

Una trasformazione che è stata inizialmente classificata sotto la categoria di «berlusconismo», dal momento che Silvio Berlusconi ne è stato il più importante e pionieristico fautore, ma che ha progressivamente investito buona parte del sistema politico (non solo in Italia, peraltro). Il sociologo Massimiliano Panarari [2010] ha proposto, con qualche semplificazione ma non senza ragione, di interpretare il berlusconismo come frutto della sconfitta della sinistra nei suoi tentativi di stabilire una egemonia culturale sulle masse; o, per meglio dire, dell'abbandono di quei tentativi, a favore di una destra che avrebbe invece conquistato il campo con estremo successo, puntando sui mass media e sul mondo dello spettacolo, nonché sulla mediazione di quei nuovi intellettuali (nel senso strettamente gramsciano del termine) che ne sono protagonisti, come calciatori, presentatori, giornalisti, veline. È una tesi che andrebbe considerata più a fondo sul piano storico – a patto di non banalizzarla nell'idea – largamente diffusa nel senso comune «progressista» – di una sorta di «incantesimo» della televisione che avrebbe introdotto «irrealità» o «irrazionalità» nella sfera pubblica. Certo è che la demologia, o quanto ne era rimasto, si è trovata priva di strumenti per comprendere quanto stava accadendo – forse anche solo per capire la rilevanza antropologica del problema. In compagnia, peraltro, di tutta quella cultura critica che ha deciso di fare del consumo di massa oggetto di disgusto estetico piuttosto che campo cruciale per comprendere i nuovi rapporti tra egemonia e subalternità. Se c'è qualche possibilità di riprendere quella «tradizione specifica, ben radicata nella cultura italiana» di studi sul popolare, di cui parla Carlo Ginzburg nel passo che ho citato nella Premessa, è probabilmente da qui che occorre ripartire.

Dalla demologia al patrimonio

1. LA DEMOLOGIA COME SCIENZA NORMALE

Cultura egemonica e culture subalterne di Alberto M. Cirese (da ora Cecs) è stato il principale manuale di riferimento per più generazioni di studenti italiani di antropologia e tradizioni popolari – inclusa la generazione di chi scrive. In molti ci siamo avvicinati per la prima volta alla disciplina attraverso le geometrie argomentative e i cristallini schemi concettuali di questo testo. Tuttavia, specie nell'edizione del 1973 (una prima edizione era apparsa nel 1971, priva delle parti teoricamente più rilevanti), il libro ha natura tutt'altro che meramente didattica – nel senso di questo termine che indica la semplice sintesi divulgativa di prospettive già note. Al contrario, si presenta come una sistematizzazione originale e innovativa della materia: il suo obiettivo esplicito è rappresentare un nuovo e articolato quadro o paradigma degli studi folklorici, attorno al quale è aggregato un ampio orizzonte di prospettive teoriche e metodologiche e una nuova e articolata visione della storia degli studi. Nei termini resi celebri da Thomas Kuhn, il testo appare strumento cruciale di «normalizzazione» scientifica. Nelle esplicite intenzioni dell'autore, esso esprime la «rivoluzione paradigmatica» aperta da Gramsci e dalla sua rilettura del folklore in relazione ai processi egemonici e agli scarti culturali legati alla condizione di subalternità socioeconomica dei ceti popolari. Partendo dai principi gramsciani, Cirese intende rifondare completamente la scienza folklorica come disciplina appunto «normale», empirica e cumulativa. Della nuova concezione paradigmatica della

disciplina il libro fornisce definizione e delimitazione dell'oggetto, nonché fondamenti teorici (parte Q); storia degli studi precedenti (parte A); infine, cassetta degli attrezzi metodologica (parte B). Tutto è costruito in una cornice «progressista»: il libro traccia la storia degli studi come un'evoluzione che passa attraverso vari gradi di consapevolezza teorica, avvicinandosi per tappe al paradigma attuale: prima gli interessi antiquari, poi il romanticismo che tematizza per la prima volta lo spirito del popolo, poi il positivismo che introduce la documentazione sistematica ecc., fino a che gli strumenti gramsciani non consentono di comprendere la vera natura del folklore, cioè la sua connotazione di classe.

Rispetto alla tradizione rappresentata dallo stesso maestro di Cirese, cioè Paolo Toschi, il libro è fortemente innovativo, persino dirompente, ponendosi esplicitamente proprio dalla parte di quegli approcci teorici (de Martino oltre che Gramsci) che Toschi detestava. Il che è del resto coerente con l'impegno politico che caratterizzava la formazione di Cirese, e con la sua volontà di collocarsi in quella che in Cecs chiama «la nuova tematica socioculturale» degli studi italiani (si sono già visti nel capitolo precedente i suoi interventi nel «dibattito sul folklore» [Cirese 1950; 1951; per una ricostruzione della formazione politica di Cirese negli anni precedenti alla stesura di Cecs rimando a Fanelli [2008]). Conviene rammentare che nel capitolo conclusivo della parte A («Gli studi demologici in Italia: sviluppi interni e contatti europei»), Cirese decide di separare nettamente «il filone delle ricerche tradizionali» (in cui colloca Raffaele Pettazzoni, Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi, Antonino Pagliaro, Vittorio Santoli) dalla – appunto – «nuova tematica socioculturale» [Cirese 1973, 202]. Quest'ultima è delineata a partire da Gramsci e de Martino, includendo riferimenti a Carlo Levi, Franco Cagnetta, Danilo Dolci, Rocco Scotellaro, Diego Carpitella, Gianni Bosio, Roberto Leydi, ma anche a La collana viola, al neorealismo cinematografico, alla letteratura di Cesare Pavese, Pier Paolo Pasolini, Italo Calvino [ibidem, 217 ss.]. Occorre anche considerare il ruolo di spartiacque che in quegli anni gioca l'adesione al marxismo. Tutti gli studiosi che si rifanno alla linea Gramsci-de Martino (Cirese e i suoi allievi, Gianni Bosio, Luigi M. Lombardi Satriani, Clara Gallini, Tullio Seppilli, Alfonso M. Di Nola, Amalia Signorelli e molti altri) si collocano in uno scenario marxista che prende radicalmente le distanze dalla precedente tradizione folklorica.

Tra fine anni '70 e primi anni '80, del resto, l'antropologia italiana individua nella prospettiva marxista la propria peculiarità. Ne sono testimoni i due volumi di «Problemi del socialismo» che escono nel 1979 col titolo *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani* («Problemi del socialismo» [1979a], con scritti di Giulio Angioni, Pier Giorgio Solinas, Carla Pasquini, Tullio Seppilli, Pietro Clemente, Vincenzo Padiglione, Clara Gallini, oltre a Cirese stesso, che vi pubblica quello che è forse il più marxista dei suoi scritti, qualche anno dopo ampliato in forma di libro [Cirese 1984]) e *Studi antropologici italiani e rapporti di classe* («Problemi del socialismo» [1979b], con scritti di Alberto M. Sobrero, Luigi M. Lombardi Satriani, Sandra Puccini e Massimo Squillacciotti, Tullio Tentori, Vittorio Lanternari, Francesco Aperi). Così come ne sono testimoni le prime annate della rivista «La ricerca folklorica», che esce a partire dal 1980 posizionandosi in modo netto nel quadro del nuovo paradigma demologico (in particolare il numero monografico *La cultura popolare: questioni teoriche* [Sanga 1980] (già discusso nel cap. 1), con scritti di Giulio Angioni, Bernardo Bernardi, Guido Bertolotti, Giovanni Battista Bronzini, Diego Carpitella, Umberto Cerroni, Alberto M. Cirese, Pietro Clemente, Clara Gallini, Vittorio Lanternari, Roberto Leydi, Gavino Musio, Bruno Pianta, Glauco Sanga, Pietro Sassu, Amalia Signorelli, Italo Sordi). Al paradigma demologico, e al marxismo, resterà invece del tutto estranea la rivista «Lares» che Paolo Toschi dirigeva fin dal 1930. La separazione fra i due indirizzi o campi dello studio delle tradizioni popolari è nettissima almeno fino al 1974, anno della scomparsa di Toschi: solo con la nuova direzione di «Lares» da parte di Giovanni Battista Bronzini vi saranno aperture e intrecci, pur restando fermo l'aggancio allo stile delle «ricerche tradizionali».

Ma si è ampiamente visto nel capitolo precedente che Ernesto de Martino, principale ispiratore della «nuova tematica socioculturale», non aveva mai creduto all'autonomia del folklore come disciplina, ricomprendendolo piuttosto nell'etnologia o nella storia delle religioni. Quando usa la parola «folklore», de Martino lo fa per identificare un oggetto o un genere espressivo (ad esempio nel breve periodo in cui parla di «folklore progressivo»), non per riferirsi alla disciplina di studio. Cirese, al contrario, vuole sostenere proprio una tale autonomia, che è per lui al tempo stesso epistemologica e accademica. Dietro la volontà di Cecs di costruire una «scienza normale»

occorre vedere anche la lotta per l'affermazione accademica degli studi sulla cultura popolare – traghettati dal soffocante abbraccio di storia e letteratura verso la dimensione indipendente delle scienze sociali. Il dibattito del 1953 fra lo stesso Cirese [1953; 1954] e Giuseppe Giarrizzo [1953; 1954], già considerato sopra, non ha natura solo teorica: è invece emblematico delle difficoltà degli studi di cultura popolare nel trovare una collocazione accademica. Per Giarrizzo gli *items* folklorici sono oggetti particolari delle più ampie discipline definite dal sistema crociano delle categorie: un canto popolare sarà trattato dalla critica letteraria, un oggetto artigianale dalla storia dell'arte, e tutto in definitiva è ricompreso in una concezione unitaria della storia. Una «scienza del popolare» in sé non avrebbe senso. È una posizione che non lascia evidentemente alcuno spazio a uno studio antropologico della cultura – e allude a un sistema della ricerca e dell'istruzione universitaria in cui demologia e antropologia possono svolgere al più un ruolo ancillare o tecnico. L'obiettivo di Cirese e di Cecs è sfuggire a questo riduzionismo e legittimare pienamente l'autonomia metodologica, teorica e istituzionale della demologia – allontanata dalla storia e ricondotta verso le scienze sociali o umane.

Al tempo stesso (e ancora, implicitamente, contro le intenzioni di de Martino), Cecs intende riassorbire nel nuovo paradigma la tradizione folklorica europea in generale e italiana in particolare, da Niccolò Tommaseo allo stesso Paolo Toschi. Pur mostrando i limiti teorici e metodologici delle vecchie scuole, Cirese tenta di ricucire l'unità di una storia degli studi. Nel ribattezzare «demologia» la rinnovata disciplina egli intende proprio sostenere la rivoluzione paradigmatica senza dover rinunciare alla continuità. La teoria gramsciana è usata al servizio del folklore-demologia, non contro di esso; e lo stesso vale per le teorie antropologiche passate in rassegna nella parte Q, che rappresentano un aggiornamento potentissimo rispetto al quadro della folkloristica classica. Da notare anche che in questo tentativo di portare acqua al mulino demologico Cirese attenua molto le differenze fra i due indirizzi che in quegli anni si contrapponevano con più forza, vale a dire da un lato lo storicismo (gramsciano, demartiniano) e dall'altro la semiologia e lo strutturalismo (ad esempio il funzionalismo praghese e autori come Roman Jakobson, Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss, tutti largamente presenti in Cecs). Peraltro, la sintesi tra storicismo e strutturalismo

ha rappresentato uno dei consapevoli obiettivi di Cirese fin dall'inizio del suo percorso intellettuale. Provenendo da una formazione storicista, è stato tuttavia il primo a introdurre in Italia Lévi-Strauss (pubblicandone il saggio *La nozione di arcaismo in etnologia* su «La Lapa» nel 1954, e conducendo poi l'ingente opera di traduzione di *Le strutture elementari della parentela* [Cirese 2008]). Sin dagli anni giovanili, ha avvertito il rifiuto aprioristico degli approcci basati sulla generalizzazione e sulla ricerca di invarianti, prendendo le distanze dallo storicismo più ortodosso dello stesso de Martino [Cirese 1986]. Nella maturità, questi tentativi di sintesi hanno lasciato il posto a una più decisa propensione per gli approcci nomotetici e per un'epistemologia dichiaratamente neopositivistica, come dimostra la sua adesione al modello di filosofia delle scienze sociali proposto da Richard Rudner [Cirese 1980-81].

Si può pensare che proprio questa volontà di unificare le risorse esistenti sotto un nuovo e autonomo paradigma – la «demologia» – spinga Cirese a una sistematizzazione concettuale della storia degli studi (anche rispetto ai suoi precedenti contributi sulla storia della cultura popolare) culminante nel riconoscimento in senso «progressista» del valore politico della cultura popolare, che indirizzi precedenti avrebbero semmai solo intuito. Da qui la valorizzazione dei «pionieri» come Carlo Tenca e Vincenzo Padula [Cirese 1973, 148-150], e l'accentuazione della dicotomia tra folkloristi progressisti e reazionari, con la liquidazione, ad esempio, di Giuseppe Tigri e di altri autori ottocenteschi [*ibidem*, 147]. E non è forse l'obiettivo della continuità che lo spinge a minimizzare il grado di fascistizzazione del folklore durante il ventennio? Anzi, a non parlarne proprio: ed è sicuramente questa la lacuna più grande della sua ricostruzione storico-critica. Nel capitolo sugli studi fra le due guerre non si fa menzione né della convinta adesione di alcuni studiosi al fascismo e alle sue ideologie neoruraliste e razziali, né degli effetti dell'autarchia sulla chiusura delle scienze sociali italiane: né, soprattutto, si fa cenno al diretto controllo che il regime esercita sugli studi e sui più diretti strumenti della produzione scientifica, avendo individuato nel folklore un campo cruciale per la costruzione di un'egemonia culturale di massa [Cavazza 1987; 1997; Cipriani 1979b]. Nella prospettiva odierna, appare inoltre curioso che un approccio che si dice gramsciano disegni una storia puramente «interna» degli studiosi (metodi, teoria, ricerche), separata dai

contesti sociopolitici in cui essi agiscono (gli unici accenni sono al Risorgimento, alle lotte per la terra dei contadini del Sud nel dopoguerra e, alla fine della trattazione, allo «spopolamento del Mezzogiorno con la migrazione in massa dei contadini verso le attività industriali del Nord» [Cirese 1973, 223] – cioè alla scomparsa dell'oggetto classico del folklore, che purtroppo non viene però tematizzata).

2. LA RICEZIONE DI «CULTURA EGEMONICA E CULTURE SUBALTERNE»

Come viene accolto e recepito Cecs? Come detto, sul piano didattico il libro ha grande fortuna: viene massicciamente adottato, e rappresenterà per più di una generazione il manuale di riferimento per eccellenza (soprattutto negli esami di Storia delle tradizioni popolari). Nel dibattito scientifico e più generalmente culturale l'accoglienza è positiva. Dalle numerose recensioni (ne escono oltre 20 tra 1973 e 1976) emerge un'immagine del libro come un prodotto di sistematizzazione e legittimazione di uno scenario che è già largamente accolto e appare quasi «naturale» ai più. Ciò vale non solo per le sedi universitarie e i centri di ricerca sotto la diretta influenza di Cirese (ad esempio l'ambito del cosiddetto «Tofisiroca», sigla di un gruppo di lavoro costituito nel 1975 da parte di studiosi delle Università di Torino, Firenze, Siena, Roma, La Sapienza e Cagliari che si riconoscevano negli insegnamenti di Cirese), ma anche per studiosi più distanti. L'esame della produzione demoetnoantropologica nei 10-15 anni successivi all'uscita di Cecs (vedi fra l'altro Sanga [1980] e Petrarca [1985]) mostra il quadro di posizioni sintetizzato di seguito.

a) Gli studiosi che si collocano in continuità con la tradizione folklorica accettano con convinzione il quadro demologico di ispirazione gramsciana. È ad esempio il caso di Diego Carpitella, Antonino Buttitta, Luigi M. Lombardi Satriani e successivamente anche di Giovanni Battista Bronzini. All'interno di questo campo vi sono differenze e disaccordi di metodo e di stile intellettuale molto forti, e anche dispute teoriche (ad esempio sulla nozione di folklore come cultura di contestazione proposta da Lombardi Satriani): ma tutto ciò all'interno di una cornice che resta quella disegnata da Cecs, cioè la

legittimazione dell'autonomia del campo demologico e la saldatura fra la tradizione folklorica e il nucleo teorico Gramsci-de Martino.

b) Gli studiosi che si pongono in qualche modo fuori da questo scenario, o in polemica con esso, sembrano comunque accettare la costruzione della demologia come proposta da Cecs. Penso in primo luogo ai firmatari del *Memorandum*, un documento presentato nel 1958 al Primo Congresso nazionale di scienze sociali da un gruppo di studiosi (composto da Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Tullio Tentori), che sostenevano un'idea di antropologia impegnata nei grandi problemi del mondo contemporaneo e prendevano le distanze dalla tendenza della disciplina a rinchiudersi nello studio di piccole unità culturali «tradizionali» [Seppilli 2008; Signorelli 2012; Alliegro 2011, 471-476]. Ma penso anche a Francesco Remotti che in un discusso articolo di fine anni '70 denunciò i rischi delle «tendenze autarchiche dell'antropologia italiana», vale a dire dell'angusto arroccamento in una «tradizione nazionale» identificata con lo storicismo, il marxismo e l'interesse per i dislivelli interni di cultura [Remotti 1978]: nonché alle prese di posizione autonome di studiosi come Vittorio Lanternari e Clara Gallini, che sviluppano l'eredità demartiniana in direzioni diverse da quelle del «paradigma demologico». Mi sembra chiaro che – in modi anche assai diversi, certo – tali autori e indirizzi avvertano con disagio la chiusura della ricerca demoetnoantropologica in ristretti universi folklorici separati dai più ampi mutamenti sociali e dalla cultura di massa (*Memorandum*), dalle distanze etnologiche (Remotti), dai fenomeni «transclassisti» [Lanternari 1980], da una storia culturale in cui egemonico e subalterno si intrecciano costantemente [Gallini 1983; 1998]. Tuttavia non mettono in discussione il modo in cui la «demologia di ascendenza gramsciana» (come si esprime Lanternari) è stata costruita.

c) Parallelamente, il paradigma che Cecs rappresenta si diffonde anche in altre discipline, come la sociologia [Cipriani 1979a] e la storia [Benigno 2013]; si trasmette altresì in un dibattito culturale e politico più ampio che include gli usi «controculturali» del folk, come nelle esperienze del filone che fa capo a Gianni Bosio e all'Istituto Ernesto de Martino. C'è un clima di interesse per il folk nel quale Cecs si inserisce in modo perfettamente coerente, legittimandolo e al contempo venendone legittimato.

In definitiva, né i sostenitori del paradigma demologico né i suoi critici o detrattori mettono in discussione il fatto che esso rappresenti il più coerente sviluppo delle posizioni di Gramsci e de Martino. Ma si è già visto nei capitoli precedenti che non è esattamente così. Mi limito a riassumere rapidamente le conclusioni già tracciate. Riguardo a Gramsci, si può dire che «è del tutto evidente» (per citare una espressione ricorrente in Cecs) che nulla nella sua opera legittima l'idea del folklore come repertorio autonomo e separato, da trarre a oggetto di un sapere specifico, o di forme di salvaguardia patrimoniale o museale. Quando Gramsci parla di folklore lo fa sempre in relazione a dinamiche storiche e politico-culturali vive e mutevoli: e dal momento che il folklore si identifica come tale in relazione ai processi egemonici, ne consegue che non può esser studiato e compreso «isolatamente» da questi ultimi (si ricordi la definizione di Cirese: gli studi demologici «isolano» i tratti culturali che hanno una connotazione popolare). Quella tra egemonico e subalterno è una linea di frattura mobile, che individua non due unità positive (una «cultura egemonica» e una «cultura subalterna»), ma una serie di graduali posizionamenti contrastivi.

Per quanto riguarda de Martino, abbiamo visto con quanta risolutezza prendeva le distanze dalla tradizione folklorica, proprio nel momento in cui era impegnato, in quegli anni, nelle «spedizioni etnografiche» al Sud e nel progetto di studio delle tradizioni magico-religiose popolari, su un terreno di apparente (e pericolosa) contiguità tematica. Senza dubbio de Martino è coerentemente gramsciano nella convinzione di poter comprendere il popolare solo nella più ampia dinamica storica che lo definisce come tale: dunque nel suo strutturale rapporto con l'egemonico, che ne rimodula costantemente i confini e le caratteristiche. Per questo rifiuta l'autonomia epistemologica di una «scienza» che pretende di isolare i propri oggetti in repertori estratti dal flusso storico. Ed è sempre per questa ragione che nelle sue monografie meridionaliste l'analisi etnografica (debole, come giustamente spesso si dice) si incrocia sistematicamente con un'antropologia storica. Un punto che i seguaci di de Martino hanno teso talvolta a dimenticare, considerando il capitolo sull'illuminismo napoletano in Sud e magia o il commentario storico di La terra del rimorso come bizzarre appendici; mentre la letteratura sui fenomeni magico-religiosi del Sud che si sviluppa negli anni successivi alla sua scomparsa si concentrerà per lo più sul presente etnografico e

sul tema della «crisi della presenza», tagliando fuori la storia [Dei e Fanelli 2015, xxxviii ss.].

De Martino si trova così suo malgrado ad essere citato come padre nobile dell'antropologia e della demologia italiane – lui che si definiva etnologo e storico delle religioni, odiava la *Applied anthropology* americana, positivista e relativista, e non credeva nell'autonomia del folklore come scienza di repertori subalterni. Una recente discussione aperta con Francesco Faeta sulle pagine de «L'Uomo», riguardo l'impatto di de Martino sulla tradizione di studi italiani, verte in buona parte su questo punto. Faeta gli attribuisce la pesante responsabilità di aver tarpato le ali ai rinascenti studi antropologici del dopoguerra, riconducendoli nell'angusta chiusura del folklorismo, della «domesticità» e delle «patrie culturali». A me pare piuttosto che sia stata la «normalizzazione» demologica a separare lo studio dell'«interno» da quello dell'«esterno», disperdendo le potenzialità etnologiche e comparative e il complessivo impianto storicista del pensiero demartiniano [Faeta 2011; 2014; Dei 2012b].

3. LO STALLO TEORICO DELLA DEMOLOGIA

Dunque, Cecs mette a frutto il rinnovamento postbellico degli studi trasformando una molteplicità (forse anche contraddittoria) di stimoli teorici e metodologici in un ampio e sistematico impianto disciplinare. Al tempo stesso, la sua difficoltà consiste nel fatto che il dispositivo teorico gramsciano non giustifica affatto una disciplina centrata su un oggetto statico come il repertorio contadino tradizionale: chiederebbe invece di seguire i mutamenti storici nello scarto egemonico/subalterno, fino ad oggi (un oggi in cui paradossalmente il classico repertorio della cultura folklorica contadina, laddove è presente, lo è in forme patrimonializzate e dunque non più subalterne). Cirese riconosce talvolta questo punto, come nelle conclusioni di Cecs: «Gli studi che diciamo demologici debbono *in ogni caso* fare i conti – e non genericamente – con la realtà socioculturale contemporanea, con le forze e le ideologie che la animano, e con il rigore dei concetti che il suo studio reclama, *trasformandosi in conseguenza*, o altrimenti la partita è definitivamente e sacrosantamente perduta» [Cirese 1973, 310]. Ma questa afferma-

zione non sembra avere seguito nella pratica. Il paradosso è che mentre Cecc ridefinisce l'oggetto di studio e dà nuova legittimità al repertorio folklorico classico (non sopravvivenze o frammenti di tradizione ma cultura subalterna), questo oggetto sta scomparendo di fronte alla modernizzazione. Non scompare certo la cultura subalterna, ma la possibilità di identificarla con quel particolare repertorio.

Questo argomento richiede qualche specificazione e cautela. Naturalmente, la folkloristica in sé nasce (già almeno dal tempo dei Grimm) come strutturalmente legata al processo di modernizzazione: nel senso che la nostalgia e la valorizzazione estetica di ciò che resta dietro lo spartiacque del moderno è essa stessa un prodotto moderno. Dunque la «scomparsa imminente» del folklore fa parte da sempre dell'ideologia folklorica – e per oltre duecento anni ne resta la condizione, insieme all'etica e all'epistemologia del «salvataggio». Nell'Italia degli anni '70 del '900 questo meccanismo strutturale si diffonde con grande forza (sta fra l'altro alla base della fortuna culturale e commerciale del folk, e forse in parte anche dello sviluppo di una diffusa sensibilità «antropologica»). Ma ormai è impossibile retrocedere verso ambiti marginali nei quali il contagio modernista non è ancora arrivato (le «montagne» di cui parlava Gramsci quando cercava esempi di isolamento culturale, o le demartiniane «Indie di quaggiù») in cerca del vero folklore. La società di massa e il mercato culturale hanno cancellato le condizioni che consentivano la costituzione di «bolle culturali» subalterne relativamente autonome (l'isolamento del mondo contadino, la stretta corrispondenza tra capitale economico e culturale, la rigidità della struttura di classe). I ceti subalterni (ad esempio la classe operaia) consumano la cultura di massa. Che ne è allora della «cultura subalterna»? Viene cancellata dall'omologazione mediale? Resta solo studiabile come fenomeno del passato, oppure nelle sue forme di revival? Ma il revival è un fenomeno sostanzialmente egemonico. La continuità, in un approccio gramsciano, non può consistere nel tener fermo lo sguardo su un oggetto in sé – il canto popolare, ad esempio, che si trasforma in genere folk. Si tratta piuttosto di capire dove è andato a nascondersi il subalterno nelle nuove condizioni socioculturali.

In Gramsci ci sarebbero state le risorse per seguire questi sviluppi: cioè per affrontare il definitivo (ma già ampiamente prefigurato) passaggio da un modello sociale dicotomico, in cui una cultura alta e una bassa convivono

parallelamente in modo isolato, sia pure con occasionali travasi dall'una all'altra, a un modello incentrato sul flusso della cultura di massa che si distribuisce nel corpo sociale, identificando e al tempo stesso producendo una miriade di differenze. La demologia non ha voluto o potuto seguire questo percorso, restando ancorata a una definizione classica dell'oggetto come repertorio di tratti della tradizione rurale. Addentrandosi così in un palese paradosso: una scienza della cultura subalterna che esclude dal suo ambito di interesse i consumi di massa, vale a dire la gran parte della vita culturale dei ceti subalterni di oggi.

Per capire il senso della «costituzione demologica», occorre anche considerare che nel passaggio tra anni '50 e '70 l'apparente continuità del discorso sul popolare nasconde un cruciale mutamento. Nell'immediato dopoguerra, gli intellettuali gramsciani individuano e valorizzano il popolare (o folklorico) in contrapposizione alle forme della cultura alta, ufficiale o, come si dice nel linguaggio di quegli anni, «borghese». Il canto o il teatro popolare si definiscono per contrasto con – poniamo – gli spettacoli della Scala; le fiabe raccontate nelle veglie contadine per contrasto con la produzione letteraria colta e artistica; gli arredi poveri delle case coloniche per contrasto con i mobili di lusso e di antiquariato delle ville signorili, e così via. Vent'anni dopo le cose sono cambiate: la preoccupazione principale è distinguere il folklore «vero» dalle forme della cultura di massa e della produzione industriale in serie. La demarcazione cruciale, in altre parole, è quella tra il folk e il pop. Così il canto, il teatro, le fiabe autenticamente popolari sono contrapposte ai varietà, ai serial televisivi o ai cartoni animati; l'artigianato povero acquista significato e valore in rapporto agli oggetti in plastica che invadono i supermercati; le case coloniche in rapporto agli appartamenti condominiali suburbani ecc. Questa percezione appare ai più un coerente sviluppo della posizione gramsciana. Infatti la cultura di massa non può esser concettualizzata come «subalterna»: certamente non come «progressiva» o «contestativa», ma neppure come indice di una oggettiva «resistenza» delle classi popolari all'egemonia borghese. Prodotta dall'industria e distribuita attraverso il mercato, essa esprime appieno proprio quell'egemonia, ne è il veicolo – anzi è molto più efficace della vecchia cultura d'élite nella capacità di imporsi senza residui, soffocando ogni possibile diversità e resistenza.

Folk
&
Pop

Dunque la cultura di massa, il consumo, la «borghesizzazione», sono fenomeni da combattere e non da studiare; deculturazione e non cultura. La demologia nel suo complesso si allinea a questo approccio – finendo per rappresentare, poco riflessivamente, un supporto alla costituzione del folk come genere distintivo e, potremmo ben dire (sociologicamente se non ideologicamente), «borghese». Ma in questa apparente «scomparsa dell'oggetto» sta anche la principale ragione della sua crisi – o per meglio dire della sua progressiva e tacita scomparsa dal campo degli studi. Apparente: poiché naturalmente non è l'oggetto a scomparire, ma le lenti interpretative che non riescono più a seguirlo e a metterlo a fuoco nei suoi mutamenti. Per meglio dire, la macchina demologica si inceppa a causa di uno stallo interno al proprio stesso motore teorico: la ricerca delle connotazioni subalterne nella circolazione culturale spingerebbe necessariamente verso terreni (la diffusione dei media, il trash e il kitsch commerciale, il mercato e il consumo di massa) dai quali ci si vuole invece tenere ben lontani.

4. OLTRE LA CRISI DELLA DEMOLOGIA: ANTROPOLOGIA CRITICA E STUDI CULTURALI

Tacita scomparsa, quella della demologia, si è detto. Poiché l'abbandono del suo paradigma non è stato ufficialmente dichiarato da nessuno dei suoi sostenitori; né il suo campo è stato occupato da teorie nuove e alternative che l'abbiano relegato in secondo piano. L'etichetta «demologia» ha lasciato traccia e resiste nella denominazione del settore scientifico-disciplinare – la «D» di M-DEA/01. Tuttavia il suo esaurimento è palese. Lo stesso Cirese, nella sua fase più matura, non persegue più il programma «normale» – allontanandosi dall'interesse sistematico per la cultura subalterna e inseguendo piuttosto un'antropologia universalista e «deduttiva» costruita sul tema delle invarianti e sulla possibilità di ricondurre la diversità della cultura a modelli di relazioni logico-formali. Ma anche i suoi allievi più diretti, inizialmente interni al paradigma demologico, lo abbandonano seguendo di fatto altre strade – peraltro molto diverse l'una dall'altra, dall'etnologia extraeuropea alla storia degli studi, dall'antropologia museale a quella urbana, dagli studi sul patrimonio alla letteratura. Si potrebbe anche datare con

una certa precisione questo declino, seguendo ad esempio la produzione del più demologo tra gli allievi di Cirese, Pietro Clemente. Fino al 1991, almeno 15 titoli di suoi saggi ed articoli contengono i termini «demologia» o «demologico»: dopo quella data, la voce scompare completamente dai titoli, e diventa anche molto rara nel corpo dei testi. Quando l'adopera, Clemente lo fa per compierne una esplicita liquidazione (come nel saggio *Il punto sul folklore*, edito nel 2001 ma scritto nei primi anni '90 [Clemente 2001a, 216]), oppure per riferirsi in chiave storica all'importanza dell'insegnamento di Cirese [Clemente 2001b, 225 ss.]. Ciò non dipende soltanto dal fatto che proprio all'inizio degli anni '90 Clemente passa dall'insegnamento di Storia delle tradizioni popolari a quello di Antropologia culturale. È invece evidente una perdita di fiducia nell'autonomia epistemologica della disciplina, in termini di statuto teorico e demarcazione di uno specifico oggetto di studio. In seguito, in riferimento alla peculiarità del proprio approccio, Clemente non farà mai ricorso alle parole-chiave del canone demologico (come dislivelli interni e subalternità), e neppure all'espressione «cultura popolare». Impiegherà piuttosto espressioni evocative e poetiche quali «mondi precari e poveri», realtà minute e locali, «gracili», che si deve cercare di non schiacciare e violare con apparati conoscitivi troppo forti e distanzianti. Al tempo stesso, si farà strada una nuova categoria unificante che riassume oggetti e pratiche della tradizione demologico-folklorica, quella di patrimonio culturale – su cui tornerò fra un istante.

A maggior ragione, questo allontanamento agisce per quegli studiosi che, pur lontani da Cirese e dalla sua scuola, si erano posizionati nel quadro della normalizzazione demologica. Ciò significa da un lato che i tradizionali «oggetti» dell'attenzione demologica passano in secondo piano. È il caso ad esempio degli studi sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno, che dopo la scomparsa di de Martino avevano conosciuto una intensissima stagione di sviluppo ma che si arenano con i primi anni '90. Mi riferisco ai lavori – fra gli altri – di Clara Gallini [1971; 1973], Vittorio Lanternari [1977; 1983], Alfonso Di Nola [1976], Annabella Rossi [1969], Michele Risso [1972], Luigi M. Lombardi Satriani [1971], Tullio Seppilli [1983], che sviluppano con diverse sfumature il modello demartiniano di *Sud e magia* e l'interpretazione dei riti magici come forme di protezione o riscatto dalla crisi della presenza. Il modello demologico negli studi sulla magia ha

probabilmente il suo momento di maggior compattezza in un convegno palermitano del 1975 [Aa.Vv. 1979] e, su un piano divulgativo, in una serie di documentari televisivi degli anni '70 [Barbati, Mingozi e Rossi 1978]. A inizio degli anni '90 questo interesse declina in modo improvviso. Gli autori che da allora in poi continuano a occuparsi di queste tematiche lo fanno costruendosi nuove cornici metodologiche e interpretative – escono dal paradigma, insomma. È il caso di Tullio Seppilli, che incorpora la tradizione delle monografie meridionaliste demartiniane nel più vasto quadro dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria; di Elsa Guggino, che inizia i suoi studi sulla magia tradizionale siciliana in un quadro demologico [Guggino 1978] ma transita più avanti a un approccio «dialogico» o di «antropologia dell'esperienza» legato al modello di Marcel Griaule [Guggino 1993]; e di Paolo Apolito, che all'inizio degli anni '90 affronta il tema delle apparizioni mariane con un approccio fortemente innovativo e orientato in senso fenomenologico ed etnometodologico [Apolito 1990], per giungere successivamente a una radicale decostruzione in senso foucaultiano della precedente tradizione di studi [Apolito 2006].

Anche i classici generi della tradizione orale formalizzata, come i canti, la fiabistica e il teatro popolare escono lentamente dal campo demologico: continuano a occupare ambiti di studio specializzato ma si spostano verso il campo delle *Performing arts*. D'altra parte, quando la ricerca si volge ai temi che sarebbero stati un tempo classificati come «folklore» o «cultura popolare», come ad esempio le feste, l'impianto demologico appare soppiantato da due diverse (solo in parte sovrapponibili) cornici. Una – maggioritaria – è quella del «patrimonio culturale intangibile», che si vedrà meglio nei prossimi paragrafi. L'altra è una cornice di etnografia critica, che mira alla produzione di ricerche centrate non su statici repertori tematici ma su «pratiche» politico-culturali, nel senso attribuito a questo termine da Pierre Bourdieu. Qui i temi classici del folklore e del «patrimonio intangibile» sono de-essenzializzati, e riconfigurati come aggregati di pratiche, campi di tensioni politiche. È il caso della fenomenologia religiosa, della cerimonialità e della festa, pietre angolari delle precedenti stagioni di studi, ricondotte adesso alle «dimensioni pragmatiche, quotidiane e concrete delle relazioni sociali»; cosicché l'etnografia diviene «una riflessione sulle poste sociali, politiche e intellettuali» in gioco in

situazioni [...] nelle quali, adoperando precise politiche della rappresentazione e attraverso determinate strategie comunicative, i diversi «actants» definiscono sia i contorni categoriali e sociali, i contesti molteplici e interconnessi del proprio agire, sia il proprio posizionamento al loro interno [Palumbo 2009b, 18-20].

Il lavoro di Berardino Palumbo sulla «guerra dei santi» in un paese siciliano rappresenta probabilmente l'esempio teoricamente più convinto e consapevole di questa strategia interpretativa [Palumbo 2003]. Qui i confini tra le consolidate partizioni subdisciplinari (ad esempio antropologia religiosa e antropologia politica) perdono decisamente di senso. Un'operazione analoga è stata condotta da Giovanni Pizza nel campo dell'antropologia medica, con la decostruzione (o «disarticolazione», come l'autore preferisce esprimersi) della nozione di medicina popolare. La medicina popolare, sostiene Pizza, non è un insieme positivamente rilevabile di pratiche e credenze diffuse tra i ceti subalterni, che gli etnografi possono «scoprire» e descrivere nella sua autonomia e compattezza. Piuttosto, l'effetto di autonomia e alterità è frutto dello sguardo egemonico dello stesso etnografo e del suo più o meno esplicito orientamento interno. Se volessimo studiare le concezioni del corpo, della salute e della malattia dei contadini siciliani di Pitrè, ad esempio, dovremmo partire dall'amministrazione biopolitica dello stato unitario: il repertorio di credenze e riti prodotto dal medico palermitano andrebbe riletto in chiave di pratiche di sottomissione o resistenza da parte dei ceti subalterni [Pizza 2012].

Tale approccio, vicino ai più attuali indirizzi dell'antropologia critica internazionale, ha il grande merito di riaffermare la relazione inscindibile tra piano egemonico e subalterno, aprendo, a partire da questa, stimolanti scenari etnografici. Tuttavia, il rilievo dato alle relazioni di potere in chiave antiessenzialista rischia talvolta di lasciare in secondo piano il ruolo della dimensione simbolico-culturale nella costituzione delle soggettività agenti [Dei 2002; Palumbo 2002]. L'idea che tutta l'antropologia sia antropologia politica riduce le differenze culturali a mere funzioni o spettri del potere; per di più, di un potere (quello dello «stato», ad esempio) pensato in modo totalizzante, impersonale e strutturale, in un'ottica foucaultiana o di biopolitica. Un'ottica assai diversa da quella di Gramsci, che quando parla di

potere lo identifica sempre con precisi e concreti gruppi sociali nel quadro di altrettanto precisi contesti storici di conflitto (per un approfondimento di questa critica al concetto biopolitico di stato rimando a Dei [2017]). In ogni caso, l'approccio «critico» sembra accantonare come irrilevante la domanda cruciale attorno alla quale il progetto demologico si era costituito: vale a dire indagare i nessi tra differenze sociali e differenze culturali, i modi in cui esse continuano ad agire nella dimensione quotidiana dell'esistenza, depositandosi negli aspetti più ordinari, banali e di background della realtà sociale. Per certi versi anche qui Bourdieu è un possibile punto di partenza – il Bourdieu della *Distinzione*, in questo caso, con la sua idea-chiave: la circolazione disuguale di beni materiali e simbolici non configura universi culturali chiusi e statici nei quali gli attori sarebbero imprigionati (e che è dunque possibile isolare descrittivamente), ma un'arena di risorse fluide che gli attori stessi sfruttano in modi creativi e mutevoli nelle loro strategie di posizionamento sociale (per una riflessione sugli usi diversi e in parte mancati di Bourdieu nella tradizione dell'antropologia italiana rimando a Dei [2014b]; per un convincente accostamento tra Bourdieu e Gramsci nell'ottica di una teoria della cultura popolare si veda Canclini [1984]).

Ancora più importante è però il contributo teorico offerto da Stuart Hall, uno dei fondatori della moderna scuola di *Cultural studies*, proprio perché parte specificamente da Gramsci. «Scrivere una storia della cultura delle classi popolari esclusivamente dall'interno di quelle classi, senza comprendere i modi in cui queste sono tenute costantemente in rapporto con le istituzioni della produzione culturale dominante, significa esser fuori dal XX secolo»: così Hall [2006, 57-58] si esprime nel suo saggio del 1981, *Notes on Deconstructing the Popular*. E aggiunge: «Voglio affermare che non esiste nessuna cultura popolare coesa, autentica e autonoma che sopravvive fuori dal campo di forza delle relazioni di potere e di dominio culturale»; così come, peraltro, non esiste una cultura dominante capace di colonizzare in modo totale i ceti popolari (la tesi che Hall chiama dell'incorporazione (*implantation*) o incapsulamento (*encapsulation*) culturale). «Lo studio della cultura popolare continua a oscillare tra questi due (piuttosto inaccettabili) poli: autonomia pura o incapsulamento totale» [*ibidem*, 59]. Questo approccio lo porta ad affrontare il problema della definizione di «popolare» ponendosi esplicitamente in contrasto con la visione che egli stesso chia-

ma «antropologica» – per cui cultura popolare indicherebbe «tutto ciò che il popolo fa o ha fatto», «la cultura, le usanze, le abitudini e le tradizioni (*folkways*) del popolo, ciò che definisce il suo stile di vita particolare» [*ibidem*, 61]. Si tratta di una definizione puramente descrittiva: sembra implicare un inventario potenzialmente infinito di tratti culturali. Ma come rintracciare all'interno di questa descrizione elencativa il principio strutturante che produce il popolare opponendolo al non popolare? È impossibile costruire questa opposizione strutturante in forma puramente descrittiva (un elenco di tratti culturali «dominanti» e uno di tratti «subalterni»). Non si tratta dunque di contenuti (i quali possono passare dall'uno all'altro piano, «ascendendo» o «decadendo»): la questione cruciale risiede piuttosto nelle forze e nei rapporti che sostengono la distinzione, «in ogni determinato momento, tra ciò che conta e ciò che non conta come attività o forma culturale d'élite». Ora, tali distinzioni o categorie (élite e popolare) sono sostenute da «un intero complesso di istituzioni e processi istituzionali», che marcano costantemente la differenza fra di esse: ad esempio la scuola e l'apparato letterario ed erudito», che distinguono «la parte nobile della cultura, il patrimonio culturale, la storia da tramandare, le conoscenze di valore, da ciò che non ha invece valore, non è “vera cultura”» [*ibidem*, 62].

Non si può dunque «congelare la cultura popolare all'interno di un qualche contenitore descrittivo atemporale» (una espressione che sembra attagliarsi perfettamente alla tradizione degli studi folklorici): occorre invece cogliere i «rapporti di potere che costantemente punteggiano e dividono il dominio della cultura nelle sue categorie privilegiate e residuali (*preferred/residual*)». Né si può accontentarsi di una definizione che equipari popolare e «di massa», riferendosi senz'altro ai consumi delle classi popolari. La definizione che Hall propone è la seguente: sono popolari «quelle forme e attività che hanno le loro radici nelle condizioni sociali e materiali di determinate classi: forme e attività incorporate in tradizioni e pratiche popolari». Rispetto alla definizione descrittiva, questa insiste sul fatto che «ciò che definisce la cultura popolare sono le relazioni di continua tensione (scambi, influenze, antagonismi) con la cultura dominante». Non è una definizione in apparenza lontana da quella della demologia, la quale insiste a sua volta sulla natura relazionale del popolare (un tratto non è popolare o dominante in sé, ma solo in relazione alla dinamica di un determinato contesto storico-

sociale). Ma, si è visto, la demologia finisce per dimenticarsi di questo e per costruire repertori di tratti culturali (le fiabe, i canti, i riti ecc.) pensati come parti di un insieme (la «cultura contadina») relativamente stabile e coeso. È questo che le impedisce di interpretare la modernità se non come forma di repressione della tradizione. Laddove Hall legge più correttamente Gramsci quando interpreta la scuola, la comunicazione mediale, gli apparati letterari e accademici e così via come istituzioni che pongono la lotta per l'egemonia su piani nuovi e certamente più complessi rispetto al passato, non come dispositivi totalizzanti che semplicemente cancellano la cultura popolare.

In direzione analoga, sia pure con linguaggi e da angolature molto diverse, convergono altri indirizzi di più o meno recente sviluppo, che in varie tradizioni nazionali hanno sostituito la folkloristica classica: dai *Cultural studies* agli indirizzi di antropologia dei consumi (si veda Pickering [2010] per un quadro ampio e articolato del rapporto tra studi culturali, etnografia dei consumi e teoria della *popular culture* in ambito anglosassone), dalle *Empirische Kulturwissenschaften* di Hermann Bausinger [2005] [cfr. Dei 2007a] ai cosiddetti «nuovi studi di cultura materiale» [Dei 2011a; Dei e Meloni 2015], dai dibattiti sulla «fine del folklore» negli Stati Uniti [Kirshenblatt-Gimblett 1998] al post-folklorismo scandinavo [Frykman e Löfgren 1987; Ehn e Löfgren 2011]. Ricucire la tradizione italiana rispetto a questi e altri indirizzi, molti dei quali fra l'altro si confrontano direttamente con il pensiero gramsciano, mi sembra oggi un passo cruciale per un superamento della crisi della demologia che non ne mandi del tutto perduta l'identità.

5. PATRIMONIO INTANGIBILE

Dobbiamo però adesso considerare più da vicino l'affermazione – a partire dagli anni '90 – di una cornice o paradigma «patrimoniale» che ha progressivamente riassorbito gli studi demologici e che, sul piano degli usi pubblici, ha rimpiazzato il linguaggio (dominante fino agli anni '70-80) del folk revival. Patrimonio immateriale o intangibile (Ich, *Intangible Cultural Heritage*) è una categoria entrata solo di recente nel discorso delle politiche culturali, nonché delle discipline scientifiche che si occupano di cultura nel senso etnografico o antropologico del termine. La sua diffusione è legata alla centralità che le

ha assegnato l'Unesco, nelle sue strategie di valorizzazione e salvaguardia dei beni culturali basate sulla creazione di repertori globali di «capolavori dell'umanità». Dopo aver creato con successo liste dei beni artistici e monumentali, ambientali, archivistici e documentari, a partire dagli anni '90 l'Unesco si è dedicata anche ai beni etnografici – quelli, cioè, che non consistono in opere materiali e durevoli ma in saperi, performance, forme espressive tramandate dalla tradizione orale e legate esclusivamente alla memoria, alle pratiche, al linguaggio di «portatori» viventi. Lo scopo di questa estensione a un'accezione antropologica della cultura è prima di tutto consentire la partecipazione alle «liste dei capolavori» anche ai paesi (come molti di quelli ex coloniali) privi di reperti monumentali e storico-artistici; ma anche di includere, per lo stesso Vecchio mondo, tutto l'ambito del «tradizionale» e del «popolare» indagato e valorizzato ormai da due secoli di studi folklorici.

I primi documenti Unesco in proposito utilizzano ancora questi ultimi concetti: è il caso della «Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore», del 1989, cui fanno seguito un programma sui «Tesori umani viventi» (1993) e uno sui «Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità» (1999). Il concetto di «intangibile» finisce per inglobare tutti gli altri nel documento fondamentale adottato nel 2003, la «Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile», che istituisce una «lista rappresentativa» analoga a quella del patrimonio materiale. La Convenzione viene adottata da molti dei paesi membri dell'Unesco (inclusa l'Italia, che la ratifica nel 2007), finendo per guidare le politiche culturali sia dell'amministrazione centrale sia dei governi regionali e locali.

Il documento del 2003 stabilisce una definizione «costituzionale» dei beni intangibili, che da allora in poi si troverà costantemente ripresa a tutti i livelli di elaborazione delle politiche culturali:

Si intendono per «patrimonio culturale intangibile» pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e saperi – così come gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi – che le comunità, i gruppi e, in alcuni casi, gli individui riconoscono come facenti parte del loro patrimonio culturale. Tale patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente,

alla loro interazione con la natura e alla loro storia, e fornisce loro un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana [Unesco 2003].

Si deve notare la forte connotazione antropologica di questo documento, che: *a*) si apre a molteplici processi e prodotti culturali («pratiche, rappresentazioni, saperi, strumenti, oggetti»), con un elenco tendenzialmente aperto che ricorda le classiche definizioni di cultura; *b*) insiste sui gruppi e sulle comunità come soggetti «portatori» di tali beni, che sono dunque collocati in una dimensione sociale; *c*) precisa che il patrimonio è da intendersi come radicato nell'ecologia dei gruppi sociali, cioè nelle modalità pratiche di interazione con l'ambiente da un lato, con la memoria e il passato storico dall'altro; *d*) specifica le modalità di trasmissione, che rimandano all'oralità e al rapporto diretto fra generazioni; *e*) infine, propone un richiamo forte al concetto centrale della tradizione antropologica, vale a dire la conoscenza e il rispetto della diversità culturale. Anche la successiva specificazione dei campi tematici di cui il patrimonio intangibile è composto ricorda (sia pur con alcune lacune) l'indice di un manuale di antropologia:

a) tradizioni e espressioni orali, incluso il linguaggio, intesi come veicolo del patrimonio culturale intangibile; *b*) arti dello spettacolo; *c*) pratiche sociali, riti e feste; *d*) conoscenza e pratiche concernenti la natura e l'universo; *e*) artigianato tradizionale [*ibidem*].

La lista del patrimonio immateriale non è solo una estensione di quella dei monumenti o dei siti, in grado di garantire una più equilibrata distribuzione dei riconoscimenti su scala mondiale. Rispetto alla lista «materiale» vi sono importanti differenze. In primo luogo si tratta di una lista «rappresentativa», che non pretende cioè di selezionare delle assolute «eccellenze» ma di segnalare più ampi complessi culturali. Inoltre, al centro dell'attenzione patrimonializzante stanno non tanto degli «oggetti» quanto dei «processi culturali», intesi come repertori di competenze creative in costante sviluppo e mutamento. Ciò pone in discussione anche il requisito dell'autenticità, centrale per l'identificazione del patrimonio storico-artistico e che diviene qui meno pressante (la vitalità di una tradizione richiede un certo grado di

variabilità storica, e non esiste, si potrebbe dire, un concetto di «falso» o di «copia»). Ancora, e di conseguenza, la salvaguardia viene intesa non come conservazione o documentazione ma come modo per favorire il passaggio dei saperi fra generazioni (non necessariamente all'interno di uno stesso territorio, giacché si ammette la possibilità di una diffusione diasporica di certe forme patrimoniali). Ciò implica, infine, che gli interlocutori principali delle politiche Unesco non sono gli esperti o gli studiosi, ma principalmente i «portatori» di quel sapere o tradizione, cioè i soggetti o le comunità che ne sono protagoniste.

Gli antropologi dovrebbero essere molto contenti. A 130 anni dalla celebre definizione di E.B. Tylor, l'accezione etnografica di cultura sembra assunta dalle massime istituzioni internazionali – nel quadro di un processo di ridefinizione in senso antieurocentrico del concetto di patrimonio e di una particolare sensibilità per la valorizzazione delle differenze culturali. In effetti, la diffusione della cornice patrimoniale dell'Unesco ha molto influenzato l'antropologia contemporanea, in particolare nella sua declinazione folklorica o demologica. A tal punto che l'antropologia del patrimonio si è affermata come nuova specializzazione disciplinare, o meglio ancora come definizione di un campo che era in precedenza identificato in termini di «cultura popolare».

6. L'ANTROPOLOGIA DEL PATRIMONIO TRA CRITICA E PARTECIPAZIONE

D'altra parte, il rapporto tra l'approccio patrimonialista e l'antropologia è stato fin dall'inizio teso e difficile. In una lucida discussione sulle origini e sulla costruzione della Convenzione Unesco del 2003, Chiara Bortolotto [2008, 20] sostiene che «le reazioni degli studiosi più direttamente chiamati in causa dall'introduzione di questa nuova categoria patrimoniale, gli antropologi, sono state quasi unanimemente di perplessità se non di vera e propria ostilità». L'affermazione è forse eccessiva: ma senza dubbio vi sono stati motivi di frizione più che occasionali. L'elaborazione della nozione di intangible heritage, tra anni '80 e '90, poggia sull'uso di categorie

antropologiche classiche come cultura, identità, comunità, tradizione. Ma l'antropologia internazionale, in quegli stessi anni, si caratterizza proprio per un ripensamento critico radicale di queste stesse nozioni: per la loro decostruzione, se vogliamo, nel senso che identità culturale, tradizione ecc. appaiono il frutto di processi di plasmazione retorica e politica. Se c'è un nucleo irrinunciabile, in questa fase del dibattito antropologico, questo non consiste nell'impiego del concetto di cultura e dei suoi derivati, ma al contrario nella critica al culturalismo ingenuo ed «essenzialista».

Ingenuo ma non innocente. Del culturalismo si analizza infatti in quegli anni la componente di «violenza epistemologica» – i rapporti che ha intrattenuto con il dominio coloniale, ad esempio, e il ruolo che gioca nelle forme contemporanee di xenofobia e neorazzismo, nonché nei cosiddetti conflitti etnici [Fabiotti 1995; Dei 2005]. Anche la nozione di patrimonio è investita da questa critica. Lontano dal rappresentare una «proprietà» ovvia o naturale di altrettanto naturali comunità, il patrimonio appare il risultato di consapevoli strategie di ordine politico-istituzionale. In particolare, un influyente filone di studi (rappresentato dai lavori di Richard Handler [1988] sul Canada e di Michael Herzfeld [1982] sulla Grecia, ad esempio, con sullo sfondo le riflessioni di Eric Hobsbawm e Terence Ranger [1987] sulla «invenzione della tradizione») collega i processi di patrimonializzazione con le politiche nazionaliste e con le relative concezioni di identità/alterità, appartenenza/esclusione. Sono gli stati-nazione a gestire, inventariare, autenticare il patrimonio – per certi versi a «inventarlo», nel contesto delle strategie di «immaginazione di comunità». Del resto, già si è vista la coincidenza fra la moderna scoperta del folklore, alla fine del '700, e lo sviluppo del nazionalismo romantico [Burke 1980, 12 ss.]; o la sistematica facilità con cui i totalitarismi del '900 hanno usato il folklore come strumento di formazione del consenso di massa. Anche oggi, pur in cornici disegnate da organismi sovranazionali, restano gli stati gli insindacabili soggetti delle politiche patrimoniali. Ciò vale per il patrimonio intangibile non meno che per quello materiale.

Questi argomenti non sono certo condivisi o intesi da tutti nello stesso modo. Personalmente, ad esempio, trovo che la critica al culturalismo rischi talvolta di trasformarsi nella riedizione di vecchie forme di determinismo economico-politico, decisamente preantropologiche. Inoltre, il ruolo del

nazionalismo non è dappertutto lo stesso, e il significato delle pratiche di patrimonializzazione non può esser ridotto solo ad esso. È il caso proprio dell'Italia, dove i «paesi» e le identità locali hanno rappresentato e rappresentano una cornice patrimoniale più importante di quella dello stato (si veda Clemente [1997] per un'analisi del rapporto tra «stato» e «paese» nello sviluppo delle politiche di patrimonializzazione e Palumbo [2003; 2009a] per una declinazione dell'approccio «critico» attenta alle peculiarità italiane; cfr. anche Padiglione e Broccolini [2017] per una recente messa a punto del problema). Malgrado queste riserve, lo scetticismo verso concezioni essenzialiste della cultura è largamente passato nell'attuale sensibilità antropologica. Il che porta a storcere il naso con una certa frequenza di fronte ai modi in cui l'Unesco tratta le questioni della cultura, dell'identità, della tradizione; anzi, per meglio dire, di fronte alle pratiche locali suscitate dalla corsa alle candidature Unesco, che spingono a indulgere in passioni localiste e atteggiamenti nostalgici, a promuovere il pittoresco, a far surrettiziamente «rivivere» tradizioni inventate o, al contrario, a ingessare e musealizzare pratiche viventi.

Naturalmente, queste stesse dinamiche di trasformazione sono oggetti molto interessanti di osservazione e descrizione etnografica. Così gli antropologi del patrimonio possono intraprendere due strade diverse. Da un lato, possono farsi etnologi della patrimonializzazione, assumendo le categorie patrimoniali (cultura, comunità ecc.) come oggetto di studio e non come propria risorsa interpretativa. Dall'altro, possono invece partecipare e interagire con le pratiche e i discorsi patrimoniali (e con le istituzioni che li sostengono), cercando di raffinarle e di portarle verso una maggiore consapevolezza riflessiva. Bernardino Palumbo [2009a, xxxix] ha chiamato queste posture antropologiche, rispettivamente, «critica» e «partecipativa» – aggiungendone una terza, quella «interna», che semplicemente accetta le categorie patrimoniali di senso comune e il ruolo di *expertise* concesso all'antropologia dal discorso istituzionale, senza porsi i problemi epistemologici sopra accennati.

Ciò che cambia, in questi atteggiamenti, non è tanto il grado di adesione o ostilità verso le pratiche Unesco, quanto il rapporto tra il discorso antropologico e quello patrimoniale delle istituzioni o del senso comune. Nella postura «interna» questi due discorsi stanno sullo stesso piano. Si

assume come ovvia l'esistenza di certi beni culturali (ad esempio una festa, un genere di canto popolare, una tecnica artigianale), esattamente come per la storia dell'arte si assume l'esistenza di un repertorio di opere della pittura rinascimentale, o dell'architettura gotica. Il sapere disciplinare esperto è integrato nel discorso pubblico di validazione e valorizzazione di questi beni: sostiene le politiche istituzionali e i relativi impianti normativi (ad esempio, le pratiche di censimento, schedatura, salvaguardia, musealizzazione), e ne è a sua volta legittimato. La postura «critica» invece si pone in modo meta-discorsivo verso i processi di patrimonializzazione: ne fa oggetto di analisi etnografica, senza confondersi con le loro categorie. L'etnografia, che secondo Palumbo è il suo metodo caratterizzante, appare qui come strumento di netta separazione dall'oggetto.

Più complessa è la situazione della postura «partecipativa», in cui si padroneggia l'impianto critico e riflessivo ma al tempo stesso si sceglie di operare nel campo patrimoniale (ad esempio, collaborando alle pratiche di riconoscimento di un «bene» o di candidatura alla lista Unesco). Sempre secondo Palumbo, qui il tratto decisivo è la capacità di oggettivare sé stessi, *à la* Bourdieu, dunque di esser «consapevoli del carattere "politico" della propria partecipazione» [*ibidem*], del proprio stesso coinvolgimento nei processi studiati. D'accordo: vorrei però anche aggiungere che rispetto all'approccio «critico» ciò che cambia è il rifiuto di una prospettiva radicalmente metadiscorsiva. Qui i due discorsi, quello patrimoniale e quello antropologico, si intrecciano e si modificano a vicenda. L'etnografia in questo caso può rappresentare uno strumento non di separazione ma di «fusione di orizzonti». E il circolo ermeneutico descrive forse più correttamente questa posizione conoscitiva che non l'oggettivazione del soggetto oggettivante.

In questo modo si possono superare certe rigidità dell'approccio «critico», che presenta a sua volta due tipi di rischio. Da un lato, un arroccamento nel campo accademico e la difficoltà a mettersi in gioco nella sfera pubblica. Dall'altro, una tendenza a liquidare il discorso patrimoniale o culturalista come pura ideologia o mistificazione, a fronte di una più oggettiva visione delle realtà sociali. Dimostrare che le «entità» patrimoniali sono costruite politicamente e retoricamente non autorizza affatto a considerarle illusorie, frutto di una sorta di falsa coscienza al servizio del «Potere» e dello «stato», e dunque smascherabili da un più solido linguaggio che parli di politica e

non di cultura. Proprio l'etnografia può mostrare che sono in gioco meccanismi molto più complessi, istanze eterogenee e spesso contraddittorie – mai interamente riducibili a una questione di apparenze ed essenze, di ideologia e di realtà. Ad esempio, la patrimonializzazione di una festa non potrà essere compresa come spontanea manifestazione dei sentimenti identitari di una comunità, ma neppure solo come frutto di interessi politici ed economici – o tanto meno come dispositivo ideologico del nazionalismo. Magari vi agiscono tutti questi elementi, ma inestricabilmente intrecciati in configurazioni peculiari che vanno ricostruite volta per volta. L'antropologia del patrimonio si profila dunque come una disciplina fedele alla propria vocazione critica e riflessiva, che non può appiattirsi all'interno del discorso patrimoniale e delle sue più ingenuie categorie; ma che, d'altra parte, è consapevole di stare dentro i dibattiti e le pratiche pubbliche di gestione dei beni culturali. Non può limitarsi ad osservare i protagonisti dei processi di patrimonializzazione dall'esterno – come insetti al microscopio, o come se non facessero parte della propria stessa comunità morale.

7. LA SINDROME DI RE MIDA

Vorrei però adesso tornare al nostro principale problema. Il riassorbimento della tematica folklorica e demologica nel paradigma patrimoniale rappresenta un «trasferimento di competenze» avvenuto anche in altri paesi e tradizioni di studio europee, sia pure in modi diversi. In Italia l'interesse per i beni immateriali e per i processi della loro patrimonializzazione non si è aggiunto ai precedenti approcci ma li ha sostituiti: si è sovrapposto ad essi un po' come un nuovo paradigma scientifico rispetto al vecchio, anche se questa «rivoluzione scientifica» è stata per così dire implicita, non dichiarata. È dunque cambiata l'agenda antropologica: la messa a punto dei campi e degli oggetti di ricerca, il linguaggio usato e soprattutto i problemi posti. I vecchi problemi sono semplicemente messi da parte. La cornice patrimoniale non si interessa più delle categorie di egemonia e subalternità, e studia piuttosto i modi in cui il classico repertorio folklorico è recuperato, reinventato e valorizzato da varie agenzie sociali come bene culturale, con finalità turistiche, identitarie o di altro tipo. Gli studi di patrimonio lavora-

te (ma non perché la fiaba si stava estinguendo in quegli anni, non più di quanto si andasse estinguendo ai tempi dei fratelli Grimm). Ora, se negli anni '60 si fosse pensato di creare una Scuola nazionale per la declamazione della fiaba popolare tradizionale, in modo da non lasciar estinguere un'arte performativa e letteraria minacciata dai mass media e dalla modernizzazione, cosa ne sarebbe venuto fuori? Una specie di arte minore musealizzata, consegnata alla Cultura e sottratta invece al vivo divenire della cultura (quella con la «c» minuscola), dunque qualcosa di antropologicamente molto diverso rispetto a ciò che la fiaba era per le narratrici registrate da Cirese e dai suoi collaboratori. Ma è proprio questo che rischia di accadere – anzi, che è già accaduto nel momento stesso in cui una pratica culturale diviene così ufficiale e «consacrata» da accedere a un processo di patrimonializzazione formale. L'Unesco è come Re Mida: dove mette le mani, trasforma fenomeni effimeri ma vivi in statue d'oro. L'antropologia non può seguirla fino in fondo senza tradire le sue più profonde vocazioni. Prima di tutto la vocazione per la mediocrità, per il brutto, per i mucchi di rifiuti e i fenomeni marginali, per tutto ciò che fa più fatica a emergere e ad essere riconosciuto istituzionalmente. Si potrebbe quasi dire che quando certi aspetti della cultura emergono esplicitamente in primo piano nel discorso pubblico, allora non sono più pane per l'antropologia. Così, quando a certe forme di folklore ci pensano organizzazioni internazionali e istituzioni pubbliche, sponsor bancari e associazioni di categoria, articoli sui giornali e servizi televisivi, si ha la netta sensazione che il posto dell'antropologia sia da un'altra parte – in angolini meno illuminati – a registrare barzellette oscene nei bar, a fotografare le scritte sui muri dei gabinetti, a catalogare collezioni di oggetti kitsch in abitazioni di classe media.

In sintesi, per concludere: il filone Gramsci-de Martino-Cirese, codificato in Cecs seppure con le ambiguità che abbiamo visto e in una lettura eccessivamente continuista rispetto al passato folklorico, ha rappresentato il momento di maggiore originalità e visibilità internazionale dell'antropologia italiana (nonché di visibilità delle discipline antropologiche nel sistema culturale-scientifico italiano). Dobbiamo considerarlo oggi come un peso che grava sulle possibilità globalizzanti dei nostri studi, o come una risorsa da valorizzare? La domanda secondo me è retorica: di fronte alla disgregazione silenziosa della demologia, si tratta di recuperare l'ispirazione origina-

ria di quel progetto e trasformarlo in un'antropologia della cultura popolare contemporanea.

Come raggiungere questo obiettivo? I capitoli che seguono provano a delineare alcuni percorsi in modo esplorativo e certamente più frammentario rispetto alla ricostruzione storica e teorica fin qui seguita. I capitoli si focalizzano su alcuni temi più specifici di ricerca: la tematica antropologica del dono, il problema del pluralismo medico e delle medicine non convenzionali, la museografia etnografica e la cultura materiale domestica. Pur nella grande differenza dei temi e del taglio analitico adottato, tutti e quattro i capitoli si concentrano su differenze o dislivelli culturali che emergono nella società italiana contemporanea. Certo, le differenze non si distribuiscono uniformemente in relazione a classi sociali ben separate, ciascuna delle quali produrrebbe o consumerebbe una sua cultura specifica e distintiva. Ci si trova di fronte, rispetto all'età d'oro delle ricerche demartiniane, a una struttura di classe molto più segmentata e articolata; e i rapporti tra dinamiche sociali e culturali sono resi più complessi dall'esplosione della cultura di massa. Eppure vale ancora la pena di seguire questa pista, che stava al centro della riflessione gramsciana e dell'originario progetto della demologia.