natura cosiddetta umana — ivi compresa la semiotica, che spesso segue come un cagnolino in perenne ritardo i trend epistemologici più diffusi, senza discuterli a fondo a partire dalle proprie pertinenze interne: quanto il paradigma della significazione s'opponesse, come dovrebbe, a quello dei fatti nudi e crudi? il senso non è il contrario del dato? la primarietà della relazione non esclude per principio qualsiasi dominio dell'oggettività? Dovremo tornarci.

La parola "natura" funziona insomma, attualmente, da classico termine ombrello: l'evidenza semantica che vorrebbe veicolare mal nasconde un'assoluta oscurità definitoria. Al crescente naturalismo epistemologico, per esempio, non corrisponde necessariamente la generalizzata attenzione alla salute del pianeta, al rispetto dell'habitat, alla custodia di quella immagine della Natura come alterità assoluta che sta dietro ogni ideologia ecologica o ambientalista. Analogamente, non è detto che la questione della sostenibilità su cui si affannano economisti e designer, sociologi e urbanisti stia sullo stesso piano, teorico e simbolico, di quell'agricoltura biologica perseguita oggi da assessorati e multinazionali alla ricerca di un valore aggiunto da offrire, sugli scaffali dei supermercati, ai consumatori ricchi di incertezze estetiche e ansie salutiste. Eppure tutti si appellano al termine 'natura' (coi suoi correlati, sinonimi e antonimi), dietro cui non è detto corrisponda il medesimo concetto, lo stesso campo di idee e di significati. Da cui un coacervo di cose molto diverse, racchiuse dalla stessa parola (cfr. Marrone 2011b). Ai rinnovati sacerdoti della verità — spesso accigliati custodi anche del bene e del male, del bello e del brutto — si accompagnano oggi, più per caso che per volontà, ambientalisti seguaci di Gaia e cultori dell'organic, promotori di paradisi perduti e strateghi del business del benessere.

Eppure, come si sa ma si dimentica troppo spesso, quest'opzione generalizzata nei confronti della Natura come ambiente da proteggere e come valore sociale da difendere — con tutte le sovrapposizioni e le ambiguità che ne conseguono — è frutto di un'epocale inversione di tendenza. Per millenni le società umane, soprattutto nella loro versione occidentale, sono sorte e si sono sviluppate andando *contro* la natura, contro i limiti e le costrizioni che essa avrebbe voluto imporre alla specie umana. Il progresso — più o meno mitico, più o meno reale — è qualcosa che nasce in opposizione a una natura supposta matrigna (Leopardi *docet*), di modo che le scienze e le tecnologie si sono configurate come altrettante operazioni di svelamento, anche forzoso e violento, dei 'segreti' entro cui la supposta Natura, subdolamente, si trincerava. E ora che questo stesso progresso, come si va raccontando nell'immaginario collettivo, ha superato ogni limite, distruggendo l'ambiente e il cosiddetto pianeta, ecco che deve ripensare se stesso,

le proprie opportunità e i propri esiti, magari andando in senso inverso a quello dei secoli passati, addirittura verso una crescita che felicemente recuperi un buon rapporto con l'ambiente naturale. L'ambientalismo, si sa, promuove la decrescita.

È noto che dietro questo scenario così complesso e variegato ci sta tutta la storia della società e della cultura occidentali, che ha fondato le proprie basi politiche ed epistemologiche, economiche e religiose montando, smontando e rimontando una articolazione tanto esile quanto necessaria che mette in relazione, costituendole reciprocamente, la natura e la società, la divinità e l'umanità, l'oggettività e la soggettività, l'io e l'altro. In una parola: i fatti e i valori. Nessuna politica ha potuto aver luogo senza una idea di società che portasse con sé concomitanti idee di natura, di dio, di uomo. Andando soprattutto a negoziare quell'ossimoro teorico che è la 'natura umana', le cui contraddizioni hanno funzionato da volano per ideologie e mitologie, assiologie e strategie. Come una coperta troppo corta, la natura umana viene tirata ora dal lato dal biologico supposto universale ed eterno (dunque all'appiattimento delle differenze socio-culturali in nome di una base, cosiddetta naturale, comune a tutti per principio metafisico) ora dal lato delle articolazioni culturali (e dunque delle differenze più o meno forti fra gruppi e individui, società ed epoche storiche).

Tuttavia oggi c'è chi, consapevole dell'attuale fragilità di queste e altre consimili negoziazioni, anche alla luce dei contemporanei sommovimenti etnici causati nelle società occidentali dalle migrazioni di massa, parla di *multinaturalismo*, provando a scalfire quell'immarcescibile convinzione, al tempo stesso religiosa ed epistemologica, in una natura unica e sola, sfondo comune alle variazioni antropologiche supposte successive. Da una parte Bruno Latour e la cosiddetta sociologia della traduzione, che con la semiotica hanno sempre dialogato, ci ricordano che la natura è l'esito fragile del discorso scientifico (dove nella nozione di *discorso* ci stanno dentro anche le pratiche sociali che lo costituiscono): non l'"idea" di natura, o l'"immagine" della natura, ma la natura come realtà (plurale) è costruita dal fare scientifico, dunque cambia con esso, si moltiplica col suo moltiplicarsi, entro controversie continue e cangianti dove la scienza siede al tavolo con la politica, l'amministrazione, le lobbies, le religioni, i nazionalismi etc. Controversie dunque non solo scientifiche ma anche e soprattutto politiche². Dall'altra parte gli antropologi: come il brasiliano Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2009), che per primo ha coniato il termine *multinaturalismo*, ne ha parlato a proposito del sistema pronominale degli Achuar amazzonici, che

2. Cfr. soprattutto LATOUR (1999), su cui cfr. MARRONE (2010) Vale la pena ricordare qui lo schema a cui giunge Latour al termine della sua riflessione, in cui scompatta fatti e valori, per ricompattarli in altro modo:

— per semplificare — danno del *tu* a moltissimi esseri ed entità che noi considereremmo naturali. Usando l'apparato formale dell'enunciazione di Benveniste, e il principio della differenza di Deleuze, Viveiros arriva a ricostruire un'intersoggettività allargata a soggetti non umani (animali, piante, sogni...), un'intersoggettività la quale include una *interoggettività* che si costituisce in modo diverso da cultura a cultura, dove in queste culture c'è anche l'affermazione di una *natura plurale*. E poi Philippe Descola, che nel suo librone decisivo *Au delà nature et culture* (2005, rigorosamente ignorato in Italia³) sottopone a critica questo dualismo — a cui la semiotica ha tanto attinto —, proponendo una quadripartizione di ontologie: accanto al nostro *naturalismo*, l'*animismo*, il *totemismo* e l'*analogismo*, che sono quattro modi diversi di oggettivare la realtà, ponendola come l'altro da sé, sulla base della relazione di continuità o discontinuità fra interiorità psichiche umane e esteriorità non umane.

2. Quattro ontologie

Sofferamoci un po' su quest'idea di Descola. Egli parte dall'idea di elaborare *schemi d'azione* come forme intermedie fra profondità e superficie, fra strutture universali profonde e strutture idiosincratiche di manifestazione,

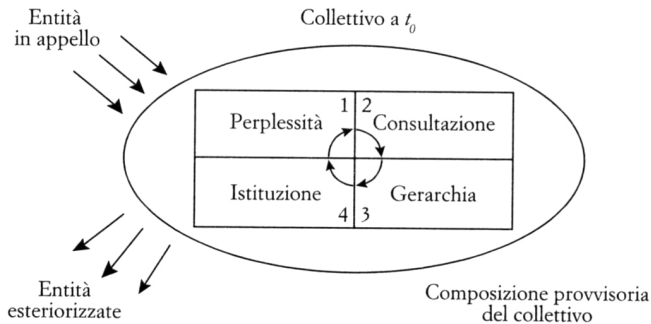


Figura 3.2 Il collettivo si definisce solo per il suo movimento: le entità respinte all'esterno dal potere di ordinamento ritornano in appello, all'iterazione seguente, per "inquietare" il potere di presa in considerazione.

Perplessità e Istituzione sono processi di costruzione dei fatti, permettendo l'entrata di entità nel collettivo e trovando loro una collocazione rispetto alle altre; Consultazione e Gerarchia stanno dal lato dei valori, occupandosi di riconfigurare l'etica di tali entità, rispetto alle altre già presenti.

3. Descola (2010, 2011) sono stati tradotti in Italia. In Consigliere (2014a, 2014b) si trovano finalmente diversi saggi sulla questione del multinaturalismo tradotti in lingua italiana. Pe runa recente discussione cfr. Descola (2014).

cosa che a suo avviso mancherebbe a Lévi-Strauss, e che lui riprende dai cognitivisti (bypassando quella che per noi è la discorsività). Ecco così quattro tipi, articolati fra loro per differenze e opposizioni, a partire dai diversi modi in cui sono percepite discontinuità o continuità fra interiorità e fisicalità, ossia fra il piano psichico e quello fisico, fra umani e non umani (animali e piante, ma anche artefatti e divinità varie). Descola dice anche che si tratta di esiti di giudizi di identità fra noi e le cose che ci circondano.

Innanzitutto, *l'animismo*, tipico degli Achuar (detti anche Jvaros), ma non solo. Secondo l'animismo animali e piante (ma anche arnesi, artefatti, esseri sovranaturali: divinità, spiritelli, "presenze" varie) hanno un'anima, sono persone come noi, hanno forme di intenzionalità, progetti d'azione, capacità di ragionamento, sentimenti esattamente come noi. Sono "vestiti" in altro modo, hanno un'apparenza diversa dalla nostra, ma fanno parte della società allo stesso modo degli umani. Dunque hanno stessi diritti e stesse leggi. Animali e piante hanno per esempio relazioni di parentela, dunque di alleanza, con gli umani. Le scimmie, certe scimmie, sono come i cognati: sono nostri parenti, ma sino a un certo punto. Se del caso, possiamo cacciarle e mangiarle. C'è dunque un livello di apparenza e uno di realtà. Come per la semiotica greimasiana: manifestazione attoriale e ruoli narrativi (animismo della semiotica?). La società è fatta di umani e non umani: motivo per cui, direbbe Latour (2007), occorrerebbe assemblarla nuovamente.

Il *totemismo* è invece tipico degli aborigeni australiani. Secondo questi ultimi esisterebbero specie di spiritelli legati a luoghi, sorta di *geni loci* che funzionano da modello-stampo a partire da cui si costituiscono gruppi totemici diversi. I quali vanno a comprendere esseri viventi — indifferentemente uomini, animali e piante — che hanno caratteristiche generiche comuni, stesse qualità morali o fisiche: come per esempio il comportamento (lenti, vivaci, intraprendenti, passivi), il temperamento (collerico, calmo, gioioso, malinconico), la forma (grande, massiccia, slanciata, spigolosa, arrotondata), la consistenza (soffice, rigida, flessibile, dura). È dunque possibile che una donna, un serpente, un insetto, un arbusto siano tutti slanciati, calmi e intraprendenti, facendo perciò parte del medesimo gruppo: discendono dal medesimo totem, pur mantenendo la loro differenza di specie; sono manifestazioni, incarnazioni diverse, del medesimo totem/modello.

Quanto al *naturalismo*, è il nostro, ed è abbastanza recente (affermatosi con le scienze sperimentali). Secondo quest'ultimo umani e non umani hanno la stessa base naturale, la stessa fisicalità, materialità, ma solo gli umani hanno una interiorità. Ecco un modo di totalizzare il mondo come altro da noi, sotto forma di natura unica e compatta. E' l'idea cosmologica di Kant, puramente pensabile come idea regolativa per la conoscenza scientifica. E dunque abbastanza paradossale nei fatti, nell'empiria del vissuto. Da cui sia lo sfruttamento di un mondo naturale che non è il nostro, a nostro uso e

consumo, come anche il problema di doverlo difendere, e salvaguardare. perché ne va della nostra vita (ecologismo light).

Infine, l'*analogismo*, tipico dell'Oriente e della Cina come delle Ande, ma anche del nostro Rinascimento. Qui, tutto è diverso da tutto, viviamo in un modo di singolarità, di differenze radicali. Da cui un sentimento di disordine, che possiamo superare proponendo delle vaghe analogie, una selva di somiglianze per cui le cose, se pure diverse, si assomigliano per determinate caratteristiche, in un rinvio senza fine, e senza criteri specifici. Una cosa è analoga a un'altra perché sono entrambe calde. questa seconda è simile a una terza perché entrambe femminili. Altre due perché entrambe secche eccetera (qualcosa di simile alla semiosi ermetica studiata da Eco 1990).

Schematizzando:

	<i>interiorità</i>	<i>fiscalità</i>
<i>animismo</i>	continuità	discontinuità
<i>naturalismo</i>	discontinuità	continuità
<i>totemismo</i>	continuità	continuità
<i>analogismo</i>	discontinuità	discontinuità

Descola chiarisce evidentemente come ogni ontologia abbia riferimenti specifici, non necessariamente negli stessi territori. Si tratta di idealtipi che tornano anche nella nostra storia, modi di oggettivare, di percepire continuità e discontinuità fra sé e il mondo. Un biologo (naturalista quanto a considerazione degli esseri viventi) può ben consultare un oroscopo (analogismo) o parlare al suo gatto (animismo).

Dal punto di vista della scienza della significazione, il lavoro di Descola andrebbe attentamente rivisto. A parte la sua scarsa attenzione alla questione dell'enunciazione, su cui invece Viveiros si concentra, quel che appare problematica è proprio l'opposizione indiscussa (poiché usata come postulato teorico) fra interiorità e fisicalità, che a ben vedere il primo Greimas (1966) aveva provato a rendere operativa con la distinzione fra semiologico e semantico, a sua volta improntata alla categoria (di origine psicologica) che opponeva esterocettività a interocettività. Lo stesso Greimas s'è però in seguito dovuto ricredere, mostrando come in essa si schiacciassero due differenti questioni: da un lato la presupposizione reciproca espressione/contenuto, per definizione reversibile, dall'altro la distinzione pertinente fra livello tematico e livello figurativo (cfr. Greimas e Courtés 1979).

3. Mononaturalismo semiotico

Che cosa dice tuttavia di interessante Descola alla semiotica? Per la scienza della significazione le cose dovrebbero esser chiare: la natura è un'evidenza costruita, un artefatto che ha dimenticato il lavoro necessario per produrla, l'esito di una procedura di naturalizzazione. Essa dunque, benché a prima vista possa apparire come un valore positivo da difendere, finisce per farsi alleata silente, ancorché armata, di quella che Roland Barthes chiamava *l'impostura dell'oggettività* — e che oggi si autobattezza, non senza ironia, nuovo–realism. Niente di meno vicino alla natura, dunque, che la semiotica, disciplina che prende avvio proprio dall'idea che — al di qua e al di là del sedicente mondo dei fatti naturali — c'è l'universo del senso umano e sociale, che non solo media fra quei fatti e noi *hic et nunc*, ma, ben più profondamente, di quei fatti è artefice più o meno responsabile, progettista solo parzialmente individuato, destinante assai raramente riconosciuto. La natura è, semioticamente, un effetto di senso, l'esito di una serie di discorsi che, parlandola, ne costituiscono la plausibilità.

Così, al di là delle semiotiche naturaliste e referenzialiste (che discetano di segni naturali da opporre tipologicamente a quelli arbitrari dei codici linguistici), che si muovono su una prospettiva epistemologica stratosfericamente lontana alla nostra, potremmo dire che nella scienza della significazione la nozione di natura è stata sviluppata al contempo troppo e troppo poco.

Da un lato essa ne ha parlato in modo molto chiaro. Sta fra gli assunti della disciplina, per esempio, l'idea che la natura non è una realtà ontologica esterna al linguaggio ma il polo di un asse semantico fondamentale a partire dal quale si genera un'assiologia assai adoperata in analisi testuali di tutti i tipi: i contrari *natura/cultura*; i sub–contrari *non–cultura/non–natura*; i contraddittori *natura/non–natura* e *cultura/non–cultura*, e poi ancora i complementari *non–natura/cultura* e *non–cultura/natura*. Secondo questo celebre quadrato semiotico /natura/ e /cultura/ si costituiscono e si trasformano reciprocamente, sono gli esiti momentanei ed evanescenti di un'articolazione semiotica a partire da cui ogni sostanza del mondo può essere sussunta. Ciò significa, in altre parole, che qualsiasi cosa in linea di principio può essere — a seconda della pertinenza accampata da un discorso o da un testo — ora natura ora cultura. Da cui l'idea che esistono molteplici culture, ma anche — cosa mai detta — che esistono molteplici nature.

Ma, soprattutto, la semiotica ha da molto tempo rivendicato un oltrepassamento narrativo della diade *umani/non–umani* attraverso l'opposizione sintattica *attanti/attori* (idea che ha fatto la fortuna della Action–Network–

Theory di Latour e soci⁴). I soggetti delle storie sono umani così come non-umani, i racconti sono intrecci e conflitti di persone e gruppi sociali, ma anche di cose fisiche e forze naturali, tecnologie e idee. Un tappeto volante, diceva Propp, è aiutante magico alla stessa stregua di una strega; così come un microscopio lo è entro un laboratorio scientifico e un profumo in uno spot pubblicitario. Le stringhe d'azione intrecciano umani e non-umani, corpi e artefatti, anime e animali. Prospettiva che ridimensiona di molto l'ipotesi di una natura come regno di cose ed esseri autonomo rispetto a quello del senso e della cultura. resta però un certo animismo della semiotica, su cui torneremo

Il problema è come poi in concreto la semiotica ha articolato questi due punti. La questione fondamentale, su cui insistono sia i sociologi della scienza sia gli antropologi, è che l'opposizione natura/cultura non è universale, come sosteneva anche Greimas, dato che non è presente in tutte le culture, ma funziona solo per il naturalismo: la maggior parte dei cosiddetti selvaggi, proprio quelli che noi ingenuamente pensiamo beatamente immersi nella natura, non sanno nemmeno che cosa significhi la parola "natura", non ne capiscono il senso, meno che mai si pongono il problema di salvaguardare l'ambiente, di professarsi ecologisti — si ricordi il famoso caso degli indigeni australiani dei Territori del Nord, furibondi con il governo che aveva dichiarato parco naturale il loro spazio abitativo in nome del principio della *wilderness*: selvaggi sarete voi, per noi questo è l'ambiente che abbiamo vissuto e costruito nel corso dei secoli. Quest'opposizione, fra l'altro, non corrisponde a quella umani/non-umani — per cui la natura sta dal lato dei non umani e la cultura da quello degli umani — che non tutte le culture la percepiscono allo stesso modo, sebbene in tutte — secondo Descola — c'è la messa in significazione della percezione di tale relazione. Da cui l'impressione per la quale, alla fin fine, la semiotica ha parlato ancora troppo poco della natura.

Abbiamo pochissimo sviluppato, per esempio, quello che potremmo chiamare il linguaggio *elementale*, ovvero tutto quell'immaginario delle sostanze che antropologi, psicanalisti e critici letterari hanno assai trattato, che stava nelle letture di studiosi come Barthes e Greimas, ma che poi non è ben confluito — nonostante un'opera come il *Maupassant* dello stesso Greimas — nella odierna teoria della figuratività. Il mondo naturale è quell'insieme di qualità sensibili che, articolandole nelle loro differenze percepibili, adoperiamo per produrre i nostri sistemi di senso, dove la lingua ha ruoli col passare del tempo sempre meno fondamentali. Difatti la vecchia idea lévistraussiana del "buono da pensare" non è legata solo al cibo ma a qualsiasi sistema di significazione si può edificare per parlare del mondo

4. Cfr. AKRICH *et al.* (2006) e MATTOZZI (ed. 2006).

al mondo, del sociale al sociale. La figuratività non è altro che questo. Ma ciò che non è quasi mai stato realmente ripreso e approfondito negli studi semiotici è proprio il concetto stesso della molteplicità delle nature. S'è parlato, anche troppo abbiamo detto, di culture al plurale; ma quasi mai s'è fatto lo stesso con le nature. Alla maniera dell'antropologia meno accorta, troppo spesso la semiotica ha finito per pensare (o, meglio, per non pensare) la natura come una sorta di sfondo universale comune a tutte le culture, a partire da cui esse, poi, si sono variamente costituite, ognuna con le proprie forme di distacco da tale natura comune. E assai meno frequentemente la semiotica ha invece ragionato sul principio — in fondo evidente — per il quale sono le diverse culture a costruire ognuna la propria natura come specifica alterità. L'idea del *multinaturalismo* (o forse, ancor meglio, della *internaturalità*) non è praticamente stata discussa dalla semiotica, che pure avrebbe avuto — e sempre più ha — una pluralità di modelli d'analisi e categorie metodologiche per approfondirla e discuterla, utilizzandola anche criticamente, per esempio, di contro all'imperante riduzionismo naturalismo praticato nelle attuali scienze umane (che di umano, proprio per questo, conservano ben poco).

Come pensare, oggi, a una semiotica della natura? Innanzitutto, come sarà già chiaro, passando per un ripensamento interno alla disciplina, in vista di quella che potremmo chiamare una *messa a nudo della natura della semiotica*. In secondo luogo, intessendo un dialogo e una pratica traduttiva con tutte quelle prospettive teoriche con cui la semiotica condivide, almeno in parte, la medesima epistemologia strutturale e costruttivista: tra le quali, per esempio, la filosofia fenomenologica, l'antropologia culturale, la sociologia della scienza e delle tecniche, gli studi sull'interculturalità, sulle strategie, sulla comunicazione mediatica e sui consumi, sulle pratiche culinarie e alimentari. In terzo luogo, moltiplicando le pratiche di individuazione e ricostruzione dei processi di naturalizzazione — ossia di costruzione e successivo nascondimento — dei fenomeni culturali, passino essi dal discorso mediatico o politico, scientifico o filosofico. In quarto luogo, infine, proponendosi come *gesto critico* nei confronti della cultura contemporanea, in tutte le sue varie forme, con tutti i suoi mezzi, entro tutti i suoi linguaggi e valori.

4. Natura in bicchiere

Da qui, e forse da tutto quanto s'è detto sinora, varrà un caso esemplare, che è più d'un comune esempio poiché, alla Kuhn, potrebbe essere per noi un ottimo esperimento mentale o, se si preferisce, un *Gedankenexperiment*. È il caso del *vino naturale*, che già a partire dalla sua denominazione pone

evidenti problemi nella connessione iperproblematica fra *fatti* e *valori*⁵. Il vino naturale, per usare la concettualizzazione di Latour (1999), è la classica *entità in appello* che richiede di *entrare nel collettivo*; da cui il problema della sua eventuale *presa in considerazione*, ovvero di determinarlo come entità a sé stante, diversa e autonoma rispetto al vino convenzionale, da parte di enologi e critici del settore, così come del pubblico dei consumatori. Emergono *perplexità* circa il suo valore, con tutte le reazioni del caso (“puzza”, “è imbevibile”...), ma anche le rivendicazioni positive nei suoi confronti, non solo ontologiche ma, vedremo, anche etiche. A costituirlo come entità è inoltre l’assunzione di una diversa etica della sua produzione, del suo essere *fatto* (aggettivo) come *fatto* (sostantivo). Scatta così il problema della sua *istituzione* (a un certo punto esso entra a far parte del sistema del vino, con etichette e marchi: da cui per es. la differenza fra ‘naturale’, termine generico, non marcato, e “biologico”, termine invece marcato, frutto di una precisa forma di riconoscimento con bollini, disciplinari etc.). E infine la quesizione della *gerarchia* (sarà il vino naturale più o meno buono del vino convenzionale?), finendo per riorganizzare tutto il comparto del vino. Ma vediamo un po’ più da vicino di che cosa si tratta.

Il trend del vino biologico è una tessera non indifferente nel complesso mosaico della gastronomia o, meglio, della gastromania⁶. Messe in sordina le classiche vicende di bevute più o meno epiche, più o meno ammantate di misticismi e metafisiche, che la letteratura d’ogni epoca e paese ha coltivato, quelle intorno al vino naturale sono soprattutto storie di produttori. Enologi, vignaioli e aziende di punta che hanno fatto del biologico una vera e propria battaglia, più ideologica che estetica, etica e politica in alcuni casi, mai esclusivamente gastronomica. La questione del vino naturale è un ottimo esempio del fatto che, con la gastromania, la gastronomia va oltre se stessa, e diviene metafora d’altri problemi, allargando di moto il suo campo d’azione e di passione. A prima vista, l’espressione stessa ‘vino naturale’ sarebbe un ossimoro: e lo è. Niente di più artificiale del vino, di più lontano da un’idea di natura come realtà separata che esiste a prescindere dall’uomo; al punto che, come diceva Hemingway, il vino è uno dei maggiori segni di civiltà del mondo. Se questa espressione conserva comunque un senso è soltanto quando viene *messa in relazione narrativa con ciò a cui si oppone*: il vino convenzionale, se non industriale, che la globalizzazione ha uniformato sia sul piano del gusto sia su quello della produzione. A un gusto standardizzato, derivante dalla generale pretesa di oggettivare la qualità del vino, è corrisposta una produzione che ha fatto di tutto per raggiungerlo, modificando il prodotto in funzione dello modello da mantenere. Così, i vini hanno

5. Sulla denominazione “vino naturale” e suoi eventuali parasinomini, cfr. anche SERENI (2015).

6. Sulla gastromania, cfr. MARRONE (2014).

finito per essere tutti uguali, qualunque fossero le proprietà dei vitigni e dei territori, delle tradizioni colturali e degli stili dei vignaioli, in una parola del *terroir*⁷. È contro quest'uniformazione planetaria che è sorta l'idea di un vino definito naturale, biologico o biodinamico a seconda del livello di rigore professato in vigna e in cantina, di un prodotto cioè che, essendo il meno artificioso possibile, tenga in considerazione, sfruttandole, le mille variabili cui la produzione del vino va 'naturalmente' (ossia abitualmente, tradizionalmente) incontro. Da una parte, dunque, il vino è inteso come naturale *per via negativa*: vigneti senza fertilizzanti e diserbanti, pesticidi e antiparassitari; mosti senza lieviti aggiunti, senza filtrazioni etc. D'altra parte, questa tendenza all'eliminazione (o meglio, quest'inversione di tendenza rispetto alla viticoltura più comune che usa regolarmente la chimica) non è vuoto rispetto di una natura che, lavorando di per sé, otterrebbe risultati migliori. Si accompagna anzi al *valore della diversità*, biologica come antropologica, e dunque alla moltiplicazione delle possibilità vitivinicole, e con esse delle qualità possibili, e dei gusti plurali che ne derivano (*analogismo?*).

Rifiutata l'idea di un'oggettivazione del gusto del vino, fortemente riduzionista, ecco aprirsi ventagli di possibilità, sia per quel che riguarda il momento della degustazione, che non andrà più alla ricerca di un prototipo unico e solo di qualità, sia soprattutto per quel che concerne la fabbricazione, che non dovendo inseguire standard prestabiliti, favorisce le potenzialità di ogni singolo *terroir*, dunque la bio- ed etno-diversità. S'è parlato per questo di *terroirismo*, professione di fede che, a prescindere dai casi di olismo più radicale, induce al rispetto di uomini e cose, piante e contadini, terra e territori, tradizioni, stili di consumo e di vita. La natura si fa così plurale, in una sorta di *totemismo* che non sa d'esser tale: il TERROIR è una specie di modello totemico a partire da cui si istituiscono vigne e vigneti, cantine ed enologi, contadini e aziende.

Il vino naturale, se ne deduce, non è una cosa, un prodotto, un'entità finita, ma tutto il lungo e complesso processo che lo ha posto in essere — e che, assicurano gli esperti, si percepisce al momento della degustazione. Con un esito — dicono anche — non indifferente: la digeribilità. Capiamo perché intorno al vino naturale si siano prodotte passioni così forti, sia in termini positivi che negativi, dividendo il pubblico. C'è chi urla alla distruzione della millenaria arte vinicola: il vino biologico, dicono, puzza. E c'è invece chi fa del vino naturale una missione, se non una religione, che dal bicchiere arriva all'esistenza nel suo complesso, in nome di valori come l'onestà, il rispetto reciproco, l'equilibrio, l'armonia universale. Dall'estetica

7. Sulla questione cfr. SANGIORGI (2011) e PERULLO (ed. 2012). Si vedano anche le riflessioni collettive presenti in AA.VV. 2013a e 2013b. Cfr. infine le narrazioni di FEIRING (2011) e OCCHIPINTI (2013).

si sfocia così nell'etica: c'è tutta una dimensione etica della natura, che si costituisce intorno a una considerazione etico-politica degli "altri" esseri, che, direbbe sempre Latour, non sono rappresentati in Parlamento e non hanno adeguati diritti-doveri. Il vino naturale pone il problema dell'etica delle cose, della vigna e della cantina prima ancora che degli uomini: una dimensione *animista*, da ecologismo *deep* o *anima mundi*, quasi *new age*, dove si pone il problema dei diritti dei non umani, che fa saltare il meccanismo kantiano dell'uomo come fine e non come mezzo (e del suo presupposto: il non umano, per Kant, è mezzo).

Comprendiamo la ragione per cui il vino naturale è un fortissimo moltiplicatore di storie di vita, chissà perché soprattutto femminili, di compiti da perseguire, valori da onorare, relazioni da mantenere, ritmi da rispettare. La natura — meno male — siamo noi, ma anche gli altri. Dallo storytelling sbocchiamo in una più rigorosa narratività. Da cui l'idea della resistenza naturale, titolo del recente film di Nossitier sui vignaioli biologici: il senso comune oppone delle resistenze all'idea che la natura sia effetto di senso, sdoganando un naturalismo che gestisce evidenze nascondendo i processi della loro costruzione; in un caso come nell'altro, comunque, la natura è un attante, e a volte un attore, che sta in racconti che la costituiscono.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 2013a, *Vino (al)naturale*, Slow 1, 2013.
- AA.VV., 2013 b, *Il vino 'naturale'*, Servabo 1.
- AKRICH, Madeleine et al., 2006, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Mines.
- CONSIGLIERE, Stefania (ed.), 2014a, *Mondi multipli 1. Oltre la grande partizione*, Napoli, Kajak.
- , 2014b, *textitMondi multipli2. Lo splendore dei mondi*, Napoli, Kajak.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- , 2010, *Diversité des natures, diversités des cultures*, Paris, Bayard; trad. it. *Diversità di natura, diversità di cultura*, Milano, Book time 2011.
- , 2011, *L'écologie des autres*, Paris, Quae; trad. it. *L'ecologia degli altri*, Roma, Linaria 2013.
- , 2014, *La composition des mondes*, Paris, Flammarion.
- DOTTORI, Corrado, 2012, *Non è il vino dell'enologo*, Roma, DeriveApprodi.
- ECO, Umberto, 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- FEIRING, Alice, 2011, *Vino (al) naturale*, Bra, Slow food.

- GREIMAS, Algirdas J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris; trad. it. *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Meltemi, Roma 2000.
- GREIMAS, Algirdas J. e COURTÉS, Joseph, 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, La casa Usher, Firenze 1986.
- LATOUR, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte; trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Eléuthera 1995.
- , 1999, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte; trad. it. *Politiche della natura*, Milano, Cortina 2000.
- , 2006, *Changer de société, refaire la sociologie*, Paris, La découverte.
- MARRONE, Gianfranco, 2010, “Politiche della Natura / Natura della politica”, in *Testi e memoria*, a cura di Maria Pia Pozzato, Bologna, il Mulino.
- , 2011a, *Addio alla Natura*, Torino, Einaudi.
- , 2011b, “Semantica della Natura: un campo dei miracoli”, *Lexia* 7-8.
- , 2012, (ed.) *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milano, Mimesis.
- , 2014, *Gastromania*, Milano, Bompiani.
- MATTOZZI, A. (a cura di), 2006, *Il senso degli oggetti tecnici*, Roma, Meltemi.
- , Occhipinti, Arianna, 2013, *Natural woman*, Roma, Fandango.
- PERULLO, Nicola (ed.), 2012, *Winewordl: new essays on wine, taste, philosophy and aesthetics*, *Rivista di estetica* 51.
- SANGIORGI, Sandro, 2011, *L'invenzione della gioia*, Roma, Porthos.
- SERENI, Diletta, 2015, “Come dire vino”, *Scenari* 2.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1998, “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien”, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di E. Alliez, Paris, Les empecheurs.
- , 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf.

