

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"
Dipartimento LELIA

Folklore, cultura popolare, heritage

a cura di Gino Satta

dispensa del corso di
Storia delle tradizioni popolari
L-12, L 10 indirizzo *Cultura teatrale*
Antropologia culturale per L 5 e L 42

a. a. 2019/2020

FOLKLORE, TRADIZIONI POPOLARI, DEMOLOGIA

- CIRESE, Alberto Mario. Q6 *Le denominazioni*, in Id. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973: 60-63.
- DEI, Fabio. *Folklore, cultura popolare, cultura di massa*, in Id. *Antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 2012: 107-123.
- CLEMENTE, Pietro. *Il punto sul folklore*, Clemente P. e Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore*, Carocci, Roma: 187-230.
- HANDLER, Richard and LINNEKIN, Jocelyn. *Tradition, Genuine or Spurious*, "The Journal of American Folklore", Vol. 97, No. 385 (Jul. - Sep., 1984), pp. 273-290.
- LENCLUD, Gérard. *La tradizione non è più quella di un tempo*, in Clemente P. e Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore*, Carocci, Roma: 123-133; trad. abbreviata di *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie*, "Terrain" n° 9 1987: 110-123.
- DETTMER, E. *Folklorismo in Newfoundland*, in Clemente P. e Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore*, Carocci, Roma: 139-143.

DALLA STORIA DELLE TRADIZIONI POPOLARI ALLA DEMOLOGIA

- GALLINI, Clara. *Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana*, in "nostos" n° 3 2018: 183-207.
- GRAMSCI, Antonio. *Osservazioni sul folklore*, in "nostos" n° 3 2018: 183-207.
- SATTA, Gino. *Lecture di Gramsci nell'antropologia italiana del dopoguerra*, Intervento al convegno *Egemonia e modernità*, Roma 18-20 maggio 2017; ora in F. Frosini e F. Giasi (a cura di), *Egemonia e modernità*, Viella, Roma 2019: 343-362.
- FABRE, Daniel. *Carlo Levi nel paese del tempo*, in G. CHARUTY (a cura di), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli 1995: 17-45.
- SATTA, Gino. *L'antropologia italiana e la scoperta della cultura dei contadini meridionali*, vers. it. di *La antropología italiana y el descubrimiento de la cultura de los campesinos meridionales*, in B. Cristóbal Gómez e S. Misiani (editores), *Construyendo la nación: reforma agraria y modernización rural en la Italia del s. XX*, Sociedad Española de Historia Agraria, Zaragoza 2017: 305-333.

IL PATRIMONIO CULTURALE E L'UNESCO

- SATTA, Gino. *Patrimonio culturale*, "Parolechiave" 49 2013: 1-18.
- DEI, Fabio. *Da Gramsci all'UNESCO*, "Parolechiave" 49 2013: 131-146.
- BORTOLOTTI, Chiara. *Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile*, "La Ricerca Folklorica", No. 64, *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore*, (ottobre 2011): 7-17.
- SATTA, Gino. *Dal parco al "progetto pastoralismo". Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo*, "Parolechiave" 49 2013: 69-84.
- HAFSTEIN, Valdimar. *Making Threats. The Condor's Flight*, in *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*, Indiana University Press, Bloomington 2018: 21-51.

**IL CONCETTO DI CULTURA. L'ETNOCENTRISMO E LO
ESCLUSIVISMO CULTURALE. LA PLURALITÀ E LA RE-
LATIVITÀ DELLE CULTURE. CULTURA OSSERVANTE E
CULTURA OSSERVATA**

I. 1 a. Nel corso del nostro lavoro il termine « *cultura* » viene impiegato soprattutto con il valore genericamente attribuitogli nel campo degli studi etno-antropologici: esso cioè non è il contrapposto di « *incultura* », e non intende designare certe attività o certi prodotti intellettuali che sono o sembrano più elevati, organizzati e consapevoli di altri; vuole denominare invece il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società, quali che ne siano le forme e i contenuti, l'orientamento e il grado di complessità o di consapevolezza, e quale che ne sia la distanza dalle concezioni e dai comportamenti che nella nostra società vengono più o meno ufficialmente riconosciuti come veri, giusti, buoni, e più in genere « culturali ». In questo senso sono « *cultura* » anche certe pratiche o osservanze che per altri rispetti qualificheremmo come forme di « *ignoranza* » (ad esempio quelle « *superstiziose* »): sono « *cultura* » nel senso che costituiscono anch'esse un modo di concepire (e di vivere) il mondo e la vita, che può piacerci o no (e che spesso, anzi, deve dispiacerci), ma che è esistito ed esiste e che dunque va adeguatamente studiato nei modi e nella misura in cui la sua conoscenza accresce la nostra consapevolezza storica e la nostra capacità di scelta e di orientamento nella società moderna.

I. 1 b. Il concetto etno-antropologico di cultura venne formulato per la prima volta da E. B. Tylor nel 1871 in *Primitive Culture* (cfr. Q V 3). Per la storia complessiva del concetto, e per tutti gli indispensabili approfondimenti critici, oltre Kroeber 1952a (*Culture. A Critical Review of Concepts* ecc.), si vedano l'antologia *Il concetto di cultura* (CCULT) curata da Pietro Rossi, ed il saggio di quest'ultimo « *Cultura* » e « *civiltà* » come modelli descrittivi (1957).

Utile dal punto di vista informativo e bibliografico risulta il primo volume dell'*International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore* (IDREEF), e cioè Å. Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, 1960 (più specialmente alle voci *Culture*, *Culturology* ecc.). Più ampie informazioni si troveranno poi alla voce *Culture* dell'*International Encyclopedia of the Social Sciences* (IESS). Per qualche ulteriore precisazione e per altre indicazioni bibliografiche vedi i paragrafi più avanti dedicati all'antropologia culturale (Q VII 5 d) e all'indirizzo di studi detto di « cultura e personalità » (Q VII 3 b).

I. 2 a. A parziale integrazione di quanto si è detto aggiungiamo che il concetto etno-antropologico di cultura è il risultato del superamento di un atteggiamento mentale, più o meno consapevole e dichiarato che va sotto il nome di *etnocentrismo*.

L'atteggiamento etnocentrico (con le sue specificazioni storico-geografiche: euro-centrismo, italo-centrismo ecc.) consiste sostanzialmente in ciò: che le forme, i contenuti e più in genere i « valori » della propria cultura vengono assunti come metro di misura e di valutazione delle forme, dei contenuti e dei valori delle culture altrui (o « altre » dalla propria, come spesso si dice). Di conseguenza vengono giudicati positivamente tutti i fatti che rientrano nei propri quadri mentali (e cioè che appaiono positivi secondo i propri metri di misura), e si respingono nel negativo (fuori dell'umanità) tutti quelli che rispondono ad altre concezioni e visioni del mondo.

Ciò vale soprattutto nei confronti delle società etnologiche o « primitive », che da molti punti di vista appaiono come le più remote dai nostri modi di vita e di pensiero, e più in genere dai

modi di vita delle società correntemente dette « superiori » (con netta divisione sociale del lavoro, articolazioni in classi « dominanti » o « egemoniche » e « dominate » o « subalterne », possesso della scrittura, sviluppo del capitale e della tecnologia ecc.).

Ma c'è anche una particolare forma di etnocentrismo che agisce nei rapporti interni alle società « superiori », e che possiamo chiamare *esclusivismo culturale*. Consiste in ciò, che i comportamenti e le concezioni degli strati subalterni e periferici vengono rigettati fuori dei confini della « cultura », perché non collimanti con gli atteggiamenti e i valori dei ceti dominanti e « colti », e più in genere perché non collimanti con i modi « ufficiali » di vedere il mondo.

I. 2 b. Per la nozione di etnocentrismo, la cui formulazione risale in gran parte al socio-antropologo statunitense W. G. Sumner (*Folkways*, 1906), si vedano IDREEF, I, pp. 108-110 e Cirese 1962a e 1961-62 (quest'ultimo anche a proposito dell'esclusivismo culturale).

I. 3. Gli atteggiamenti etnocentrici, e l'esclusivismo culturale, precludono ovviamente la possibilità di studiare scientificamente le culture diverse dalla nostra: all'esame delle loro ragioni e articolazioni interne sostituiscono il giudizio non articolato e meccanico dall'esterno, e dunque operano in base a ciò che appunto si dice un pre-giudizio. La condizione per lo studio dei gruppi socio-culturali « altri » dal nostro è dunque che si accetti di considerare come « relative » (e non « assolute ») tutte le culture, ivi compresa la nostra: che si accetti insomma la esistenza di una « pluralità di culture », e che si adottino gli strumenti concettuali capaci di renderle tutte comprensibili, al di là delle svalutazioni o delle sopravvalutazioni pregiudiziali e non mediate. I giudizi, per non essere pre-giudizi, debbono nascere dall'esame interno e non debbono sostituirsi ad esso.

In questo quadro si pongono i delicati problemi del rapporto da stabilire tra le categorie (concetti, atteggiamenti, valori ecc.) della cultura di cui fa parte lo studioso (e che si chiama spesso la

« cultura osservante »), e le categorie proprie della cultura che viene assunta come oggetto di studio (« cultura osservata »): ne accenniamo anche più oltre, a proposito dei *sincretismi* (Q VIII 5 c).

I. 4 a. L'atteggiamento di rifiuto dell'etnocentrismo e di accettazione della pluralità delle culture va spesso sotto il nome generale di *relativismo culturale*. Faremo però un uso sporadico e cauto di questo termine perché esso si trova storicamente a ricomprendere indirizzi e concezioni che non solo possono divenire e divengono contraddittorie ma che possono condurre anche a forme di irrazionalità che ideologicamente e tecnicamente non sono meno pericolose dell'etnocentrismo. Senza approfondire la questione (e rinviando per alcune precisazioni critiche essenziali ai saggi di Nicola Abbagnano e di Pietro Rossi, più avanti citati), qui ci limitiamo a indicare che:

α) il riferimento alla pluralità delle culture, imprescindibile come riconoscimento di uno stato di fatto e come assunzione di uno strumento di comprensione delle situazioni « altre », non deve trasformarsi in una ideologia (una filosofia, una visione del mondo ecc.), pena la propria negazione: per questa via infatti si può giungere (e si giunge) ad una equiparazione acritica e indiscriminata di tutte le culture, con la contraddittoria conseguenza che, visto che l'una vale l'altra, tanto vale chiudersi nella propria, magari distruggendo tutte le altre, in una rinnovata e peggiorata forma di etnocentrismo; oppure con la conseguenza altrettanto contraddittoria che, visto che ogni cultura si misura dall'interno, e che noi siamo all'interno della nostra e non di quelle altrui, allora non c'è la possibilità di capire le culture « altre ».

β) il momento dell'esame interno a ciascuna cultura è solo un momento dell'indagine complessiva; quest'ultima deve integrare i risultati dell'esame in quadri contestuali più ampi nei quali alla *equiparazione in linea di principio* delle diverse culture deve accompagnarsi il riconoscimento delle *differenze di fatto* secondo criteri che non sono più quelli grossolani e inconsapevoli dell'etnocentrismo ma che tengono conto di un aspetto fondamentale e spesso trascu-

rato dai relativisti culturali: i rapporti reali di potere, intesi in tutti i sensi, e cioè come rapporti di forza economico-politica e come diversa disponibilità di mezzi di conoscenza, controllo e trasformazione della natura.

Quando si tenga conto di questa fondamentale differenza di forze reali appare chiaro che le concezioni del mondo che diciamo etnologiche o demologiche si trovano necessariamente in condizione di inferiorità subalterna rispetto al potere o allo strapotere delle concezioni del mondo capitalistico dominante e delle sue classi egemoniche; e ciò fino al momento in cui le rivoluzioni anti-coloniali o quelle di classe non trasformano i rapporti reali di forza (più o meno direttamente avvalendosi, o invece sbarazzandosi, delle forme culturali tradizionali di cui le società o gli strati subalterni erano portatori).

I. 4 b. Sul relativismo culturale si vedano più specialmente i già menzionati saggi di N. Abbagnano 1962 (*Il relativismo culturale*) e di P. Rossi 1964 (*La filosofia di fronte alla pluralità delle culture*) che, oltre a fornire una visione critica della questione, informano anche sulla discussione statunitense tra M. J. Herskovits (che ne è stato uno dei maggiori sostenitori) ed altri studiosi che hanno sollevato obiezioni di varia natura. Nel dibattito italiano, svoltosi soprattutto tra filosofi, è intervenuto anche F. Lombardi (v. CNAC, II, pp. 3-40). Ulteriori informazioni concettuali e bibliografiche si troveranno alla voce *Cultural Relativism* in IDREF, I, nell'articolo di D. Bidney in IESS, III, pp. 543-47.

Capitolo 7

Folklore, cultura popolare, cultura di massa

Abbiamo visto che la lettera «D», nella sigla disciplinare DEA, sta per demologia, denominazione che indica lo studio della cultura dei ceti popolari all'interno delle società occidentali moderne. Laddove etnologia e antropologia si occupano solitamente dell'alterità esterna, quella di culture lontane e più o meno esotiche, la demologia e il folklore si occupano dell'alterità interna o dei «dislivelli interni di cultura». In questo capitolo seguiremo le fasi di sviluppo di questi studi: dalla loro origine in periodo romantico, alla codificazione scientifica nel positivismo, agli usi ideologici che ne hanno fatto i regimi totalitari. Vedremo poi l'affermazione e il declino, nella seconda metà del Novecento, di una demologia come studio delle «culture subalterne», nel senso che a questo termine dava Antonio Gramsci; e la successiva fortuna di un paradigma «patrimoniale» che valorizza le diversità locali nel quadro di una concezione universalista dei beni culturali.

1. ROMANTICISMO E POSITIVISMO

L'interno e l'esterno, l'alterità prossima e quella lontana, fanno entrambi parte fin dall'inizio, come due facce inseparabili, del progetto del sapere antropologico. Tale progetto è possibile quando i ceti colti e dominanti dell'Europa moderna divengono consapevoli della propria modernità: di essere cioè l'avanguardia di un processo di sviluppo che procede in modo non uniforme, lasciandosi alle spalle molti residui. Da questa consapevolezza si apre, per riflesso, il campo dell'alterità non-moderna come oggetto di conoscenza. E il non moderno assume una doppia sembianza. Da un lato l'arcaico, il primitivo, il selvaggio, i luoghi non coltivati e distanti nello spazio e nel tempo dalla civiltà; dall'altro il tradizionale, ciò che resiste qui e ora nel cuore stesso

della civiltà e più precisamente nei suoi strati sociali più bassi, in virtù di una forza d'inerzia o di una insufficiente capacità di penetrazione del processo di civilizzazione stesso.

Come accade per il «selvaggio», l'assunzione del «popolo» a oggetto di studio si accompagna a un ambivalente giudizio etico. Da una parte, la condanna dell'arretratezza, dell'ignoranza, della superstizione che caratterizza il popolo, dall'altra l'esaltazione e una nostalgia tutta moderna per la sua autenticità, la sua «naturalità», le sue primordiali virtù. È soprattutto il folklore contadino a rappresentare oggetto di «scandalo» per il suo ostinato attardarsi fuori dalla modernità, e al tempo stesso a farsi oggetto di contemplazione estetica e morale, in quanto deposito di valori e virtù genuine che andrebbero invece perdute con il processo di modernizzazione. Ancor più dei selvaggi, i ceti popolari e incolti suscitano derisione o indignazione per la loro scandalosa arretratezza; ma sono anche oggetto di ammirazione estetica e morale, perché quella stessa arretratezza li manterrebbe «puri» e lontani dagli inautentici artifici del progresso.

Questa ambivalenza pervade i moderni studi sulla cultura popolare, che si innestano su due grandi basi, quella *romantica* e quella *positivista*.

- Alla fine del XVIII secolo, la cultura dei ceti popolari e in particolare contadini acquista un posto centrale nelle preoccupazioni degli intellettuali europei, in quanto espressione di quello che il filosofo tedesco Johann G. Herder chiamava *Volksgeist* – lo spirito del popolo, un'anima collettiva della nazione che trova negli usi e nei costumi, e soprattutto nel patrimonio lirico e narrativo orale dei contadini, la sua espressione più autentica. Le raccolte di canti o di fiabe popolari segnano in profondità la cultura romantica [Burke 1978]. Ne sono esempi famosi, in ambito inglese, l'antologia di antiche ballate di Thomas Percy (*Reliques of Ancient English Poetry*, 1765); in ambito tedesco, fra i moltissimi materiali, le raccolte di canti di Arnim e Brentano (*Des Knaben Wunderhorn*, 1806) e di fiabe dei fratelli Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812-15); e per l'Italia, con qualche ritardo, la raccolta di *Canti popolari toscani* di Niccolò Tommaseo, fortemente legata allo spirito risorgimentale. In questi contributi è esaltata la spontaneità e l'autenticità dell'estetica popolare, concepita come frutto di una creazione collettiva, di una originaria e quasi divina mitopoiesi. Se ne privilegia inoltre il carattere nazionale, dunque la particolarità linguistica e culturale. Ciò non implica necessariamente, come talvolta si ritiene, un uso del folklore come strumento o sostegno ideologico del chiuso e aggressivo nazionalismo ottocentesco. Lo diventerà in qualche caso, ma l'iniziale ispirazione herderiana coniuga il concetto di *Volksgeist* con una decisa apertura cosmopolita. Vi è un'universalità della poesia e della cultura popolare, al di là del suo manifestarsi in linguaggi e declinazioni locali. Per il romanticismo nascente, il riconoscimento del radicamento locale delle culture è fattore di fratellanza e unione fra i popoli – una concezione che tramonterà improvvisamente con le tensioni che percorrono l'Europa nel periodo napoleonico [Cocchiara 1952, 303].

• In ogni caso, il romanticismo si concentra quasi esclusivamente sulla letteratura orale, sui prodotti folklorici cui è possibile assegnare valore artistico. Il positivismo, che domina gli studi dalla seconda metà dell'Ottocento, tenta invece di documentare tutti gli aspetti della cultura del popolo, dal punto di vista di un concetto antropologico esteso di cultura. Quindi non solo fiabe e canti, ma anche usi e costumi, credenze magiche e superstiziose, pratiche del lavoro contadino e artigianale, riti e cerimonie, tradizioni legate al ciclo della vita. Per il positivismo, in realtà, non c'è una vera e propria delimitazione disciplinare tra folklore e antropologia. Entrambe le discipline sono interessate a documentare stadi arcaici dell'evoluzione culturale dell'umanità, di cui i fenomeni folklorici sarebbero sopravvivenze: resti pietrificati, veri e propri fossili di epoche precedenti, emergenze di un passato le cui caratteristiche noi possiamo ritrovare nelle attuali società di interesse etnologico. I «selvaggi» o «primitivi di oggi», al pari dei contadini europei, vivono letteralmente in un'epoca precedente – una tendenza all'allontanamento dell'altro nel tempo, o alloclonia (che J. Fabian [1983] ha peraltro evidenziato come persistente assunto epistemologico dell'intera disciplina antropologica).

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, per la scuola evoluzionista di fine Ottocento il folklore rappresenta uno dei grandi campi per uno studio comparativo delle origini della cultura umana. Il suo metodo consiste nel ricondurre usi e costumi contemporanei a presunti antecedenti storici, a forme originarie che ne costituirebbero la spiegazione: esercizio compiuto prevalentemente su credenze e cerimonie, su consuetudini bizzarre, su pratiche simboliche o ludiche dal senso apparentemente incomprensibile, di solito ricondotte ad antichissimi rituali pagani o a un pensiero magico dominante in epoche arcaiche dell'evoluzione culturale. Niente resiste a questo paradigma esplicativo, che ha nelle migliaia di pagine del *Ramo d'oro* di James G. Frazer il suo *tour de force* (cfr. capp. 3 e 4): dalle feste contadine ai giochi dei bambini, dagli usi natalizi alle piccole cerimonie o superstizioni della vita quotidiana, dai modi di dire alle forme della letteratura e del teatro moderni. Come nella psicoanalisi, molti aspetti apparentemente banali della vita quotidiana assumono un significato bizzarro e sinistro: ad esempio, le feste popolari della primavera nelle quali si accendono dei fuochi, dove si bruciano fantocci oppure vecchi stracci, saranno il residuo di riti purificatori nei quali si uccidevano esseri viventi; i giochi dei bambini basati su una conta per chi deve «uscire» o fare la «penitenza» saranno sopravvivenze di antichi e sinistri rituali la cui posta erano cruenti sacrifici umani, e così via.

Cito questi due esempi perché sono stati al centro delle critiche rivolte a Frazer da Ludwig Wittgenstein [1967] (cfr. cap. 3), il quale insisteva sulla futilità della ricerca di ipotetiche origini di simili pratiche. Eppure il metodo genealogico ha goduto di grande fortuna a cavallo fra i due secoli, e ha resistito a lungo al declino del positivismo evoluzionistico. Nonostante la sua ingenuità, esso ha rappresentato un potente dispositivo teorico in grado di stimolare e organizzare la ricerca documentaria in tutti i campi della cultura popolare. Le ipotesi su antiche origini, per quanto ipotetiche e non dimostra-

bili, hanno indirizzato lo sguardo di studiosi e ricercatori su fenomeni che altrimenti sarebbero passati inosservati. È dunque anche in virtù di questa cornice teorica che la ricerca sulla cultura popolare conosce grande impulso in epoca positivista, producendo repertori di cultura sia orale che materiale ancor oggi di estremo rilievo.

Ogni cultura nazionale produce una propria tradizione di studi. Per l'Italia, il personaggio forse più rappresentativo di questa fase è Giuseppe Pitré (1841-1916), medico palermitano fondatore della «demopsicologia» (il primo insegnamento universitario specificamente dedicato al folklore) e instancabile raccoglitore di «fatti» folklorici confluiti nella monumentale *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* (25 volumi usciti dal 1871 al 1913), oltre che in importanti e fondative collezioni di cultura materiale. Ma ogni regione italiana ha i suoi appassionati raccoglitori di «curiosità» popolari, spesso dilettanti, eruditi locali, maestri di scuola, medici, parroci. I campi più frequentati restano quelli dei canti (o della poesia, perché spesso del canto si prendono in considerazione solo le parole e non la musica) e delle fiabe; contributi documentari importanti si registrano anche per altri generi della tradizione orale, come i proverbi, le filastrocche, le ninne-nanne, per le forme del teatro popolare, per gli usi legati al ciclo della vita, in particolare alla nascita e al matrimonio, per le credenze, le superstizioni, la medicina popolare. Nei primi anni del Novecento questo filone positivistico di studi raggiunge il suo culmine. Nel 1906, Lamberto Loria (1855-1913), una eclettica figura di viaggiatore, studioso e collezionista, fonda a Firenze il primo Museo di Etnografia Italiana, una raccolta di cultura materiale proveniente dalle diverse regioni. Nel 1911, tale collezione diverrà la base di una grande Mostra di Etnografia Italiana organizzata a Roma per le celebrazioni del cinquantennale dell'unità nazionale [Puccini 2005]. Nella stessa occasione si tiene un Congresso di Etnografia. Da tutto ciò emerge la vitalità di un ambito di studi che fa della grande varietà delle culture regionali italiane il suo punto di forza. Ma le premesse di ulteriori sviluppi, come vedremo in seguito, andranno deluse.

2. IL FOLKLORE COME SCIENZA E COME POLITICA

Torniamo al complessivo contesto europeo, per osservare come sulla base della duplice influenza romantica e positivista il folklore divenga progressivamente un'autonoma disciplina di studio, e non più un ambito marginale e un po' bizzarro dell'attività di filologi, letterati o altri intellettuali. La denominazione «folklore» (o «folk-lore», dottrina popolare, talvolta reso in italiano con «folclore») è coniata nel 1846 da William J. Thoms, con l'esplicito obiettivo di sostituire un termine anglosassone alle denominazioni latine fino ad allora usate, come *vulgares antiquitates* o *popular antiquities*. Thoms definisce la sua materia come «*manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, ecc. of the olden times*»: una definizione che influenzerà a lungo la disciplina,

soprattutto con quel riferimento ai tempi antichi che le conferisce un orientamento quasi nostalgico al passato, nonché una missione di salvataggio nei confronti di un patrimonio che sembra destinato prima o poi a scomparire. Il termine «folklore» ha successo, e conquista ampia diffusione nel linguaggio sia scientifico che ordinario, in ambito anglosassone e in molti altri paesi europei. In Francia è tuttavia corrente anche la denominazione *Ethnologie française*, legata al patrimonio nazionale ma meno connotata nel senso della tradizione o delle antichità. In Germania, il termine prevalente è invece *Volkskunde* (per quanto in parte dismesso nel secondo dopoguerra, in conseguenza della compromissione ideologica della disciplina con il nazismo). In Italia, dopo la singolare proposta della «demopsicologia» di Pitré, la denominazione accademica ufficiale è divenuta «Storia delle tradizioni popolari», mentre «demologia» resta il termine più usato nel dibattito scientifico. Occorre anche citare «Etnologia europea» come etichetta diffusa soprattutto negli ultimi anni, in riferimento a una unità di fondo sia del patrimonio culturale del continente che delle sue tradizioni di studi: una unità che era stata acutamente mostrata oltre cinquant'anni fa da Giuseppe Cocchiara, nella sua *Storia del folklore in Europa* [1952], e che la nascita dell'Unione europea suggerisce oggi di riconsiderare.

Se in periodo positivista gli studi di folklore, come detto, sono inestricabilmente saldati a quelli antropologici o etnologici, le due discipline si separano nuovamente dopo la Grande Guerra, come conseguenza della rivoluzione metodologica che investe l'antropologia culturale. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, a partire almeno dagli anni '20 del Novecento l'antropologia viene a fondarsi su due basilari principi: una ricerca empirica incentrata sul *fieldwork* e sulla osservazione partecipante, da un lato, e dall'altro una elaborazione teorica di tipo sostanzialmente sociologico, sorretta da una solida riflessione epistemologica. Gli studi di folklore non la seguiranno su questi versanti, restando legati a un approccio di tipo più filologico, a una ricerca concentrata su singoli tratti culturali (canti, proverbi, riti ecc.) più che sulla vita complessiva di intere comunità, e a un interesse per l'origine e la diffusione più che per il funzionamento del sistema sociale.

Nel corso del Novecento, dunque, antropologia e demologia si sono distinte non solo per l'oggetto (dislivelli esterni ed interni di cultura), ma per una impostazione metodologica e per interessi teorici assai diversi; e anche, occorre aggiungere, per un diverso assetto accademico e istituzionale. Mentre l'antropologia si è prevalentemente sviluppata in pratiche di ricerca «pura» condotte all'interno del mondo universitario, gli studi sulla cultura popolare, pur non assenti dall'accademia, hanno trovato terreno di coltura nei musei, nelle politiche territoriali di valorizzazione del patrimonio e in altri ambiti «applicati». Inoltre, se l'antropologia ha prodotto una letteratura e una discussione internazionale relativamente compatte, a partire dai contributi in lingua inglese e francese, il folklore si è maggiormente frammentato in scuole nazionali non sempre adeguatamente comunicanti, non da ultimo per le barriere linguistiche e per le difficoltà di traduzione. Per questo, mentre

è oggi possibile ricostruire una storia in qualche modo unitaria degli studi antropologici ed etnologici, per quelli folklorici questo obiettivo è assai difficile da perseguire – se non come somma di una serie di rilevanti tradizioni di studio nazionali, come quella tedesca, italiana, finnica, slava, spagnola, statunitense ecc.

Occorre inoltre considerare un altro aspetto che accompagna fin dalla loro nascita gli studi sul folklore: l'interesse per un loro uso pubblico, che talvolta si trasforma in vere e proprie forme di strumentalizzazione politica. Abbiamo visto come nel XIX secolo la valorizzazione della poesia popolare si accompagnasse alla costruzione di una cultura e di sentimenti nazionalisti, divenendo un importante strumento di plasmazione della coscienza collettiva nel moderno Stato nazione. Anche nel corso dell'Ottocento il folklore svolge una funzione pedagogica nella costruzione delle culture nazionali. I folkloristi non si limitano a «raccolgere» tra il popolo canti, fiabe, teatro, proverbi, feste nella loro forma per così dire spontanea e incontaminata. In realtà selezionano, modificano, qualche volta creano loro stessi forme «popolaresche» di cultura. Il loro lavoro (la pubblicazione di raccolte di fiabe o canti, o il supporto a gruppi musicali o compagnie di teatro popolare) contribuisce alla trasmissione e alla diffusione di certi contenuti. I fratelli Grimm, ad esempio, girano per le campagne tedesche facendosi raccontare fiabe dalle anziane contadine: poi riscrivono i racconti in una lingua letteraria e li cambiano in modo sostanziale (ad esempio eliminando completamente gli aspetti osceni o quelli incongruenti con la loro idea di «tradizionale»). La grande diffusione delle loro raccolte interagisce poi a sua volta sul contesto popolare, determinando almeno in parte quali fiabe e in quali forme saranno tramandate nei secoli successivi. I folkloristi non restano dunque «esterni» all'oggetto che studiano, ma contribuiscono a costruirlo. Per quanto riguarda l'Italia, ad esempio, molte delle forme che oggi riconosciamo come folkloriche non hanno affatto origini antichissime, che si perdono in una indistinta «notte dei tempi»: sono al contrario rielaborazioni o creazioni relativamente recenti, promosse tra Ottocento e Novecento da soggetti colti, come parroci, eruditi locali, appassionati di musica e teatro.

Questa tendenza a ricostruire e promuovere pedagogicamente il folklore, e ad utilizzarlo per finalità politico-culturali, proseguirà con forza anche maggiore nei regimi totalitari del Novecento. Il nazismo, in particolare, si è appropriato del folklore come supporto alla costruzione del mito della razza, e lo ha usato come perno del tentativo di fondare una cultura popolare autenticamente tedesca in alternativa alle decadenti arte e cultura borghese. Anche nel fascismo le politiche del ministero della Cultura Popolare e della OND (Opera Nazionale Dopolavoro) hanno fatto largo uso del folklore nella creazione di mitologie italice, nell'organizzazione di manifestazioni di massa e in altre strategie di costruzione di un consenso popolare. Per la verità, si dovrebbe parlare in questi casi più propriamente di «folklorismo», dal momento che si tratta di celebrazioni, feste e tradizioni inventate e imposte dall'alto sulla base di un generico immaginario popolareggiante – è il caso, ad esempio, delle

feste della mietitura organizzate dal fascismo nel quadro della «battaglia del grano» [Cavazza 1997]. Una politica, questa, cospicuamente presente anche in molti regimi di socialismo reale: in nome di una «cultura del popolo» e contro l'elitismo borghese, si è qui promosso un folk di stato opportunamente «ripulito» e controllato. In tutti questi casi, si guarda al folklore come a un deposito di simboli di appartenenza e identità, utile a forgiare una nuova ritualità a sostegno del potere.

3. EGEMONIA E SUBALTERNITÀ

Come detto, gli studi di cultura popolare si sviluppano in correnti nazionali relativamente autonome e difficili da ricondurre a unità. Nelle pagine che seguono mi concentrerò specificamente sul contesto italiano, caratterizzato da dinamiche storiche che solo in parte trovano riscontro in altri paesi. Dopo il Congresso e la Mostra di Etnografia del 1911, si verifica in Italia un brusco arresto degli studi antropologici. Non solo a causa della Grande Guerra, che anzi susciterà un interessante dibattito sulla diffusione di uno specifico folklore militare – cioè di usi, leggende, canti, superstizioni e così via fra i soldati [Dei e De Simonis 2009]. Dopo la guerra, saranno due i fattori principali a determinare la stagnazione della ricerca in campo folklorico e, più in generale, antropologico. Il primo è il **fascismo**, che con le sue politiche autarchiche anche in campo culturale taglia i contatti vitali tra gli studiosi italiani e le correnti internazionali (come quelle anglosassoni e francesi) dove più forti sono le scienze sociali e l'etnografia. È vero, come si è detto, che le istituzioni fasciste sostengono il folklore – fino a porre sotto controllo e a politicizzare in modo diretto le organizzazioni degli studi e le riviste scientifiche. Ma proprio questo soffocante abbraccio ne compromette l'autonomia e lo spessore, portandoli verso un approccio puramente ideologico e fino all'aperto sostegno alle aggressioni coloniali e al Manifesto della Razza. Il secondo fattore di indebolimento è il ruolo cruciale che nell'Italia di quegli anni gioca l'**idealismo storicistico** di Benedetto Croce (1866-1962): un indirizzo culturale di assoluto rilievo, che non vede tuttavia di buon occhio lo sviluppo delle scienze umane e sociali – considerate come pseudo-scienze o al più come tecniche per la raccolta di dati che solo nella Storia potrebbero invece trovare un'adeguata comprensione. Né Croce è particolarmente interessato alla cultura «primitiva» o a quella dei ceti popolari, che considera (nello stesso senso di Kant, come abbiamo visto nel cap. 2) come rami secchi nello sviluppo della civiltà umana. Nel periodo tra le due guerre gli studi antropologici non godono dunque in Italia di particolare vigore. Ma le cose cambiano radicalmente nel secondo dopoguerra. Da un lato, l'Italia si apre nuovamente alla cultura internazionale, e attraverso strumenti come la celebre «Collana viola» dell'editore Einaudi arrivano per la prima volta in traduzione le grandi opere della psicoanalisi, della storia delle religioni, dell'antropologia [Angelini 1991]. Dall'altro lato, si sviluppa un indirizzo di studi autonomo che si concentra proprio su un in-

teresse specifico per la cultura popolare, e le cui radici sono da ricercare nel pensiero di Antonio Gramsci (1891-1937). Dirigente del Partito comunista imprigionato durante il fascismo, Gramsci elaborò nei suoi *Quaderni del carcere* una versione originale della teoria marxista, incentrata sulla complessità dei rapporti tra struttura economica e forze sociali e culturali, e su una lettura della cultura come campo in cui le classi dominanti esercitano un'azione egemonica nei confronti di quelle subalterne. Gramsci dedica alcune importanti pagine dei *Quaderni* proprio al folklore, che interpreta in modo totalmente innovativo. Nella sua prospettiva, ciò che definisce un tratto culturale come folklorico o popolare non è la tradizione, l'antichità o arcaicità, la semplicità o ingenuità, bensì la collocazione nelle dinamiche dei rapporti sociali. Le classi popolari non hanno accesso alla cultura alta delle classi dominanti: ne possono utilizzare solo residui e frammenti, quando questi «cadono» verso il basso. Il folklore è appunto formato da un «agglomerato indigesto» di questi frammenti; eppure è anche capace di organizzarsi in forme «progressive» o oppositive, che denunciano la subalternità e l'oppressione ed esprimono, seppur implicitamente, un'aspirazione emancipativa.

In altre parole, Gramsci si disfa d'un colpo delle concezioni sia romantiche sia positivistiche del folklore, e lo ripensa come fenomeno centrale dei *rapporti tra le classi* e come conseguenza diretta dei processi egemonici tramite i quali i ceti dominanti (con la mediazione degli intellettuali) esercitano il potere. Da fenomeno curioso e pittoresco, il folklore si trova posto al centro della teoria e della pratica politica. Gli scritti di Gramsci circolano largamente in Italia dall'inizio degli anni '50, e molti studiosi cercano di riprendere e sviluppare le sue indicazioni sui concetti di popolare e folklorico, collegando appunto questi temi alle dinamiche storiche della contrapposizione tra classi sociali. Tra questi Ernesto De Martino, che abbiamo già incontrato nei capitoli precedenti e che negli anni '50 si dedica a un sistematico progetto di documentazione della cultura magico-religiosa tra i ceti subalterni del Mezzogiorno d'Italia, vedendo in essa una risposta e un'implicita denuncia della loro oppressione materiale e politica. Nei *Quaderni*, Gramsci individuava gli intellettuali come i principali mediatori dei processi di **egemonia culturale**, e ipotizzava la formazione di nuovi intellettuali, «organici» non più alle classi dominanti ma a quelle subalterne e al loro progetto di emancipazione. De Martino cerca di svolgere un ruolo analogo, «dando voce» con la propria ricerca a quelle «plebi rustiche del Mezzogiorno» che non possiedono adeguati strumenti comunicativi.

In questa direzione si muove anche Gianni Bosio (1923-1971), che raccoglie documenti della cultura popolare tra i contadini e gli operai del Nord e accentua il distacco rispetto al vecchio ruolo degli intellettuali: quella che propone è una figura di «intellettuale rovesciato», che non insegna ai ceti popolari ma impara da loro, facendosi mezzo di espressione della loro coscienza di classe. Lo strumento attraverso cui ciò può avvenire è il «magnetofono»: il registratore vocale portatile, che in quegli anni diventava una tecnologia abbastanza comune e consentiva di produrre un nuovo tipo di storia «dal basso», basata

sulla voce diretta dei subalterni, sulle innumerevoli storie dei lavoratori che ne sono stati i protagonisti [Bosio 1975].

Occorre infine citare almeno un terzo studioso, Alberto M. Cirese (1921-2011), che tra gli anni '60 e '70 cerca di ricompattare attorno all'approccio gramsciano l'unità di una tradizione di studi cui dà il nome di demologia. I vecchi studi di impianto romantico o positivista, basati su ingenue concezioni del folklore come «spirito della nazione» o come «sopravvivenza», non sono tutti da buttare: conservano un loro valore documentario e possono essere reintegrati in una moderna scienza della cultura popolare, a patto di rileggerli sullo sfondo della contrapposizione **egemonia-subalternità**. Il lavoro più noto di Cirese, un manuale che influenzerà intere generazioni di studenti, si intitola appunto *Cultura egemonica e culture subalterne* [1971]. Al centro dell'opera sta una definizione relazionale del folklore. Un tratto culturale non è mai di per sé «alto» o «basso», egemonico o subalterno: la sua natura dipenderà dal concreto e determinato contesto storico-sociale in cui si colloca. Uno degli esempi preferiti di Cirese riguarda il lamento funebre, pratica documentata nei poemi omerici come nel Mezzogiorno italiano degli anni '50: l'uso di accompagnare i funerali con «pianti» rituali formalizzati, spesso eseguiti da figure specializzate (come le cosiddette prèfiche, le donne nerovestite e con i capelli sciolti che precedono i cortei funebri mettendo in scena la disperazione e cantando le lodi del defunto). Ebbene, nella Grecia omerica il lamento funebre è pratica egemonica, perché sostenuta dalle classi dominanti, nelle campagne pugliesi degli anni '50 è invece pratica folklorica, in quanto esclusiva di ceti subalterni, che la mantengono nonostante la riprovazione degli strati sociali più alti.

La tematica gramsciana si radica dunque profondamente nell'antropologia italiana, e ne rappresenta per alcuni decenni l'elemento unificante e propulsivo. Ne nasce un robusto filone di ricerche su aspetti della cultura popolare, in particolare quella delle regioni meridionali e delle isole, che non concedono più nulla agli aspetti pittoreschi o meramente filologici del vecchio folklorismo, e si avvicinano piuttosto a forme di inchiesta e denuncia sociale. Anche al di fuori dell'antropologia la questione della cultura popolare diviene cruciale. È il caso ad esempio della storia, che abbandonando l'impianto crociano si interroga sui modi di vita dei ceti subalterni in età medioevale o moderna, e sugli scarti differenziali tra la loro cultura e quella delle classi dominanti. I lavori forse più noti sono quelli di Carlo Ginzburg [1966; 1976], che analizzando gli atti dei processi dell'Inquisizione cerca di ricostruire profondi strati culturali autonomi e distinti da quelli dominanti in epoca moderna. Una ricerca particolarmente difficile ma al tempo stesso affascinante poiché le culture subalterne, per definizione, non sono conservate nella documentazione ufficiale: occorre dunque intuirne la presenza attraverso tracce e indizi che esse indirettamente lasciano nel discorso egemonico.

4. FOLK REVIVAL

L'approccio sopra descritto apre gli studi di folklore a dimensioni nuove, collegandoli con l'impegno etico-politico del dibattito meridionalista e delle lotte contadine, con l'ambito della storia orale, e con quel vasto movimento di democratizzazione della cultura (nella scuola, nelle arti, nel teatro) che esplose nella società italiana ed europea con gli anni '60. Siamo di fronte a una nuova valorizzazione politica del folklore, sia pure di segno radicalmente inverso rispetto a quello del fascismo. Nello stesso periodo, tra gli anni '50 e '70, questo apprezzamento per il valore progressivo o alternativo del folklore si salda a un folk revival di tipo più estetico e persino commerciale, che non riguarda più soltanto ristrette cerchie di intellettuali e appassionati, ma fasce sempre più ampie di popolazione. Il «folk», da oggetto di interessi specialistici, diviene un apprezzato genere del consumo di massa.

Ciò accade in una fase di rapidi e impetuosi mutamenti socio-culturali. Abbiamo visto che fin dall'inizio, cioè dall'età romantica, il folklore è stato assunto come argine alla modernizzazione – simbolo di un'autenticità passata che si vede minacciata dall'inesorabile avanzata dell'industria, della tecnologia, delle città. Già i fratelli Grimm, o Niccolò Tommaseo, pensavano di salvare qualcosa che era destinato a scomparire nel giro di pochi anni: questa precarietà, l'idea di situarsi sull'orlo di irreversibili cambiamenti, fa parte strutturalmente del concetto stesso di folklore. Ma nella società europea del secondo dopoguerra, e in Italia in modo particolare, i mutamenti sono davvero epocali. È la fase di quella «grande trasformazione» che in pochi anni sembra spazzare via il centro propulsivo del folklore, vale a dire il mondo contadino. L'industrializzazione e i flussi di inurbamento senza precedenti, specialmente nelle regioni del Centro-Nord, portano allo spopolamento delle campagne. Ceti sociali sempre più ampi accedono a livelli di reddito relativamente alti, e a uno stile di vita basato sul consumo di massa di beni materiali e prodotti culturali. La televisione, che nasce in Italia nei primi anni '50, realizza in breve tempo ciò che non era riuscito alle politiche educative nei precedenti cento anni: vale a dire l'unificazione linguistica, e per certi aspetti culturale, del paese. L'universo culturale contadino, nel giro di una generazione, si disgrega (sia pure in modo progressivo e contraddittorio, persistendo in forme sincretiche nel modello di passaggio cosiddetto della «campagna urbanizzata»). Nelle regioni del Mezzogiorno questi processi di modernizzazione hanno luogo in modo forse più limitato: anche qui, tuttavia, il mondo «arcaico» delle «plebi rustiche» descritto da Ernesto De Martino, o da Carlo Levi nel celebre romanzo *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], scompare rapidamente.

In altre parole, nel ventennio 1950-70 vengono meno proprio quelle condizioni che, nella visione di Gramsci e di Cirese, garantivano la separazione della cultura subalterna da quella egemonica: l'isolamento territoriale, la perifericità, l'impossibilità di accedere all'istruzione e alle più alte risorse culturali. La modernizzazione non cancella certo le differenze di classe (an-

che se indubbiamente le appartenenze sociali si fanno più complesse, con la dilatazione e la segmentazione dei ceti medi): ma non c'è più una lineare corrispondenza fra differenze di classe e differenze culturali. I ceti subalterni, comunque li si voglia definire, non producono o trasmettono propri autonomi repertori: piuttosto, consumano cultura di massa – cioè una cultura prodotta industrialmente e non certo «subalterna». Si può parlare allora di una cultura popolare nella società tardo-industriale di massa, basata sulla pervasività – in apparenza interclassista – dei mezzi di comunicazione?

Torneremo sul problema. Basti intanto notare che il vecchio folklore contadino, su cui si erano focalizzati due secoli di interesse e ricerca, viene definitivamente estromesso dal presente. Non è più un'alterità definita da distanze spaziali o sociali, ma un tratto del passato da ricordare, valorizzare, rappresentare. Se la generazione dell'inurbamento ha cercato di disfarsi della memoria contadina, vista come un imbarazzante retaggio di arretratezza, le generazioni successive ne hanno fatto oggetto di nostalgia, di revival, di patrimonializzazione. Le case coloniche, i mobili, gli oggetti in rame e tutto quello che era stato frettolosamente buttato, viene recuperato e diventa oggetto di pregio in un fiorente mercato del «rustico»; le forme povere dello spettacolo popolare sono orgogliosamente messe in scena e rivendicate come contrassegni identitari. Lontano dal contrassegnare la subalternità, questi tratti di un folklore ormai del tutto patrimonializzato marcano un certo livello di raffinatezza, di ricerca di autenticità e dunque di distinzione culturale. In particolare, la *poetica del folk* si contrappone alla «volgarità» dozzinale e all'inautenticità della cultura di massa. Il canto delle mondine appare più distintivo della canzonetta di Sanremo, la brocca di rame più preziosa delle tuniche in plastica che si trovano ai supermercati; le case coloniche si trasformano nel giro di pochi anni da ruderi in «ville», e il loro valore surclassa quello degli appartamenti suburbani verso i quali i contadini erano scappati pochi anni prima.

Del resto, il disgusto per la cultura di massa attraversa in quegli anni il campo intellettuale a tutti i livelli. La sociologia critica della Scuola di Francoforte (cfr. cap. 8) considera l'industria culturale come agente di un nuovo e più subdolo totalitarismo che distrugge l'autonomia individuale; e in Italia, scrittori come Pier Paolo Pasolini denunciano i suoi effetti omologanti e alienanti. Negli *Scritti corsari*, Pasolini vede nel consumismo di massa la principale causa di una «rivoluzione antropologica» che ha cambiato irreversibilmente gli italiani. La scomparsa delle lucciole è la poetica immagine con cui rappresenta l'allontanamento dall'autenticità della vita e della cultura contadina. Le masse popolari, piuttosto che emanciparsi, si imborghescono, cadendo così in una forma tanto più totalizzante di oppressione e falsa coscienza [Pasolini 1975]. È questa diffusa poetica che spinge a «salvare» il passato contadino. Gli Enti locali, che negli anni '70 diventano nuovi protagonisti delle politiche culturali del territorio, sviluppano progetti focalizzati sulla memoria, le tradizioni, le radici identitarie come argini all'omologazione del mercato e alle grandi trasformazioni urbanistiche e socio-economiche. Prendono vita archivi di memoria basati sulle fonti orali e musei del lavoro agricolo e della

vita contadina. La museografia antropologica trova in questo periodo il suo principale impulso; e lo trova sul piano locale. Con l'eccezione del Museo delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma, erede della vecchia mostra di Loria, la geografia dei musei etnografici in Italia è fatta da paesi e piccoli centri, che creano dal nulla esperienze documentarie di modeste dimensioni ma spesso assai raffinate sul piano dell'allestimento [Cirese 1977; Clemente-Rossi 1999]. Tutto ciò accade sulla base dell'alleanza e della convergenza tra gli obiettivi di tre diversi agenti culturali: gli studiosi, i «portatori della tradizione» e le amministrazioni locali. Una convergenza di obiettivi e linguaggi che in seguito, peraltro, non sarà più così forte.

5. IL PARADIGMA PATRIMONIALE

Il folk revival che culmina negli anni '70 combina diverse tendenze: l'attenzione gramsciana per le culture subalterne come esplicite o implicite forme di resistenza ai progetti egemonici; l'attrazione di un ampio pubblico per l'autenticità della tradizione come elemento di distinzione estetica e/o di nostalgia identitaria; una poetica anticonsumistica di tipo pasoliniano; le politiche di valorizzazione del territorio da parte di comuni, province e regioni. Questo clima complessivo si indebolisce tuttavia negli anni '80, e dagli anni '90 si afferma una nuova cornice o paradigma, incentrata attorno alla nozione di **memoria** e soprattutto a quella di **patrimonio**. Per definire tale cornice occorre tornare a una dimensione internazionale. È infatti proprio un'istituzione internazionale, l'Unesco (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura), che se ne fa interprete e detta il nuovo linguaggio e i nuovi obiettivi della valorizzazione delle culture locali e tradizionali.

Abbiamo già incontrato l'Unesco come promotore del pensiero antirazzista e come controverso referente dei lavori di Lévi-Strauss sull'etnocentrismo e il relativismo. Ma l'attività principale di questo organismo dell'ONU ha riguardato la costruzione di un quadro di riferimenti normativi ed estetici sovranazionali per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio culturale dell'umanità. Una Convenzione del 1972 ha creato la lista dei beni culturali e naturali riconosciuti appunto come «patrimonio dell'umanità», che sono oggi oltre 900 in tutto il mondo, in prevalenza di carattere storico-artistico e monumentale. Si tratta di riconoscimenti prestigiosi e ambiti, che attraggono importanti flussi turistici e (in teoria, almeno) impegnano i paesi di riferimento a forme molto rigide di manutenzione e salvaguardia. A questa lista se ne sono aggiunte altre, come quella delle memorie del mondo, che segnala gli archivi e i giacimenti documentari di eccezionale importanza, e quella del «patrimonio immateriale», relativa alla cultura nel senso etnografico del termine. La prima attenzione dell'Unesco per quest'ultima risale al 1989, con una «Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore»: una denominazione che usa ancora le vecchie categorie, abbandonate poi negli anni '90 a favore di quella, appunto, di «patrimonio». Nel 1993 l'Unesco vara

un programma denominato «Tesori umani viventi», volto a favorire attraverso il sistema dell'apprendistato la trasmissione di saperi tradizionali, e nel 1999 il programma «Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità». Si noti come in questi documenti l'idea di patrimonio si associa a quella di «tesori» e «capolavori»: nella logica, mutuata dall'ambito storico-artistico, dell'individuazione di eccellenze che emergono rispetto a uno sfondo meno significativo (che non merita necessariamente di essere «salvaguardato»). Un punto che entra fin dall'inizio in palese contraddizione con il tentativo di adottare una definizione etnografica o antropologica di cultura. Come abbiamo visto fin dai primi capitoli di questo libro, la cultura in senso antropologico è qualcosa che si trova ovunque, ed è tanto più importante quanto è ordinaria, «banale», invisibile. È per certi aspetti l'opposto dei monumenti o dei capolavori. Tale difficoltà caratterizza anche atti successivi dell'Unesco, come la «Dichiarazione sulla diversità culturale» (2001) e la «Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile», adottata nel 2003 ed entrata in vigore nel 2006. Quest'ultimo documento istituisce una lista analoga a quella del patrimonio artistico e naturale, e contribuisce alla definitiva affermazione della **nozione di «intangibile»** (o «immateriale», come talvolta si traduce in italiano) per definire quanto un tempo si chiamava folklore o cultura popolare. Vediamo appunto questa definizione:

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].

In una simile nozione di **patrimonio intangibile** sono ricompresi i seguenti ambiti culturali: *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*].

Ratificata dall'Italia nel 2007, la Convenzione sul patrimonio intangibile rappresenta oggi anche nel nostro paese lo standard di riferimento per il ministero dei Beni culturali, e in modo più indiretto, per le politiche delle Regioni, degli Enti locali e delle associazioni culturali. La tensione sopra osservata tra l'idea di cultura diffusa e quella di liste di capolavori domina il campo. Non si può negare all'Unesco una sensibilità antropologica volta a far emergere le forme della memoria locale e gli aspetti che potremmo chiamare «minori», «poveri», quotidiani della cultura. Ma la logica delle liste suscita azioni lobbistiche e competitive da parte di istituzioni e gruppi locali per ottenere un «riconoscimento» che può avere un ritorno in termini di immagine e di

afflusso turistico. I riconoscimenti finora concessi si concentrano per la gran parte su forme dello spettacolo popolare (musica, performance teatrali, feste), valorizzate più come forme di arte minore che per la loro dimensione antropologica. Inoltre, l'accento sulla «salvaguardia» porta a congelare i fenomeni culturali in una presunta dimensione autentica e tradizionale, bloccandone le vive dinamiche di mutamento.

Le politiche Unesco, comunque, sono solo l'aspetto più visibile di una strategia patrimoniale oggi assai diffusa in tutto il mondo, nei paesi occidentali come in quelli ex coloniali. È un fenomeno ancora da comprendere nelle sue implicazioni. Alcune analisi critiche [Lowenthal 1985; 1998] lo pongono in relazione alla moltiplicazione e frammentazione di istanze identitarie che caratterizza il processo di globalizzazione. L'indebolimento dello Stato nazione, in particolare della sua capacità di controllare i flussi comunicativi, farebbe esplodere i modi di «immaginare comunità» e di costruire appartenenze: da qui il proliferare di memorie culturali che trovano nei «patrimoni» la loro incarnazione o i loro contrassegni simbolici. In ogni caso, per quanto apparentemente in continuità con il folk revival dei decenni precedenti, il paradigma patrimoniale pone di fronte a problemi e a «poetiche» rappresentative molto diverse. Soprattutto, le differenze che esso intende proteggere e valorizzare non sono più quelle sociali o di classe. Non è più in gioco l'asse egemonia/subalternità, né è mai evocato il concetto di «popolare». I documenti Unesco parlano di differenze in riferimento a proprietà visibili e spettacolari di una comunità indifferenziata, intesa in senso interclassista. Anzi, le procedure di riconoscimento richiedono l'assenza di conflitto, un totale consenso comunitario attorno ai tratti culturali da «salvare». Il contenuto relazionale e oppositivo della nozione gramsciana va dunque perduto. Va perduta inoltre, nella cornice patrimoniale, la forza poetica e politica del dar voce ai protagonisti dal basso della storia. Quell'effetto di «esplosione di verità» che producevano le prime voci di contadini trasmesse per radio – con l'irruzione nella sfera pubblica di soggetti fino ad allora rimossi [Clemente 2007, 21] – oggi è difficile da avvertire. È proprio la televisione che ci ha abituato ad ascoltare le storie della gente comune, ci ha assuefatto all'esibizione delle soggettività e delle memorie. Anzi, le ha rese banali attraverso format come *reality* e *talk show*.

6. CULTURA POPOLARE E CULTURA DI MASSA

Il nuovo paradigma cambia anche il ruolo degli antropologi: non più intellettuali rovesciati né disvelatori di dimensioni periferiche o nascoste delle pratiche sociali, anch'essi devono rapportarsi alle emergenze patrimoniali. Lo fanno da un lato proponendosi come «tecnici» del patrimonio etnografico materiale o immateriale: ad esempio producendo perizie nelle pratiche di riconoscimento Unesco, forme di rappresentazione documentaria o allestimento museale. Magari, in questo caso, cercano di portare un minimo di

rigore filologico – frenando le più ingenuità tendenze a inventare tradizioni e a postulare antichissime origini di pratiche che sono in realtà piuttosto recenti. Dall'altro lato, molti antropologi si dedicano piuttosto ad analizzare i processi di patrimonializzazione stessi, facendone emergere le connotazioni politiche e ideologiche. Si distinguono dunque uno sguardo interno alle pratiche del patrimonio, che cerca di guidarle in dialogo con altri soggetti sociali, e uno sguardo che invece le studia criticamente dall'esterno (per un dibattito tra queste due posizioni cfr. Dei [2002] e Palumbo [2003]).

In entrambi i casi, gli antropologi non si identificano del tutto con il linguaggio troppo «essenzialista» del patrimonio. Nei recenti dibattiti teorici è stato ripensato in profondità proprio quel concetto di «**tradizione**» su cui il paradigma patrimoniale si impernia. La tradizione non deve essere intesa come permanenza – oggettivamente rilevabile – dal passato nel presente di tratti culturali autentici, bensì come un processo di attiva costruzione di un passato significativo in relazione a esigenze del presente. Più che usare tradizione come sostantivo, si dovrebbe propriamente parlare di **processi di tradizionalizzazione** o **folklorizzazione**, basati, come si esprime lo studioso statunitense Richard Bauman, sul «bisogno sociale di conferire significato alle nostre vite collegandoci a un passato significativo» [Bauman 1992, 32]. Un autore francese, Gerard Lenclud, è arrivato ad affermare provocatoriamente che la tradizione è una forma di filiazione inversa. Sono i figli a creare i padri, non viceversa: nel senso che sono le dinamiche e gli interessi del presente a decidere quali aspetti del passato occorre ricordare e quali si possano invece dimenticare [Lenclud 1987]. E ancora, il tedesco Hermann Bausinger ha efficacemente mostrato come la tradizione nasca dalla discontinuità piuttosto che, come invece sembrerebbe, dalla continuità con il passato: nel senso che solo di fronte a rotture storiche e a processi di rapido mutamento il passato viene recuperato, tematizzato e «salvato» sotto forma di tradizione culturale. Al contrario, laddove c'è continuità viva di una cultura che si trasmette di generazione in generazione, della tradizione non c'è bisogno [Bausinger 1991]. Tutto ciò lascia però ancora aperto il problema di Gramsci e di Cirese, cioè l'esistenza di *dislivelli interni* nella cultura contemporanea e la correlazione tra *differenze culturali* e *differenze sociali*. Il **paradigma patrimoniale** proietta nel passato le differenze da proteggere. La concezione gramsciana suggerisce invece di studiare nel loro sviluppo storico e dunque anche nel presente le relazioni e le fratture fra egemonico e subalterno. Dobbiamo forse pensare che la cultura di massa cancelli tali fratture, imponendo una omologazione che investe senza residui tutti i ceti sociali? In altre parole, non c'è uno spazio nella contemporaneità per una «cultura popolare»? Ci sono due modi di rispondere a questa domanda.

- Il primo è quello di cercare la cultura popolare o il moderno folklore al di fuori della sfera di influenza della cultura di massa, negli spazi o negli interstizi che essa lascia vuoti. È la strada intrapresa, ad esempio, dalla folkloristica nordamericana, che cerca di documentare nuove forme di folklore nella comunicazione orale, nelle relazioni dirette e faccia a faccia tra le persone, negli

aspetti non istituzionali, non tecnologizzati e non ufficiali della trasmissione del sapere. Non si tratta solo di indagare in aree marginali e periferiche: anche all'interno della più avanzata modernità vi sono condizioni – in sostanza, piccoli gruppi che comunicano oralmente – in cui avviene una produzione folklorica. Gli studenti universitari che raccontano aneddoti sui professori, i passeggeri di un treno che si scambiano storie di ritardi e disservizi, i vicini di casa che si confidano gli ultimi pettegolezzi – tutte queste sarebbero forme di folklore contemporaneo, che talvolta si cristallizzano in veri e propri generi, come le leggende metropolitane, le barzellette e le dicerie, e così via.

- Una seconda strategia consiste invece nel cercare il «popolare» nelle modalità stesse del consumo della cultura di massa. È vero che i ceti subalterni, comunque vogliamo oggi definirli, non producono più una cultura autonoma – né materiale né intangibile – ma consumano i prodotti dell'industria. Non si fabbricano più artigianalmente i mobili, ma si comprano all'Ikea; non si raccontano più nelle stalle racconti tramessi dalla tradizione orale, ma si guardano i serial televisivi nel salotto di casa. E tuttavia, il modo di consumare questi prodotti seriali è davvero lo stesso per tutti? Molte ricerche etnografiche hanno mostrato che il consumo non è una pratica puramente passiva, e implica anzi modalità assai differenziate di usare e attribuire significato ai prodotti consumati. Ciò vale sia per le merci materiali, tanto da configurare lo shopping come una complessa attività culturale, ben lontana da quel futile edonismo che talvolta gli si attribuisce [Miller 1998; Sassatelli 2004]; sia per la musica, i film, la televisione e altri beni «intangibili» diffusi dai media, che vengono scelti, letti e interpretati in modi attivi e differenziati da diversi soggetti sociali [Moore 1993]. Lo studioso britannico Stuart Hall, tra i fondatori dei moderni *Cultural studies*, ha espresso questo punto parlando di una *decodifica* dei prodotti di massa che non coincide necessariamente con il modo in cui la produzione industriale li ha codificati. In questo scarto potenziale tra *codifica* e *decodifica* si colloca a suo parere la frattura tra piano egemonico e piano subalterno. Così, il consumo culturale implica **pratiche di «resistenza»** da parte di soggettività popolari che si contrappongono in qualche modo a ciò che Hall [1981], riprendendo la terminologia gramsciana, chiama il «blocco di potere»: una subalternità di classe ma anche etnica, di genere (maschile/femminile), di generazione (giovani/adulti).

Le differenti modalità del consumo non sono da intendersi come meccaniche e passive conseguenze di certi ruoli sociali: piuttosto, il campo del consumo culturale è un'arena nella quale i soggetti giocano attive strategie o tattiche di posizionamento. Il modello gramsciano è stato sviluppato in questa direzione da due studiosi francesi, Pierre Bourdieu e Michel De Certeau. Il primo in un celebre e fondativo lavoro sulla «distinzione», che analizza le differenze estetiche e di gusto come materia prima delle dinamiche di ascesa e discesa sociale; il secondo in studi sulle «tattiche» di resistenza culturale, attraverso le quali i soggetti subalterni, senza avere la forza di contrapporsi apertamente e «strategicamente» al discorso egemonico, lo sovvertono dall'interno attraverso forme di «caccia di frodo» o «guerriglia semantica» ([Bourdieu 1979;

De Certeau 1984]; cfr. cap. 9). È importante sottolineare che lo studio del consumo come pratica culturale ha bisogno di un approccio etnografico. Non basta analizzare i prodotti dell'industria culturale, sia pure attraverso raffinati modelli semiotici: occorre piuttosto vedere e sentire cosa la gente fa e dice mentre ne fruisce. Per riprendere gli esempi sopra citati, non basta un'analisi estetica dei mobili Ikea o dei serial televisivi: per fare etnografia, è necessario entrare nelle cucine e nei salotti di casa e fare osservazione partecipante con le persone che ci vivono.

È questa la direzione intrapresa da alcuni recenti sviluppi della ricerca socio-antropologica sui dislivelli interni, che insistono su un'etnografia del quotidiano e del consumo di massa, delle micropratiche, degli aspetti non ufficiali o interstiziali della vita culturale. Al centro dell'attenzione si collocano qui non le grandi e ostentate emergenze patrimoniali, ma gli oggetti e le pratiche ordinarie, routinarie, spesso quasi invisibili della vita di tutti i giorni, che incorporano tuttavia sostrati culturali profondi. Si tratta di una feconda rilettura delle tradizioni della folkloristica, che le porta a convergere con discipline affini quali la sociologia qualitativa e gli «studi culturali». È un punto che vedremo in maggior dettaglio nel capitolo successivo.

Fabio Dei, *Antropologia culturale*. Bologna, Il Mulino, 2012
p. 255-268

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, L. [1991], *Writing Against Culture*, in *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, a cura di G. Fox, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.
- [1995], *The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity*, in *Worlds Apart. Modernity Through the Prism of the Local*, a cura di D. Miller, London, Routledge, pp. 190-210.
- Adams, T.L. e Smith, S.A. (a cura di) [2008], *Electronic Tribes. The Virtual World of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*, Austin, University of Texas Press.
- Adorno, Th. W. [1953], *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972.
- [1972], *Soziologischen Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976.
- Agamben, G. [1995], *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Aime, M. [2004], *Eccessi di culture*, Torino Einaudi.
- Aime, M. e Cossetta, A. [2010], *Il dono al tempo di Internet*, Torino, Einaudi.
- Allen, R.C. (a cura di) [1995], *To be continued... Soap Operas Around the World*, London, Routledge.
- Amin, A. e Thrift, N. [2001], *Cities. Reimagining the Urban*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Amselle, J.-L. [1990], *Logiques métisses*, Paris, Payot; trad. it. *Logiche meticce*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Anderson, B. [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso; trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- Anderson, N. [1923], *The Hobo*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Il vagabondo. Sociologia dell'uomo senza dimora*, Roma, Donzelli, 1994.
- Angelini, P. [1991], *La collana viola*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Antze, P. e Lambek, M. (a cura di) [1996], *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, London, Routledge.
- Apel, K.O. [1973], *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Appadurai, A. [1996], *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- [1998], *Dead Certainty. Ethnic Violence and the Era of Globalization*, in «Public Culture», 10 (2), pp. 225-247; trad. it. in *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, di A. Appadurai, Roma, Meltemi, 2005, pp. 37-67.
- Arendt, H. [1963], *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York,

- Viking Press; trad. it. *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- Aria, M. [2008], *Dono, bau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, in *Culture del dono*, a cura di M. Aria e F. Dei, Roma, Meltemi, pp. 181-219.
- Armstrong, G. e Giulianotti, R. (a cura di) [1997], *Entering the Field. New Perspectives on World Football*, Oxford, Berg.
- [2001], *Fear and Loathing in World Football*, Oxford, Berg.
- Asad, T. [1997], *On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment*, in *Social Suffering*, a cura di A. Kleinman, V. Das e M. Lock, Berkeley, University of California Press, pp. 285-308; trad. it. *Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti*, in Dei [2005, 183-213].
- Assman, J. [1992], *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck; trad. it. *La memoria culturale*, Torino, Einaudi, 1997.
- Augé, M. [1992], *Non-lieux*, Paris, Seuil; trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993.
- Baddeley, A. [1990], *Human Memory*, London, Lawrence Erlbaum Associates; trad. it. *La memoria umana. Teoria e pratica*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Barthes, R. [1957], *Mythologies*, Paris, Seuil; trad. it. *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1974.
- Bartlett, F.C. [1932], *Remembering*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*, Milano, Angeli, 1974.
- Bataille, G. [1967], *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Minuit; trad. it. *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Baudrillard, J. [1968], *Le système des objets*, Paris, Gallimard; trad. it. *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 1972.
- Bauman, R. [1992], *Folklore, in Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, a cura di R. Bauman, New York, Oxford University Press.
- Bauman, Z. [1998], *I campi: Oriente, Occidente, Modernità, in Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, a cura di M. Flores, Milano, Bruno Mondadori, pp. 15-35.
- [1999], *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- [2007], *Consumer Life*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Consumo, dunque sono*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Bausinger, H. [1991], *Tradition und Modernisierung*, in «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 87, pp. 5-14; trad. it. *Tradizione e modernizzazione*, in H. Bausinger, *Vicinanza estranea. Cultura popolare fra globalizzazione e patria*, Pisa, Pacini, 2008, pp. 145-155.
- Beck, U. [1997], *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999.
- Bellagamba, A. [2008], *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.
- Beneduce, R. [1999], *Mente, persona, cultura. Materiali di etnopsicologia*, Torino, L'Har-mattan Italia.
- [2010], *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Roma-Bari, Laterza.
- Bernardi, B. [1994], *Il fattore etnico: dall'etnia all'etnocentrismo*, in «Ossimori», 4, pp. 13-36.
- Bernstein, R.J. [1983], *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bibeau, G. [1998], *L'attivazione dei meccanismi endogeni di autoguarigione nei trattamenti rituali degli Angbandi*, in V. Lanternari e M.L. Ciminelli (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori. II. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Napoli, Liguori, pp. 131-158.
- Bodley, J. [1992], *Anthropology and the Politics of Genocide*, in *The Path to Domination, Resistance and Terror*, a cura di C. Nordstrom e J.A. Martin, Berkeley, University of California Press, pp. 37-51.
- Bodnar, J.E. [1992], *Remaking America. Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press.
- Borges, J.L. [1944], *Funes el memorioso*, in *Ficciones*, Buenos Aires, Editorial Sur; trad. it. *Funes, o della memoria*, in *Finzioni*, Milano, Mondadori, 1980.
- Bosio, G. [1975], *L'intellettuale rovesciato*, Milano, Edizioni Bella Ciao.
- Bourdieu, P. [1979], *La distinction*, Paris, Minuit; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- [1980], *Le sens pratique*, Paris, Minuit; trad. it. *Il senso pratico*, Roma, Armando, 1983.
- Bourgeois, Ph. [1995], *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bowen, J. [1996], *The Myth of Global Ethnic Conflict*, in «Journal of Democracy», 7 (4), pp. 3-14; trad. it. *Il mito del conflitto etnico globale*, in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Meltemi, 2005, pp. 125-144.
- Buonanno, M. [1999], *Indigeni si diventa*, Milano, Sansoni.
- Burke, P. [1978], *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith; trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980.
- Busoni, M. [2001], *Il valore delle spose. Beni e persone in antropologia economica*, Roma, Meltemi.
- Caillé, A. [1998], *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Callari Galli, M., Harrison, G. et al. [1974], *Casa dolce casa: un dossier, un questionario fra Modena e Bologna*, in «Parametro», 31, pp. 22-30.
- Cappelletto, F. [2009], *Dall'autobiografia alla storia. La memoria delle atrocità di guerra in Toscana*, Pisa, Pacini.
- Carrier, J. [1995], *Gifts and Commodities. Exchange and Western Capitalism Since 1700*, London, Routledge.
- [1997], *Meanings of the Market in Western Culture*, Oxford, Berg.
- Casey, E.S. [1996], *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena*, in Feld e Basso [1996, 13-52].
- Castells, M. [1996], *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell; trad. it. *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi, 2008.
- [1998], *End of Millennium. The Information Age*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Volgere di millennio*, Milano, Università Bocconi, 2008.
- Cavazza, S. [1997], *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- Cirese, A.M. [1971], *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- [1977], *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi.
- Clastres, P. [1977], *Archeologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, in «Libre», 1; trad. it. *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi, 1998.
- Clemente, P. [2007], *Le loro voci e le nostre, in I custodi delle voci*, a cura di P. Clemente e A. Andreini, Firenze, Regione Toscana, pp. 15-49.
- Clemente, P. e Dei, F. (a cura di) [2005], *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Roma, Carocci.
- Clemente, P. e Rossi, E. [1999], *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Roma, Carocci.
- Clifford, J. [1988], *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. it. *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- [1997], *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge-London, Harvard University Press; trad. it. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Clifford, J. e Marcus, G.E. (a cura di) [1986], *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, 1997.
- Cocchiara, G. [1952], *Storia del folklore in Europa*, Torino, Einaudi.
- Cohen, A.P. [1985], *The Symbolic Construction of Community*, Chichester, Ellis Horwood.
- Connerton, P. [1989], *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Come le società ricordano*, Roma, Armando, 1999.
- Contini, G. [1997], *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli.
- Crapanzano, V. [1980], *Tubami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Tubami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi, 2000.
- Cressey, P.G. [1932], *The Taxi-Dance Hall*, Chicago, Chicago University Press.

- Crump, T. [1975], *The Context of European Anthropology: The Lesson from Italy*, in *Beyond the Community: Social Process in Europe*, a cura di J. Boissevain e J. Friedl, The Hague, pp. 2-24.
- Csordas, T. [1990], *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos», 18 (1), pp. 5-47.
- Darwin, Ch. [1859], *On the Origin of Species*, London, John Murray; trad. it. *L'origine delle specie*, Milano, Rizzoli, 2009.
- Davis, M. [1990], *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London, Verso; trad. it. *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Roma, Manifestolibri, 2008.
- De Certeau, M. [1984], *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Union Générale des Éditions; trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001.
- De Martino, E. [1951], *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973, pp. 261-276; ed. or. in «Studi e materiali di storia delle religioni», vol. XXIII, 1951-1952, pp. 51-66.
- [1953], *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX (3), pp. 313-342.
- [1961], *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.
- [1977], *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Dei, F. [1991], *Il problema della realtà etnografica. La controversia Mead-Freeman*, in «L'uomo», IV (2), n.s., pp. 209-234.
- [1998], *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo.
- [2000], *La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura*, in «Il gallo silvestre», 13, 2000, pp. 180-196.
- [2002], *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.
- (a cura di) [2005], *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- [2007], *Tra dono e furto. La condivisione della musica in rete*, in *Cultura in Italia 1. Nuovi media, vecchi media*, a cura di M. Santoro, Bologna, Il Mulino, pp. 49-74.
- [2011], *Pop-politica. Le basi culturali del berlusconismo*, in «Studi culturali», VIII (3), pp. 471-490.
- Dei, F. e De Simonis, P. [2009], *Wartime Folklore: Italian Anthropology and the First World War*, in *Doing Anthropology in Wartime and War Zones: World War I and the Cultural Sciences in Europe*, a cura di R. Jöhler, C. Marchetti e M. Sheer, Bielefeld, Transcript Verlag, pp. 75-98.
- Dei, F. e Simonica, A. (a cura di) [1990], *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Angeli.
- Di Pasquale, C. [2010], *Il ricordo dopo l'oblio. Sant'Anna di Stazzema, la strage, la memoria*, Roma, Donzelli.
- Douglas, M. [1966], *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- [1970], *Natural Symbols*, Harmondsworth, Penguin Books; trad. it. *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979.
- [1991], *The Idea of Home: A Kind of Space*, in «Social Research», 58 (1), pp. 288-307; trad. it. *Il concetto di casa: un tipo di spazio*, in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, a cura di S. Bernardi, F. Dei e P. Meloni, Pisa, Pacini, 2011, pp. 25-42.
- Douglas, M. e Isherwood, B. [1979], *The World of Goods*, London, Lane; trad. it. *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Durkheim, E. [1897], *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan; trad. it. *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, Rizzoli, 1987.
- [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- Durkheim, É. e Mauss, M. [1902], *De quelques formes primitives de classification*, in «Année Sociologique», 6, pp. 1-72; trad. it. *Su alcune forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*, in É. Durkheim, H. Hubert e M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 17-92.
- Dwyer, K. [1982], *Moroccan Dialogues*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Eames, E. e Goode, J.G. [1977], *Anthropology of the City*, Englewood, Prentice-Hall.
- Eco, U. [1964], *Apocalittici e integrati. Comunioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani.
- Einstein, A. e Freud, S. [1933], *Warum Kriege?*, Paris; trad. it. *Perché la guerra?*, in S. Freud, *Opere 1930-1938*, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 287-303.
- Elias, N. [1939], *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel, Verlag Haus zum Falken; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Elias, N. e Dunning, E. [1986], *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Sport e aggressività*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Epstein, A.L. [1961], *The Network and Urban Social Organization*, in «The Rhodes-Livingstone Journal» («Human Problems in British Central Africa»), 29, pp. 29-62.
- Evans-Pritchard, E.E. [1937], *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976.
- [1940], *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Angeli, 1975.
- [1956], *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- [1962], *Social Anthropology and Other Essays*, New York, Free Press; trad. it. *Introduzione all'antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1972.
- Fabian, J. [1983], *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 1999.
- Fabietti, U. [1995], *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
- Fabietti, U. e Matera, V. (a cura di) [1999], *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999.
- Fanon, F. [1961], *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero; trad. it. *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2007.
- Fassin, D. [2006], *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Paris, La Découverte, 2006.
- Feld, S. e Basso, K.H. (a cura di) [1996], *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Finnegan, R. [1989], *The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fiske, J. [1989], *Understanding Popular Culture*, London, Routledge.
- Flores, M. [1999], *Verità senza vendetta. L'esperienza della Commissione sudafricana per la Verità e la Riconciliazione*, Roma, Manifestolibri.
- Foucault, M. [1968], *Naissance de la clinique. Une archéologie de regard médical*, Paris, PUF; trad. it. *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1979.
- Frazer, J.G. [1922], *The Golden Bough. Abridged Edition*, Oxford, Macmillan; trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1973.
- Gallini, C. e Massenzio, M. (a cura di) [1997], *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori.
- Gallissot, R. e Rivera, A. [1997], *L'imbroglione etnico*, Bari, Dedalo.
- Gampel, Y. [2000], *Reflections on the Production of the Uncanny in Social Violence*, in *Cultures Under Siege*, a cura di A. Robben e M. Suárez-Orozco, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-69.
- Gathercole, P. e Lowenthal, D. (a cura di) [1990], *The Politics of the Past*, London, Unwin Hyman, 1990.
- Geertz, C. [1973], *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- [1983], *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, in C. Geertz, *Local Knowledge*, New York, Basic Books, pp. 55-70; trad. it. *Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 71-90.
- [1984], *Distinguished Lecture: Anti-Relativism*, in «American Anthropologist», 86 (2), pp. 263-277; trad. it. *Contro l'antirelativismo*, in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 57-84.
- [1988], *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- [1999], *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino.

- Geschiere, P. [1997], *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*, Paris, Éditions Karthala.
- Giddens, A. [1976], *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretive Sociologies*, London, Hutchinson; trad. it. *Nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- [1990], *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Gillis, J.R. [1994], *Memory and Identity: The History of a Relationship*, in *Commemorations. The Politics of National Identity*, a cura di J.R. Gillis, Princeton, Princeton University Press, pp. 3-24.
- Ginzburg, C. [1966], *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi.
- [1976], *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi.
- [1992], *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in «Quaderni storici», 80, pp. 520-548.
- Girard, R. [1972], *La violence et le sacré*, Paris, Édition Bernard Grasset; trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
- Godbout, J. [1992], *L'esprit du don*, Paris, La Découverte; trad. it. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Golde, P. (a cura di) [1986], *Women in the Field. Anthropological Experiences*, Berkeley, University of California Press.
- Good, B. [1994], *The Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Narrare la malattia*, Torino, Einaudi, 2006.
- Goodale, M. [2006], *Introduction to Anthropology and Human Rights in a New Key*, in «American Anthropologist», 108 (1), pp. 1-8.
- Goodman, D.M. [2007], *Globalization and Consumer Culture*, in *The Blackwell Companion to Globalization*, a cura di G. Ritzer, Oxford, Blackwell, pp. 330-352.
- Goody, J. [1977], *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, Angeli, 1981.
- Gould, J. [1996], *The Mismeasure of Man*, 2ª ed., New York, Norton & Company; trad. it. *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
- Goulet, J.-G.A. e Miller, B.G. (a cura di) [2007], *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Gramsci, A. [1975], *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi.
- Green, L. [1995], *Living in a State of Fear*, in *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, a cura di C. Nordstrom e A. Robben, Berkeley, University of California Press, pp. 105-127.
- Griaule, M. [1948], *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemeli*, Paris, Fayard; trad. it. *Dio d'acqua*, Milano, Garzanti, 1972.
- Gudeman, S. [2001], *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*, Oxford, Blackwell.
- Guggino, E. [1993], *Il corpo è fatto di sillabe*, Palermo, Sellerio.
- Hacking, I. [1995], *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *La riscoperta dell'anima. Personalità multipla e scienze della memoria*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Halbwachs, M. [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan; trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1997.
- [1941], *La typographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, PUF; trad. it. *Memorie di Terrasanta*, Venezia, Arsenale, 1988.
- [1950], *La mémoire collective*, Paris, PUF; trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1996.
- Hall, S. [1981], *Notes on Deconstructing the Popular*, in *People's History and Socialist Theory*, a cura di R. Samuel, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 227-240; trad. it. *Appunti sulla decostruzione del «popolare»*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, a cura di M. Mellino, Roma, Meltemi, 2006, pp. 51-70.
- Hall, S. e Jefferson, T. (a cura di) [1975], *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain*, in «Working Papers in Cultural Studies», 7-8.
- Hann, C. e Hart, K. [2011], *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica*, Torino, Einaudi, 2012.
- Hannerz, U. [1980], *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- [1996], *Transnational Connections: Cultures, Peoples, Places*, London, Routledge; trad. it. *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Hardt, M. e Negri, A. [2000], *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Harvey, D. [1989], *The Urban Experience*, Baltimore, Johns Hopkins Press; trad. it. *L'esperienza urbana*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
- Hayden, R. [1996], *Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia*, in «American Ethnologist», 23 (4), pp. 783-801; trad. it. *Comunità immaginate e vittime reali: autodeterminazione e pulizia etnica in Jugoslavia*, in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Meltemi, 2005, pp. 145-182.
- Heidegger, M. [1954], *Bauen Wohnen Denken*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen; trad. it. *Costruire abitare pensare*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.
- Hellman, C. [1984], *Culture, Health and Illness*, Bristol, Wright PSG.
- Herskovits, M. [1947], *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», 4, pp. 327-333; trad. it. *Dichiarazione sui diritti umani*, in *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, a cura di A. Santemma, Roma, EuRoma, pp. 327-333.
- [1960], *Man and His Works*, New York, Knopf.
- Hobsbawm, E.G. e Ranger, T. (a cura di) [1983], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
- Horkheimer, M. e Adorno, Th.W. [1947], *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M., Fisher Verlag; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Hubert, H. e Mauss, M. [1903], *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année Sociologique», 7, pp. 1-146; trad. it. *Saggio di una teoria generale della magia*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 3-152.
- Hugh-Jones, C. [1979], *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Dal fiume di latte. Processi spaziali e temporali in Amazonia nordoccidentale*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Hyman, S.E. [1962], *The Tangled Bank. Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers*, New York, Atheneum.
- Jacobs, J. [1961], *The Death and Life of Great American Cities*, New York, Random House; trad. it. *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulla metropoli americana*, Torino, Einaudi, 2009.
- Jedlowski, P. [1996], *Introduzione*, in M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, pp. 7-30.
- Kaldor, M. [1999], *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Le nuove guerre*, Roma, Carocci, 2003.
- Kertzer, D.I. [1977], *Anthropological Research in Urban Italy*, in «Comparative Urban Research», 44, pp. 92-100.
- Kulich, D. e Willson, M. (a cura di) [1995], *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, London, Routledge.
- La Cecla, F. [1988], *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari, Laterza.
- [1993], *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Eleuthera.
- [2008], *Contro l'architettura*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Latouche, S. [2006], *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard; *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Leeds, A. [1982], *Presidential Address*, in «Urban News. Newsletter of the Society for Urban Anthropology», 3 (1), pp. 4-8.
- Leiris, M. [1934], *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'Africa fantasma*, Milano, Rizzoli, 1984.
- Lenclud, G. [1987], *La tradition n'est plus ce*

- qu'elle était... *Sur la notion de «tradition» et de «société traditionnelle» en ethnologie*, in «Terrain», 9, pp. 110-123; trad. it. *La tradizione non è più quella di una volta*, in *Oltre il folklore*, a cura di P. Clemente e F. Mugnaini, Roma, Carocci, 2001, pp. 123-133.
- Leone, G. [1998], *I confini della memoria. I ricordi come risorse sociali nascoste*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- [2001], *La memoria autobiografica*, Roma, Carocci.
- Leroi-Gourhan, A. [1964-65], *Le geste et la parole*, 2 voll., Paris, Albin Michel; trad. it. *Il gesto e la parola*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1977.
- Levi, C. [1945], *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi.
- Lévi-Strauss, C. [1949], *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- [1950], *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. ix-liv; trad. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. xv-liv.
- [1952], *Race et histoire*, Paris, Unesco; trad. it. *Razza e storia*, in C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 97-144.
- [1955], *Tristes Tropiques*, Paris, Plon; trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- [1958], *Le sorcier et sa magie*, in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon; trad. it. *Lo stregone e la sua magia*, in *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 189-209.
- [1962], *La pensée sauvage*, Paris, Plon; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- [1964], *Mythologiques, I. Le Cru et le cuit*, Paris, Plon; trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- [1966], *Mythologiques, II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon; trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970.
- [1968], *Mythologiques, III. L'Origine des manières de table*, Paris, Plon; trad. it. *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1971.
- [1971], *Mythologiques, IV. L'Homme nu*, Paris, Plon; trad. it. *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974.
- [1983], *Le regard éloigné*, Paris, Plon; trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984.
- Lewellen, T.C. [2002], *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, Westport, CT and London, Bergin & Garvey.
- Lewis, G.A. [1977], *Fear of Sorcery and the Problem of Death by Suggestion*, in *The Anthropology of the Body*, a cura di J. Blacking, London, Academic Press, pp. 111-143; trad. it. *La paura della stregoneria e il problema della morte per suggestione*, in «AM - Antropologia medica», 3-4, 1997, pp. 281-312.
- Lewis, O. [1951], *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, Urbana, University of Illinois Press.
- [1965], *Further Observations on the Folk-Urban Continuum and Urbanization with Special Reference to Mexico City*, in *The Study of Urbanization*, a cura di P.M. Hauser e L.F. Schnore, New York, Wiley, pp. 491-503.
- Littlejohn, J. [1963], *Temne Space*, in «Anthropological Quarterly», 36, 1, pp. 1-17.
- Low, S.M. [1996], *The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City*, in «Annual Review of Anthropology», 25, pp. 383-409.
- Low, S.M. e Lawrence-Zuniga, D. (a cura di) [2003], *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford, Blackwell.
- Lowenthal, D. [1985], *Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [1994], *Identity, Heritage, and History*, in *Commemorations*, a cura di J. Gillis, Princeton, Princeton University Press, pp. 41-59.
- [1998], *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York, Free Press.
- Lynch, K. [1960], *The Image of the City*, New York, Doubleday; trad. it. *L'immagine della città*, Venezia, Marsilio, 2006.
- Lyotard, J.-F. [1979], *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit; trad. it. *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Maier, C. [1993], *A Surfeit of Memory? Reflecons on History, Melancholy, and Denial*, in «History and Memory», 5 (2), 1993, pp. 136-152; trad. it. *Un eccesso di memoria? Riflessioni sulla storia, la malinconia e la negazione*, in «Parolechiave», 9, 1995, pp. 29-43.
- Maine, H.S. [1861], *Ancient Law: Its Connections with the Early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, London, Murray.
- Malinowski, B. [1922], *Argonauts of Western Pacific*, London, Routledge; trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma, Newton Compton, 1978 (poi Torino, Bollati Boringhieri, Bergin & Garvey, 2004).
- [1967], *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, Routledge and Kegan Paul; trad. it. *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando, 1992.
- Malkki, L. [1995], *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marchionatti, R. [2008], *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Milano, Bruno Mondadori.
- Marcus, G.E. [1995], *Ethnography in/of the World System: The Emergence of a Multi-Sited Ethnography*, in «Annual Review of Anthropology», 24, pp. 95-117.
- [2012], *Oltre «Writing Culture»: per un'etnografia del contemporaneo*, intervista a cura di A.M. Pains e M. Aria, in «Studi culturali», IX (2), pp. 77-94.
- Marcus, G.E., Fisher, M.M.J. [1986], *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi, 1998.
- Mauss, M. [1924], *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année sociologique», seconda serie, 1 (1923-24), pp. 30-186; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 153-292.
- [1936], *Les techniques du corps*, in «Journal de psychologie», 32 (3-4), pp. 365-372; trad. it. *Le tecniche del corpo*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 383-409.
- [1938], *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», LXVIII, pp. 263-81; trad. it. *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di io*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 351-381.
- [1947], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot; trad. it. *Manuale di etnografia*, Milano, Jaca Book, 1967.
- [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF; trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Mazzoleni, D. e Sfondini, A. [2009], *Politica pop*, Bologna, Il Mulino.
- Mead, M. [1928], *Coming of Age in Samoa*, New York, William Morrow; trad. it. *L'adolescenza in Samoa*, Firenze, Giunti, 1980.
- Mellino, M. [2005], *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi.
- Memmi, A. [1982], *Le racisme*, Paris, Gallimard; trad. it. *Il razzismo*, Genova, Costa & Nolan, 1989.
- Middleton, D. e Edwards, D. [1988], *Conversational Remembering and Family Relationships: How Children Learn To Remember*, in «Journal of Social and Personal Relationships», 5, 1988, pp. 3-25.
- [1990], *Conversational Remembering: A Social Psychological Approach, in Collective Remembering*, a cura di D. Middleton e D. Edwards, London, Sage, pp. 23-45.
- Milgram, S. [1974], *Obedience to Authority*, New York, Harper & Row; trad. it. *Obbedienza all'autorità*, Milano, Bompiani, 1975 (poi Torino, Einaudi, 2003).
- Miller, D. [1998], *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Teoria dello shopping*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- Moerman, D. [2002], *Meaning, Medicine, and the Placebo Effect*, Cambridge, CUP, 2002.
- Momigliano, A. [1984], *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi.
- Montaigne, M. de [1970], *Saggi*, 2 voll.; trad. it. a cura di F. Garavini, Milano, Mondadori.
- Moores, S. [1993], *Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption*, London, Sage; trad. it. *Il consumo dei media. Un approccio etnografico*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Mosse, G.L. [1974], *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, New York, Howard

- Ferting; trad. it. *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- Neisser, U. [1967], *Cognitive Psychology*, New York, Appleton-Century-Crofts; trad. it. *Psicologia cognitivista*, Firenze, Giunti, 1976.
- [1981], *John Dean's Memory: A Case Study*, in «Cognition», 9, pp. 1-22.
- (a cura di) [1982], *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, San Francisco, Freeman and Co.
- Nicolas, G. [1991], *Le don rituel face de la modernité*, in «Revue du MAUSS», 12, pp. 7-29 trad. it. *Il dono rituale faccia nascosta della modernità*, in *Il dono perduto e ritrovato*, a cura di A. Salsano, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 69-95.
- Nora, P. [1984], *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, vol. I, Paris, Gallimard, 1984.
- Nordstrom, C. [1992], *The Backyard Front*, in *The Path to Domination, Resistance, and Terror*, a cura di C. Nordstrom e J.A. Martin, Berkeley, University of California Press, pp. 260-274.
- [1995], *War on the Front Lines*, in *Fieldwork Under Fire*, a cura di C. Nordstrom e A. Robben, Berkeley, University of California Press, pp. 129-153.
- Nordstrom, C. e Robben, A. (a cura di) [1996], *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.
- Palumbo, B. [2003], *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- Park, R.E., Burgess, E.W. e McKenzie, R.D. (a cura di) [1925], *The City*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *La città. Indicazioni per lo studio del comportamento umano nell'ambiente urbano*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999.
- Pasolini, P.P. [1975], *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.
- Pasquinelli, C. [2007], *Infibulazione. Il corpo violato*, Roma, Meltemi.
- [2008], «*La part maudite*»: dono, rango e per-
dita, in *Culture del dono*, a cura di M. Aria e F. Dei, Roma, Meltemi, pp. 151-180.
- Pavanello, M. [2005], *Sistemi umani. Profilo di antropologia economica e di ecologia culturale*, Roma, CISU.
- [2008], *Dono e merce: riflessione su due categorie sovradeterminate*, in *Culture del dono*, a cura di M. Aria e F. Dei, Roma, Meltemi, pp. 43-64.
- Polanyi, K. [1944], *The Great Transformation*, New York, Rinehart; trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, 2000.
- Polanyi, K., Arensberg, C. e Pearson, H. (a cura di) [1957], *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, New York, Free Press; trad. it. *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino, Einaudi, 1978.
- Propp, V. [1928], *Morfologija skazki*, Leningrad; trad. it. *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988.
- Puccini, S. [2005], *L'itala gente dalle molte vite*, Roma, Meltemi.
- Quaranta, I. [2006], *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Roma, Meltemi.
- Rabinow, P. [1977], *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- [1989], *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. [1952], *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press; trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1968.
- Ravenna, M. [2004], *Carnefici e vittime. Le radici psicologiche della Shoah e delle atrocità sociali*, Bologna, Il Mulino.
- Reckless, W. [1933], *Vice in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.
- Redfield, R. [1930], *Tepoztlan, a Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press.
- [1941], *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.
- [1947], *The Folk Society*, in «American Journal of Sociology», 52, pp. 293-308.
- Remotti, F. [1990], *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Renan, E. [1882], *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Sorbonne; trad. it. *Che cos'è una nazione*, in *Che cos'è una nazione e altri saggi*, Roma, Donzelli, 1993.
- Rifkin, J. [2000], *The Age of Access*, New York, Putnam; trad. it. *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Milano, Mondadori, 2000.
- Ritzer, G. [1993], *The McDonalidization of Society*, London, Sage; trad. it. *Il mondo alla McDonald*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- [1999], *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, London, Sage; trad. it. *La religione dei consumi. Cattedrali pellegrinaggi e riti dell'iperconsumo*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- [2004], *The Globalization of Nothing*, Thousand Oaks, Pine Forge Press; trad. it. *La globalizzazione del nulla*, Bra (CN), Slow Food Editore, 2005.
- Rivera, A. [1997], *Etnia-etnicità*, in R. Gallissot e A. Rivera, *L'imbroglione etnico*, Bari, Dedalo, pp. 77-98.
- [2005], *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Bari, Dedalo.
- Robben, A. [1995], *The Politic of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence*, in *Fieldwork Under Fire*, a cura di C. Nordstrom e A. Robben, Berkeley, University of California Press, pp. 81-103.
- Robben, A. e Suárez-Orozco, M.M. (a cura di) [2000], *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Robertson, R. [1995], *Glocalization: Time-Space and Homogeneity/Heterogeneity*, in *Global modernities*, a cura di M. Featherston, S. Lash e R. Robertson, London, Sage, pp. 25-44.
- Robinson, W.I. [2007], *Theories of Globalization*, in *The Blackwell Companion to Globalization*, a cura di G. Ritzer, Oxford, Blackwell, pp. 125-143.
- Rosaldo, R. [1989], *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press; trad. it. *Cultura e verità*, Roma, Meltemi, 2001.
- Rosen, D.M. [2005], *Armies of the Young. Child Soldiers in War and Terrorism*, Piscataway, N.J., Rutgers University Press; trad. it. *Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali*, Milano, Cortina, 2007.
- Sahlins, M. [1970], *The Spirit of the Gift*, in *The Logic of the Gift. Toward an Ethics of Generosity*, a cura di A. Schrift, London, Routledge, 1997, pp. 70-99.
- [2008], *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Genova, Eleuthera, 2010.
- Said, E.W. [1978], *Orientalism*, New York, Pantheon Books; trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Sanjek, R. [1990], *Urban Anthropology in the 1980s: A World View*, in «Annual Review of Anthropology», 19, pp. 151-186.
- Sassatelli, R. [2004], *Consumi, cultura e società*, Bologna, Il Mulino.
- Sassen, S. [1991], *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *Città globali: New York, Londra, Tokio*, Torino, Utet, 1997.
- Saunders, G.W. [1993], «*Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto De Martino*», in «American Anthropologist», 95 (4), pp. 875-893; trad. it. *L'«etnocentrismo critico» e l'etnologia di Ernesto De Martino*, in «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane», 7, 1995, pp. 59-74.
- Schachter, D.L. [1997], *Searching for Memory: The Brain, The Mind, and the Past*, New York, Basic Books; trad. it. *Alla ricerca della memoria. Il cervello, la mente, il passato*, Torino, Einaudi, 2001.
- Scheper-Hughes, N. [1994], *Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology*, in R. Borofsky (a cura di), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 229-242; trad. it. *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in R. Borofsky (a cura di), *L'Antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000, pp. 281-295.
- [2002], *Coming to Our Senses: Anthropology and Genocide*, in *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, a cura di A.L. Hinton, Berkeley, University of California Press, pp. 348-381; trad. it. *Questioni di coscienza: antropologia e genocidio*, in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Meltemi, 2005, pp. 247-302.
- Scheper-Hughes, N. e Bourgois, P. (a cura di)

- [2004], *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- Scheper-Hughes, N. e Lock, M. [1987], *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», 1, pp. 6-41.
- Seppilli, T. (a cura di) [1990], *Medicine e magia*, Milano, Electa.
- [1996], *Antropologia medica: fondamenti per una strategia*, in «AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», 1-2, pp. 7-22.
- Shostack, M. [1981], *Nisa. The Life and Words of a Kung Woman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. it. *Nisa. La vita e le parole di una donna Kung*, Roma, Meltemi, 2002.
- Shotter, J. [1990], *The social construction of remembering and forgetting*, in *Collective Remembering*, a cura di D. Middleton e D. Edwards, London, Sage, pp. 120-138.
- Signorelli, A. [1971], *Classi dominanti e classi subalterne. Il controllo dell'ecosistema urbano*, in «Centro Sociale», XVII, pp. 157-167.
- [1996], *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Milano, Guerini.
- Simmel, G. [1903], *Die Grosstädte und das Geistesleben*, in «Jahrbuch der Gehe-Stiftung», IX; trad. it. *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando.
- Simonica, A. [2002], *Antropologia del turismo*, Roma, Carocci.
- Smith, V.L. (a cura di) [1989], *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Sobrero, A.M. [1992], *Antropologia della città*, Roma, Nuova Italia Scientifica.
- Sontag, S. [2003], *Regarding the Pain of Others*, New York, Farrar, Straus & Giroux; trad. it. *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori, 2003.
- Stocking, G.W., jr. [1968], *Race, Culture and Evolution*, New York, Free Press; trad. it. *Razza, cultura e evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*, Milano, Il Saggiatore, 1985.
- [1983], *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*, in *Observers Observed*, a cura di G.W. Stocking jr., Madison, University of Wisconsin Press, pp. 70-120; trad. it. *La magia dell'etnografo*, in «La ricerca folklorica», 32, 1995, pp. 111-132.
- [1987], *Victorian Anthropology*, New York, Free Press; trad. it. *Antropologia dell'età vittoriana*, Roma, E1 Editori, 1999.
- Stoller, P. e Olkes, C. [1997], *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship Among the Songhai of Niger*, Chicago, Chicago University Press.
- Sumner, W.G. [1906], *Folkways*, Boston, Ginn; trad. it. *Costumi di gruppo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962.
- Taguieff, P.-A. [1990], *Réflexions sur la théorie du racisme et la nouvelle question antiraciste*, in *Albert Memmi: écrivain et sociologue*, sous la direction de J. Guérin, Paris, L'Harmattan, pp. 99-137; trad. it. parziale *Riflessioni sulla questione antirazzista*, in «Problemi del socialismo», 2, n.s. 1991, pp. 15-31.
- [1998], *Le racisme*, Paris, Flammarion; trad. it. *Il razzismo*, Milano, Cortina, 2002.
- Tedlock, B. [1991], *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, in «Journal of Anthropological Research», 47 (1), pp. 59-94.
- Tedlock, D. [1979], *The Analogic Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*, in «Journal of Anthropological Research», 35 (4), pp. 387-400; trad. it. *Per un'antropologia dialogica*, in D. Tedlock, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2002, pp. 291-307.
- Tentori, T. e Guidicini, P. [1972], *Borgo, quartiere, città. Indagine socio-antropologica sul quartiere San Carlo nel centro storico di Bologna*, Milano, Angeli.
- Thomas, D. [1979], *Naturalism and Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Naturalismo e scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Thomas, K. [1971], *Religion and the Decline of Magic*, London, Weidenfeld and Nicolson; trad. it. *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985.
- Thomas, W.I. e Znaniecki, F. [1918-20], *The Polish Peasant in Europe and America*, 5 voll., Chicago, University of Chicago Press and Boston, Badger; trad. it. *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968.
- Thrasher, F.M. [1927], *The Gang*, Chicago, University of Chicago Press.
- Titmuss, R. [1970], *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, New York, Allen & Unwin; trad. it. parziale *Relazioni di dono, in Il dono del sangue. Per un'antropologia dell'altruismo*, a cura di F. Dei, M. Aria e G.L. Mancini, Pisa, Pacini, 2011, pp. 41-60.
- Todorov, T. [1982], *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil; trad. it. *La conquista dell'America e il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1984.
- Tönnies, F. [1887], *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues's Verlag; trad. it. *Comunità e società*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Tonkin, E. [1992], *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Raccontare il nostro passato*, Roma, Armando, 2000.
- Traverso, E. [2002], *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino.
- Tullio-Altan, C. [1975], *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bompiani.
- Tulving, E. [1972], *Episodic and Semantic Memory*, in *The Organization of Memory*, a cura di E. Tulving e W. Donaldson, New York, Academic Press, pp. 381-403.
- Turner, V. [1982], *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, London, Performing Arts Journal Publications; trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Tyler, S. [1986], *Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, a cura di J. Clifford e G.E. Marcus, Berkeley, University of California Press, pp. 122-149; trad. it. *L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto, in Scrivere le culture*, a cura di J. Clifford e G.E. Marcus, Roma, Meltemi, 1997, pp. 163-183.
- Tylor, E.B. [1871], *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 voll., London, Murray; trad. it. *Alle origini della cultura*, a cura di G. B. Bronzini, 5 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.
- Unesco [2003], *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, Paris (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>).
- Urry, James [1972], *Notes & Queries on Anthropology and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920*, in «Proceedings of the Royal Anthropological Institute», pp. 45-57.
- Urry, John [1990], *The Tourist Gaze*, London, Sage; trad. it. *Lo sguardo del turista*, Roma, SEAM, 2000.
- Van Dijk, T.A. [1987], *Discourse and the Reproduction of Racism*, Working Paper 6, Amsterdam, CRES; trad. it. *Il discorso razzista. La riproduzione del pregiudizio nei discorsi quotidiani*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1994.
- [2000], *Ideology and Discourse. A multidisciplinary Introduction*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya; trad. it. *Ideologie. Discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, Roma, Carocci, 2004.
- Van Gennep, A. [1909], *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981.
- [1937-58], *Manuel de folklore français contemporain*, poi *Le folklore français*, Paris, Laffont.
- Veblen, T. [1899], *The Theory of the Leisure Class*, London, Macmillan; trad. it. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1971.
- Vermeulen, H.F. e Alvarez Roldán, A. (a cura di) [1995], *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, London, Routledge.
- Vickery, J. [1973], *The Literary Impact of The Golden Bough*, Princeton, Princeton University Press.
- Viñar, M. e Ulriksen-Viñar, M. [2001], *Dal Sudamerica: terrorismo di Stato e soggettività*, in *Storia, verità, giustizia: i crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Milano, Bruno Mondadori, pp. 204-221.
- Von Wright, G. [1971], *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press; trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Wallerstein, I. [1974], *The Modern World-System*, vol. 1, New York, Academic Press; trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- Weaver, T. e White, D. (a cura di) [1972],

- The Anthropology of Urban Environments*, Washington, D.C., The Society for Applied Anthropology.
- Wieviorka, A. [1998], *L'Ère du témoin*, Paris, Plon; trad. it. *L'era del testimone*, Milano, Cortina, 1999.
- Wilk, R. [1996], *Economies and Cultures: Foundation of Economic Anthropology*, Boulder, Westview Press; trad. it. *Economie e culture. Introduzione all'antropologia economica*, Milano, Mondadori, 1997.
- Williams, R. [1973], *The Country and the City*, New York, Oxford University Press.
- Wilson, R.A. [2003], *Anthropological Studies on National Reconciliation Processes*, in «Anthropological Theory», 3 (3), pp. 367-387.
- Winch, P. [1964], *Understanding a Primitive Society*, in «American Philosophical Quarterly», 1, pp. 307-324; trad. it. *Comprendere una società primitiva*, in Dei e Simonicca [1990, 124-160].
- Winter, J. [1995], *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- [2002], *The Generation of Memory: Reflections on the «Memory Boom» in Contemporary Historical Studies*, in «Bulletin of the German Historical Institute», 27, p. 1 (<http://www.ghi-dc.org/bulletin27F00/b27winterframe.html>).
- Winter, J. e Sivan, E. (a cura di) [2000], *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Wirth, L. [1928], *The Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Il Ghetto*, Milano, Edizioni di Comunità.
- [1938], *Urbanism as a Way of Life*, in «American Journal of Sociology», 44, pp. 1-24; trad. it. in *L'urbanesimo come modo di vita*, Roma, Armando, 1998.
- Wittgenstein, L. [1967], *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, in «Synthese», XVII, pp. 233-253; trad. it. *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.
- Young, D.E. e Goulet, J.G. (a cura di) [1994], *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Broadview Press.
- Zelizer, V.A. [2009], *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*, Bologna, Il Mulino.
- Zimbardo, Ph. [2007], *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York, Random House; trad. it. *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Milano, Cortina, 2008.
- Zukin, S. [1995], *The Cultures of Cities*, Cambridge, Blackwell.

Il punto su: il folklore

di *Pietro Clemente*

IO.I

Il punto

“Folklore” è una parola ambigua. Non solo è una parola straniera (che allude a un sapere della o sulla gente comune), ma è anche una parola che, entrata nell’uso italiano corrente (negli anni Trenta si provò a scrivere “folclore”), crea una certa confusione: è il sapere della gente comune, o di colui che studia la gente comune. Sapere sul popolo o del popolo? Ma, per dire la verità di buon senso, nell’opinione corrente chi crede davvero che il folklore sia “sapere del popolo” o “sapere sul popolo”? Forse nessuno, nell’italiano parlato folklore indica qualcosa di ripetuto, imbalsamato, fuori uso, qualcosa che pur vivendo vicino a noi appartiene a un altro tempo: puzza di vecchio. Può essere “folkloristico” il comportamento di un impiegato dello Stato, il modo di vestire di una anziana signora, un uomo che vada in giro con la bombetta e con il frac. Ma nel linguaggio più recente rientrano, riqualificati, anche altri significati, ma ancora più ambigui: per esempio, è folkloristico un gruppo musicale che esegue una musica ballabile del genere detto “liscio” (che riprende la diffusione di massa di balli d’élite, avvenuta nell’Ottocento: valzer, polka, mazurca ecc.), o un gruppo di canto o di danza che esegue performance tratte da patrimoni del costume tradizionale di una regione o di un paese, o per finire un ristorante che proponga una gastronomia locale. Una gran confusione. Per fare il punto, occorrono delle definizioni, e – almeno per una volta – il Devoto-Oli (*Dizionario della lingua italiana*) aiuta lo studioso anziché la voce comune della gente. Seguiamolo:

folclore (non comune folklore), s. m. L’insieme delle tradizioni popolari e delle loro manifestazioni in quanto oggetto di studio o anche di semplice interesse (dall’inglese *folk*, “popolo”, e *lore*, “dottrina”).

Il dizionario dunque sottolinea che il folclore è l’oggetto di studio dello studioso di folklore (negli studi si preferisce ancora usare il “k”). Può

sembrare una tautologia. Ma almeno stabilisce dei confini nell'uso corrente, quindi, se io definisco folkloristico il modo di far lezione di un collega dell'università, che non è oggetto di studio da parte mia, sto usando il termine in modo abusivo, che slitta verso il traslato. Tuttavia, nell'uso traslato si trovano alcune implicazioni "semantiche" forti di una lingua in divenire. In realtà, io definisco folkloristico il mio collega perché penso che faccia lezione in modo vecchio, fuori moda, e quindi implicito che folklore significhi qualcosa di vecchio e fuori moda. Ma lasciamo da parte il linguaggio corrente – non sempre il sapere specialistico se ne deve preoccupare – e cerchiamo di star dietro al Devoto-Oli e di ampliarne la definizione: si è detto «l'insieme delle tradizioni popolari». Lo studioso sa, o dovrebbe sapere, cosa è questo insieme. In verità, proprio su questo punto c'è poco accordo a livello internazionale. Fermiamoci un attimo su questo argomento. Per lo studioso siciliano Giuseppe Pitré, uno dei fondatori degli studi italiani di tradizioni popolari, si potevano così definire i campi di studio della tradizione:

1. Novelline, racconti, leggende, facezie.
2. Canti e melodie.
3. Giochi e canzonette infantili.
4. Indovinelli, formole, gerghi.
5. Proverbi.
6. Usi, costumi, credenze, pregiudizi.

Lo studioso francese Arnold Van Gennep propone invece una diversa divisione:

Dalla culla alla bara (ciclo della vita: usi dalla nascita alla morte)
 Cerimonie periodiche (ciclo dell'anno, scadenze stagionali e non, nel tempo ripetibile dell'anno solare)
 Folklore della natura
 Culto della Vergine e dei santi
 Medicina
 Esseri fantastici
 Letteratura mobile
 Letteratura fissa
 Musica e canti
 Giochi, giocattoli e divertimenti
 Folklore sociale e giuridico
 Folklore domestico
 Arti popolari

È chiaro che qui abbiamo un "campo" più forte, che è quello legato al ciclo della vita e dell'anno, che può contenere gli altri aspetti. La tede-

sca "Volkskundliche Bibliographie" propone i seguenti contenuti del folklore:

Dimora. Costruzioni. Oggetti. Segni e marchi. Tecniche, arti e mestieri, industrie. Psicologia. Abiti e accessori. Cibi e bevande. Costumanze, feste e giochi. Consuetudini giuridiche. Credenze. Medicina. Meteorologia. Poesia e canto. Musica e danza. Fiabe, racconti, leggende. Forme drammatiche. Indovinelli, detti, proverbi. Onomastica.

Lo studioso americano Ralph S. Boggs propone una complessa griglia numerata con decimali simile al sistema bibliotecario Dewey, con le seguenti grandi classi di fenomeni:

Generalità. Prosa narrativa. Ballate, canti, ballo, giochi, musica, versi. Teatro. Usanze, feste. Suddivisioni geografiche. Suddivisioni linguistiche. Arti, mestieri, architettura. Cibi, bevande. Credenze. Linguaggio. Proverbi. Indovinelli.

Da queste classificazioni di argomenti si intuisce che c'è qualcosa che tutti ritengono folklore (proverbi, indovinelli, canti, fiabe, usanze, credenze...) e altro che invece è più controverso (architettura, medicina, psicologia...). Ma la questione è più complicata: un proverbio è folklore indipendentemente da chi lo dice, o solo se lo dice qualcuno che noi riteniamo "popolare"? E un canto quando sarà popolare? Quando lo canta un uomo che si fa la barba e che l'ha imparato alla radio, o quando fa parte di una lunga tradizione che non è diffusa dai mezzi di comunicazione di massa? Tante voci di queste classificazioni riguardano aspetti della vita comune e moderna. Le credenze, per esempio, c'è qualcuno che non ne abbia? E allora quali saranno le credenze "folkloriche" (negli studi non si usa dire "folkloristiche" perché ha un sapore dispregiativo)? Quelle del popolo, quelle dei capi di Stato o quelle di chiunque? Il folklore, insomma, è difficile da definire, i suoi temi sono legati alla società che cambia e al modo di vedere degli studiosi, che cambia anch'esso. Probabilmente, ai primi del Novecento tutte queste complicazioni che noi segnaliamo non esistevano: si sapeva "chi" era il popolo e quali erano le sue credenze, diverse da quelle di chi non era "popolo".

Lo *Standard Dictionary of Folklore* (1949-50) è un tentativo vicino nel tempo di definire il campo degli studi, eppure propone 21 definizioni diverse del folklore, approssimando per eccesso, giacché il successivo *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore* (1960 ss.) riesce a ridurle a 8. Ancora troppe. In effetti, in alcune aree si è giocata una distinzione tra folklore ed etnologia (o etnografia) in cui al

folklore appartenevano gli aspetti orali e all'altro campo gli aspetti materiali e oggettuali della tradizione. Ma una definizione semplice come «Conoscenza trasmessa per via orale, e tecnica appresa per imitazione o esempio» crea ancora difficoltà: toglie, per esempio, valore di folklore a un canto che circola attraverso i fogli a stampa dei cantastorie o a una zappa comprata da un fabbro o, peggio ancora, a una stampa religiosa prodotta in serie e posta in una casa contadina. In Italia si è tentato di modificare la terminologia, e Alberto M. Cirese ha proposto di chiamare "demologia" lo studio del folklore e "cultura delle classi subalterne" l'oggetto di ricerca degli studiosi di questo campo.

È una buona proposta, assai fortunata in Italia, in cui la difficoltà si trova sovente a circoscrivere le parole "cultura" e "delle classi subalterne", ma è una proposta che non è entrata negli studi internazionali. Qui molte predilezioni vanno alla "trasmissione orale" come elemento forte della definizione di "fatto folklorico", ma è chiaro che la trasmissione o tradizione orale non è solo fatto popolare, ma fatto comune a tutti i gruppi sociali. In effetti, c'è chi studia il folklore delle scuole elementari, quello dell'industria siderurgica o dei commercianti di computer. E risolve così uno degli aspetti più difficili, quello di capire se il folklore abbia a che fare con il rapporto passato-presente, mondo tradizionale-mondo della modernità, arcaico-nuovo. È la folkloristica americana a preferire questa soluzione e a praticarla con molteplice coerenza, senza "vergo-gna", per lo studioso, di definirsi "folklorista".

In Europa, e anche altrove, la situazione è più difficile. In effetti, per molti studiosi il folklore è a un bivio, se non a un quadrivio. O privilegia lo studio di forme della espressione simbolica, tendendo a diventare un aspetto della semiotica culturale, o studia contesti sociali di vita e tende a diventare un aspetto dell'antropologia (o dell'etnologia europea, come i francesi preferiscono dire). Se invece predilige lo studio di documentazioni passate rientra a pieno titolo nella storia, contribuisce anzi alla "nuova storiografia", e se opta per le forme linguistico-letterarie dell'espressione simbolica può diventare un settore della ricerca letteraria.

Il folklore è diventato uno spazio di transizione nel quadro degli studi d'oggi e, salvo negli Stati Uniti e in poche altre aree, tende a trasformarsi in qualcosa d'altro, pur portandosi dietro le sue grosse eredità di documenti e di tipi di indagine. Ecco quindi il punto di partenza di queste pagine: una situazione confusa e in divenire. Da qui conviene attestarsi per "fare il punto", lasciando da parte le vicende "lunghe" delle tradizioni popolari e anche il comune modo di usare la parola, per capire cosa bolle nella pentola degli studiosi. Lo faremo pensando agli ultimi anni, giacché il punto si può fare assai più utilmente di una situazio-

ne in cui ci si colloca e nella quale si cercano le coordinate di riferimento per continuare il percorso¹.

Per avviare una più chiara messa a fuoco, esploreremo ora alcune strategie d'approccio diverse: all'oggetto di studio, allo studioso, alle implicazioni sociali e differenziali, agli studi "vicini" al nostro. Solo dopo questi diversi giochi di identificazione potremo presentare più chiaramente esempi degli orientamenti internazionali, delle teorie, della pubblicistica dell'ultimo decennio.

10.2

L'oggetto di studio: problemi di una nascita difficile

Partiamo da una questione, apparentemente semplice: il folklore (come oggetto di studio) c'è ancora o è scomparso? Quello che eventualmente c'è è solo imitazione nostalgica di ciò che c'era prima o è qualcosa di vivo? Questa domanda è molto utile perché sollecita a vedere aspetti importanti, relativi soprattutto al veloce cambiamento del mondo nel nostro tempo (che è anche il tempo della folkloristica, nata nell'Ottocento e figlia quindi della "modernizzazione") e al cambiamento – meno veloce – dei modi di vedere le cose che cambiano da parte della gente comune e degli studiosi. Questa domanda porta a rispondere inequivocabilmente che il folklore non è una cosa fissa, ma un fenomeno che si modifica sulla base di due aspetti mobili: il cambiamento sociale, il cambiamento delle idee sulla società.

Se è vero che anche nel mondo antico si notavano e descrivevano le diversità culturali (Erodoto, Tacito ecc.), e ciò accadeva anche nel mondo medievale e non ha mai cessato di accadere, è anche importante sottolineare che il folklore come campo di studi si differenzia, per il suo modo di nascere, dalla semplice osservazione del "diverso". Esso nasce nell'Europa tra fine Settecento e primi dell'Ottocento, e ha a che vedere con il movimento romantico e con l'eredità illuminista. Senza questi elementi storici e ideologici ridurremmo il folklore solo alla elementare considerazione antropologica, e profondamente umana, del notare le diversità di usi e di stile dei differenti popoli.

Non è certo a caso che la parola "folklore" sia stata introdotta negli studi nella prima metà dell'Ottocento. Il romanticismo letterario europeo e la filosofia dell'idealismo (o preidealismo), soprattutto tedesca, hanno lasciato al folklore la forte impressione di rappresentare l'anima profonda delle nazionalità, di essere il deposito antico, vivente tra la gen-

1. Per gli anni precedenti il lettore troverà molti momenti in cui il punto è stato fatto, e, per brevità di rinvio, può leggere con grande utilità Cirese (1973).

te comune, cui attingere per riconoscere ed evidenziare lo stile di un popolo-nazione, di uno Stato. Questo *imprinting* è stato più marcato nelle aree di nazionalità nell'Europa dell'Est, che emergeva in gran parte dall'impero asburgico, nello strutturarsi della potenza di Stati relativamente nuovi (la Germania), nel definirsi di identità regionali o seminazionali oppostive (la questione delle minoranze etniche, dall'Ottocento fino ai nostri giorni). Ha avuto meno rilievo in paesi di forte tradizione nazionale (Francia, Inghilterra) o di predominante spessore storico e nazionale dell'alta cultura (Italia soprattutto).

Questo tratto romantico, che venne legando il folklore al mondo della poesia ossianica, al magico-infantile delle fiabe dei Grimm, all'attenzione di Tommaseo per la poesia cantata dei popoli oppressi (la raccolta dei canti "toscani, corsi, illirici, greci") e che tese a opporre idealmente la tradizione al razionalismo giuridico erede della rivoluzione francese, è una delle più importanti "matrici" dello sguardo folklorico. Non si tratta di gracile ideologia, ma di un nesso profondo e ritornante: quando una cultura o una civiltà vede in crisi la propria capacità di riconoscersi in valori comuni – la propria "identità" – fa ricorso al proprio passato come risorsa da investire nel futuro, e assai di frequente al passato folklorico, in cui più che altrove è possibile leggere i segni di una *communitas*, anche un po' mistificata e idillizzata, ma attiva come modello di riferimento ideale possibile. È ciò che viene confermato anche oggi dalle minoranze etniche europee e dalle nazionalità oppresse di tutte le aree del mondo.

Si può osservare che, nella stessa crisi di identità del nostro tempo di fronte ai problemi della sopravvivenza della specie, e anche di fronte alla speranza del cambiamento socio-politico, ci sono forti spinte a guardare agli accumuli di cultura di diverse civiltà oggi marginali, e tra queste anche agli stili di vita contadini e folkloricamente connotati. In un saggio dedicato all'identità della civiltà d'oggi, il grande antropologo francese Claude Lévi-Strauss ha ricordato le polemiche di fine Settecento e dell'Ottocento tra il consuetudinarismo della tradizione giuridica inglese e il razionalismo innovatore di quella francese, valorizzando fortemente il primo e suggerendo l'idea che solo frenando una corsa angosciata verso il cambiamento si possa riattingere ai valori profondi delle comunità umane.

Il folklore è nato dunque per il bisogno affermatosi con il romanticismo di utilizzare la risorsa culturale delle "radici" dei popoli, e conserva questa potenzialità di luogo d'appello delle civiltà. Reazione al razionalismo e anche al modello industrialistico della vita e della società che si affermava, il folklore nasceva dunque all'incontro fra le trasformazioni sociali e politiche in corso (modernizzazione, processi di indi-

pendenza nazionale e nuove egemonie di Stati) e un "modo di vedere" le cose, un'ideologia, un "paradigma concettuale" che intendeva operare in quella realtà in trasformazione. Ma è anche vero che questi sono tratti generali della valorizzazione della cultura popolare, vivi nella letteratura, nella filosofia, nella pittura, non certo limitati al folklore come disciplina di studi.

È questa è una differenza importante: per capire che anche se una disciplina di studi non ci fosse, il "bisogno" di radici e di identità troverebbe altri canali per esprimersi, come anche oggi di fatto si esprime largamente per canali diversi da quelli della ricerca specialistica (in movimenti politici, nei mass media ecc.). È una differenza importante anche per capire l'apparente paradosso di una disciplina che trae ispirazione profonda dal romanticismo ma – come campo di studi – eredita il modello del sapere enciclopedico dell'illuminismo, che si trasforma nello spirito filologico e classificatorio della scienza positivista.

È molto interessante vedere nel progetto francese dei primi dell'Ottocento di una indagine in Francia e nei domini napoleonici sulla vita delle tradizioni, promosso dalla Académie Celtique, la mescolanza di spirito sistematico illuminista e di idealità nazionali romantiche, oltre alla permanenza del modello colto e intellettuale di lungo periodo dei colti: l'interesse umanistico-rinascimentale per il confronto con i costumi degli "antichi", l'impasto tra cultura classica e cultura filologica-folklorica degli inizi. Il questionario dell'Académie Celtique, elaborato dal "girondino" Dulaure e avviato intorno al 1804, resta ancora un modello di riferimento negli studi, variamente rielaborato dagli studiosi ma anche usato per produrre interessantissimi materiali nei primi anni dell'Ottocento. Si tratta pertanto di un vero e proprio demarcatore simbolico e pratico degli studi di folklore.

La filologia e l'enciclopedismo classificatorio e collezionistico sono l'altro grande *imprinting* del folklore come sapere specializzato. Essi danno vita ai modelli classificatori che abbiamo riportato da Pitré, Van Gennep, Boggs e dalla "Volkskundliche Bibliographie", alle metodiche della comparazione (soprattutto con il passato "pre cristiano"), all'idea del folklore non tanto come risorsa dell'identità (romanticismo) quanto come arcaismo dal quale distanziarsi nel movimento del progresso: sopravvivenza, che corrisponde all'etimologia latina della parola "superstizione", così largamente usata dalla prima folkloristica. Da questo versante emerge l'indagine, sottolineata da più intellettuali recenti (de Martino, Calvino, Ginzburg, per esempio), del folklore come attività da "entomologo": laborioso collezionista e classificatore di oggetti morti. Troviamo quindi, alle origini del folklore come campo di studi, la coabitazione di due paradigmi contrastanti, che qui, come altrove, sono stati l'a-

nima contraddittoria del sapere moderno. Mostrare le difficoltà del “parto” del folklore e la sua configurazione bicipite serve al discorso appena avviato, perché aiuta a capire che la questione della vita o della morte del folklore non è un dato obiettivo, ma è legato agli occhi con cui si guarda il mondo.

Sovente le due ottiche del folklorista lo portavano da un lato a dire «peccato che le tradizioni siano scomparse», e dall'altro a dispiacersi della loro permanenza come segno dell'arretratezza di pensiero del “volgo”. E tuttavia da subito, dalle scritture settecentesche agli studi ottocenteschi, vediamo comparire nel folklore l'idea continua e sistematica di un mondo che cambia, di tradizioni che scompaiono, di “emergenza” per il raccoglitore che teme di non trovare più una consuetudine o un canto. Questo modello mentale della fretta, perché tutto scompare, lo troviamo ancora vivo negli studiosi d'oggi. Allora – ci domandiamo – le cose hanno continuato a scomparire, pur permanendo, per due secoli? In effetti è così. I nostri ultimi due secoli hanno visto sia cambiamenti e nascite dentro il folklore, sia scomparsa di fenomeni culturali precedenti. Quel che percepiamo oggi non è lo stesso sentimento di fretta per la scomparsa che poteva avere Tommaseo negli anni Trenta dell'Ottocento; oggi abbiamo la percezione di una frattura di civiltà la cui data è collocabile tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento e che tuttavia ha lasciato anche nel presente tracce tenaci. Ciò che percepiva Tommaseo era il venire avanti di uno stile di vita urbano, di un'influenza della civiltà di massa che si estendeva alle campagne.

Si tratta di due fenomeni diversi e incomparabili, ma che hanno sempre dato la sensazione al folklorista di dover intervenire sul “letto funebre” dei suoi oggetti di indagine. In realtà, negli studi di folklore è mancata una precisa teoria del cambiamento sociale e culturale e si è fatto ricorso a modelli molto semplici che hanno indotto a opporre il nuovo e il vecchio in modo astorico: il nuovo e il vecchio ci sono a ogni generazione, essi non sono demarcatori di civiltà, ma solo di dinamismo. L'Ottocento, come “secolo delle masse”, è stato caratterizzato dalla genesi di grandi fenomeni folklorici, non solo dalla loro scomparsa. La prima guerra mondiale ha comportato enormi fusioni e circolazioni di patrimoni culturali (i canti, per esempio) che avevano scarsa occasione di diffusione; così la leva obbligatoria. A ogni generazione c'erano fenomeni nuovi e fenomeni in trasformazione dentro il folklore.

Se si parla invece di grandi insiemi economici e sociali, possiamo ritenere che la frattura storica effettiva sia quella indicata prima, e a noi molto vicina: quella del passaggio a una “formazione sociale” che è stata definita a prevalenza capitalistico-statale, con un nuovo tipo di “fi-

gure sociali” fortemente democratizzate anche quanto a partecipazione alla vita collettiva. È l'Italia del secondo dopoguerra, maturata negli anni Sessanta e definitasi nei Settanta, ad avere pressoché sradicato le formazioni economiche a base “contadino-artigiana” di lunghissimo periodo storico. Eppure questo tipo di formazioni “non dominanti” esistono ancora ai margini, interagiscono con il moderno, plasmano mentalità, anche in virtù della forte rilevanza che ha il luogo in cui si vive, la differenza tra città e campagna, tra Sud e Nord, tra centro e periferia ancora oggi.

Gli stili di vita segnano anche nel presente differenze marcate, anche se sempre più gente vive nelle grandi città ed è entrata nell'orbita di un modello urbano di uso del tempo, dei consumi ecc. Si può dire allora che il folklore è vivo? Ancora una volta la domanda è difficile, e la risposta elusiva: dipende da ciò che i folkloristi intendono per folklore e da cosa cercano. L'Italia è piena tuttora di feste patronali, di gastronomie locali, di riti urbani e rurali, cose vitali e non ambientate nella “solitudine del morente”. C'è stato anzi un ritorno di passione per queste attività, legato a un movimento largo di riscoperta dei propri mondi tradizionali. Ma ci sono anche eventi in cui prevale un pubblico di folkloristi rispetto alla gente. Patrimoni di memoria che non si presentano compatti (le fiabe, gli indovinelli, certe tecniche agricole...), e certo ci sono abilità e competenze scomparse del tutto. Eppure, nelle scuole i ragazzi fanno circolare scioglilingua, barzellette, slogan televisivi storpiati. La gente ha credenze nuove oltre a quelle vecchie. La socialità continua ad avere i suoi riti, anche negli spazi più avanzati del moderno. C'è sempre, dunque, un processo di scomparsa, di riattivazione, di innovazione. Dobbiamo sapere cosa cerchiamo per capire se c'è o non c'è più.

Se il folklore deve studiare il mondo sociale precedente la frattura degli anni Sessanta, finirà per avere una impostazione storica, per legarsi alla ricerca storica sulla trasformazione socio-culturale negli ultimi secoli. Se si deve studiare l'arcaico, il filo che corre da antichi mondi fino alle sopravvivenze del presente, ci sarà qualche problema in più; anche qui, forse, sarà meglio dare contributi alla storia. Una parte degli studi ha assunto questi orientamenti e a pieno diritto; nella folkloristica francese, per esempio, ha avuto rilievo una proposta di “archeologia della cultura” come modello dell'indagine sul folklore. In Italia molti studiosi si impegnano nella comprensione del “prima” rispetto alla frattura degli anni Sessanta. Quali fenomeni si vogliono studiare, come, quando, con quale concezione del folklore e della società che cambia: ecco i punti di scelta della ricerca.

10.3

Il mestiere: chi è il folklorista

Se il campo di studio è così complesso, facile che ci si chieda cosa faccia poi in realtà il folklorista, o anche che razza di mestiere sia oggi quello di questo ricercatore la cui genesi è segnata da slanci romantici e da tentazioni entomologiche. Uno sguardo al mestiere può certo aiutare a fare il punto. Il mestiere può essere visto da un'angolazione di tipo professionale o da una di tipo stilistico (cosa è pagato per fare; come lo fa). Cominceremo con la prima, per dire subito che in buona parte quello del folklorista è un mestiere legato alla ricerca e alla didattica universitaria. Ma non solo, e questo è semmai l'aspetto di novità.

Il folklore è una disciplina recente nell'università italiana; in altre c'è da più tempo, in altre ancora non c'è mai stato o è già scomparso. La sorte italiana è legata a quella di altre discipline sociali, come l'antropologia. Per la verità, di folklore si parlava da prima, in modi diversi. Giuseppe Pitre a Palermo tentò ai primi del Novecento di far nascere una "cattedra universitaria" di demopsicologia, un modo un po' togato e d'epoca di parlare di folklore. Nel 1911 studiosi di vari campi (antropologia fisica, storia, filologia ecc.) avevano promosso un congresso e una mostra di "etnografia italiana". Avevano quindi creato un nome in cui confluivano studi prevalentemente folklorici, una nuova fase di entusiasmi e interessi, e una mostra di oggetti che documentavano il lavoro e l'originalità di aspetti dell'"itala gente dalle molte vite", ma non si ebbe un seguito.

Durante il fascismo il folklore restò disciplina dilettantesca o di "seconda professione", benché vi fossero occasioni di impegno nel quadro dell'Opera nazionale del dopolavoro, mostre di arte popolare e convegni di tradizioni popolari. Molti studiosi di varia estrazione scrivevano sulla rivista "Lares", mentre un filone etnografico universitario si occupava di "folklore giuridico". Nell'area che si sarebbe poi detta demo-etno-antropologica erano più distinte discipline come la storia delle religioni e l'etnologia. La cattedra di Letteratura delle tradizioni popolari (e poi Storia delle tradizioni popolari) nasce nel dopoguerra e si sviluppa soprattutto nelle università meridionali (Sicilia, Sardegna, Puglia, Roma e, con un salto geografico significativo, Trieste). Nel 1967 le cattedre universitarie di Storia delle tradizioni popolari erano 12, collocate a L'Aquila, Bari, Cagliari, Catania, Chieti, Firenze, Messina (2), Padova, Palermo, Roma, Trieste. In alcune grandi università del Nord (Torino, Genova, Milano, Venezia, Bologna) un simile insegnamento sembra non esserci mai stato.

Come si vede, questa disciplina non ha avuto una grande fortuna negli statuti universitari e oggi, tendendo a rientrare – in alcune uni-

versità – nell'area dell'antropologia, ha una presenza "nominale" con pochi sviluppi, se non inferiori al 1967. Quindi, anche se quella del folklorista è essenzialmente un'attività universitaria, di ricerca e documentazione "pura", essa appare nel contempo assai limitata nel suo esercizio. I professori di Storia delle tradizioni popolari sono una decina in Italia; ad essi si possono aggiungere quelli che, con discipline di altra denominazione, studiano argomenti simili e quanti operano nelle università senza un titolo di professore (ricercatori, collaboratori...). Con queste integrazioni si potrebbe arrivare a un centinaio di persone. Non diversa è la situazione in altri paesi europei, forse in alcuni più favorevole, in altri meno.

Se fosse solo questa l'area professionale del folklorista, essa sarebbe una microsezione della comunità scientifica, assai marginale. In parte è così, in parte no. Fuori dell'università e a seconda della storia dei singoli paesi, vi sono presenze differenziate e significative di questo campo di studi. Per esempio, in Francia il Musée National des Arts et Traditions Populaires è un grande centro museografico e di ricerca che collabora con le università, ma ha una sua autonomia istituzionale, fa ricerche, produce libri e cataloghi, opera nel campo della acquisizione e tutela di oggetti museografici, coordina una complessa realtà di musei locali che hanno spesso dei direttori competenti nel campo della ricerca e della museografia. In Messico esiste un istituto statale che si occupa delle comunità indigene e contadine, dell'artigianato, e ha diverse sedi sul grande territorio nazionale.

Anche in alcuni paesi europei esiste una funzione documentaria legata alla struttura statale, che si occupa della tutela dei "beni culturali" e considera la cultura tradizionale come parte di tali beni. Il nome di questa attività può essere etnografia, etnologia, folklore, tradizione popolare, ma si tratta sempre del campo di fenomeni che abbiamo convenuto essere definibile come "folklore". Il folklorista può quindi essere anche un funzionario pubblico (ricercatore, ordinatore museografico, operatore culturale e associativo...). In Italia, per esempio, benché in modo assai marginale rispetto al rilievo dei beni culturali artistici, la documentazione e la tutela dei "beni" della cultura popolare si segnala nel quadro delle attività del ministero per i Beni Culturali, e in particolare nell'Istituto del catalogo (istituzione documentaria), nella Discoteca di Stato (che conserva patrimoni magnetofonici di documentazione folklorica come canti e fiabe), nel Museo nazionale di arti e tradizioni popolari, che ha sede a Roma, conserva il grande patrimonio di oggetti della Mostra di etnografia italiana del 1911, svolge attività di ricerca e collegamento in varie regioni e ha un suo corpo di "personale" anche di ricerca.

Si può inoltre segnalare che in alcuni momenti dell'ultimo decennio sono state emanate leggi e finanziamenti che collegavano nuove possibilità di lavoro per i giovani con servizi di pubblica utilità basati sulla documentazione dei beni culturali. Censimenti di feste e altri tipi di documentazione folklorica sono stati svolti o sono in corso entro questo tipo di iniziative. Si tratta di un segnale ancora episodico ma significativo delle potenzialità pubbliche e sociali di questo ambito di attività. Oltre alla presenza dello Stato, peraltro ancora estremamente limitata, vi è anche una presenza delle Regioni, delle amministrazioni provinciali e dei Comuni. Tale presenza avviene o in forme analoghe a quelle dello Stato (campagne di documentazione) o in forme più consolidate in strutture; in Italia, per esempio, vi sono formule differenziate: in Sardegna si è dato vita a un Istituto Superiore Etnografico Sardo, che gestisce un patrimonio museografico e promuove iniziative di ricerca e discussione, e ha una sua autonomia nel quadro della Regione autonoma, mentre in Lombardia si è creato un ufficio specifico dell'assessorato regionale alla Cultura, con un proprio staff operativo, che opera sia sul piano documentario che del coordinamento interprovinciale.

Tutti questi istituti mantengono rapporti di collaborazione e consulenza con le università. Province e Comuni, inoltre, sono, in modo non sistematico, promotori o di musei o di centri di documentazione relativa alla cultura contadina, l'agricoltura tradizionale, la storia delle campagne ecc. Musei come quello di San Michele Adige (TN), di San Marino di Bentivoglio (BO), di Sant'Angelo Lodigiano (MI), per citare i più "consolidati", e tantissimi altri nati in diverse regioni d'Italia (tra questi il Museo Pitre di Palermo, che è il capostipite della museografia folklorica), presentano un altro aspetto del *corpus* documentario e degli impegni di "mestiere" nell'area degli studi folklorici.

Mancano iniziative sistematiche di collegamento tra ricerca folklorica e valorizzazione delle competenze e della memoria degli anziani, attività negli istituti pubblici di assistenza degli anziani, ma iniziative di questo tipo sono segnalate in molti paesi europei e vi è qualche segnale anche in Italia. Si tratta di un campo al confine tra l'attività sociale e quella di ricerca, ma che presenta una importante e specifica professionalità sia nel quadro della modificazione della struttura della popolazione nei paesi occidentali (crescita della componente anziana e diminuzione di quella giovanile) sia delle nuove modalità di conoscenza della storia della vita quotidiana e anche di correlazione tra ricerca e animazione socio-culturale.

Un campo specifico di attività, anche se privo di forti caratterizzazioni di "mestiere" e di ricerca professionale, va considerato quello delle pratiche "diffuse" della documentazione e ricerca e uso delle tradi-

zioni. In effetti, gli ultimi decenni hanno accentuato fortemente una crescita di intellettualità nella società civile e nella vita comune, e si sono attivate molte energie del "tempo libero" che hanno prodotto attività amatoriali anche nell'area folklorica. Sovente questo volontariato appassionato ha creato musei locali, iniziative di canto e di teatro, occasioni spettacolari di riproposta, raggiungendo anche livelli professionali e configurazioni che hanno finito per avere fisionomia istituzionale o consolidamento anche sul piano privato (gruppi musicali, piccoli musei, gruppi di danza popolare ecc.). Si consideri inoltre il fatto che molte grandi festività del ciclo dell'anno (da quelle religiose a quelle laiche) si avvalgono oggi di promotori che hanno conoscenze degli studi di folklore e che recuperano talora forme tradizionali o tutelano la continuità di esse. Vi è quindi una presenza diffusa nell'ideologia di massa, e in alcune forme particolari di impegno volontario, del valore della cultura popolare, che fa sì che la conoscenza del folklore sia da considerarsi una complessa costellazione a più strati quanto a professionismo e ad autonomia di mestiere, che dà vita a un quadro complesso di attività e a svariati approcci ideologici, collocandosi in un nodo significativo della vita socio-culturale del nostro tempo.

Le università svolgono sovente un ruolo di orientamento rispetto a queste situazioni sociali, e si sente l'assenza di strati intermedi di operatori competenti che connettano la ricerca e la documentazione professionistica con la domanda sociale di riflessione e conoscenza sulla cultura tradizionale. L'immagine del passato, la cultura contadina, l'eredità di oggetti e di forme espressive provenienti dalla tradizione hanno oggi sempre più una parte significativa nel definire la "identità" di una comunità piccola o grande, si legano sia a forme moderne (o "postmoderne") della ideologia comune, sia a modi dell'"apparire" per altri che hanno un largo spazio nella percezione di massa dell'identità locale, si connettono dunque al modo "moderno" di pensarsi e rappresentarsi, che ha grandi implicazioni nell'azione sociale come anche nel bilancio economico del turismo e del commercio di prodotti legati a una tipicità territoriale. Soprattutto sul piano del raccordo tra nuove e vecchie generazioni, e della conoscenza delle trasformazioni della società, delle dinamiche della lingua, delle relazioni, delle attività, di un'idea profonda della storicità, ha grande rilievo la correlazione tra scuola pubblica e conoscenza della documentazione folklorica.

Si tratta di un nodo importante per più ragioni. Una è che gli insegnanti della scuola dell'obbligo sono sovente cultori di buon livello dello studio della cultura popolare, e sono la sezione qualitativamente "emergente" della intellettualità diffusa che si interessa a questi aspetti della conoscenza; l'altra è che il folklore ha delle specifiche potenzialità

didattiche, non solo nell'area della museografia ma anche in quella della didattica corrente. Lo studio di temi del folklore nella scuola ha una significativa tradizione pedagogica (legata in Italia al nome di Lombardo-Radice) e ha avuto negli anni Sessanta una significativa ripresa, documentata da molte pubblicazioni didattiche, dalla richiesta di questi argomenti nelle attività di aggiornamento, dalla presenza di molti insegnanti in una buona pubblicistica di documentazione e ricerca. Le finalità e i metodi della scuola di base sono fortemente congeniali all'uso mirato e programmato di tratti della cultura popolare vivente o della memoria storica, dei patrimoni orali come di quelli materiali e dei saperi artigianali, dell'inchiesta orale o della documentazione con schede di oggetti o aspetti paesistici. Si tratta dunque di un'area dove la competenza demologica e in generale etno-antropologica può essere potenziata e anche specializzata in relazione ai processi di apprendimento di alcune discipline di base, ma a partire da un dato non sottovalutabile di interesse spontaneo e di disponibilità al volontariato qualificato. Definendosi in questi ambiti differenziati e complessi, il soggetto "folklore" si caratterizza per essere un aspetto delle moderne pratiche della conoscenza e della formazione, del commercio, dello spettacolo e del turismo, mentre continua a essere una delle modalità con cui si riproduce la vita quotidiana della gente comune. Non più dunque l'arcaico nascosto in lontane aree "conservative", ma un campo di processi ideologico-culturali e anche di consumo sociale del nostro mondo.

10.4

Il mestiere: cosa fa il folklorista

Abbiamo visto la difficoltà a definire il campo degli studi del folklorista: è più facile dire chi egli è, anche in modo articolato (dal professore all'insegnante di scuola, al funzionario o direttore di museo, all'amatore), che non dire cosa egli fa. Cosa faccia il folklorista è in fondo l'oggetto dell'insieme di queste pagine. L'idea finale deve venire dal "punto" fatto su aspetti molteplici. Tuttavia, tenderemo uno sguardo sintetico, approssimativo, su alcuni aspetti del suo "fare" differenziato. Nel secolo scorso, il folklorista, non ancora "specialista specifico", raccoglieva direttamente o indirettamente testi di canti, di fiabe, di proverbi e modi di dire, oppure scriveva testi (da esperienze dirette o indirette) su modi di fare e di credere (feste, superstizioni, comportamenti...). Queste scritture sono oggi quasi tutte "sospette", sia per le censure apportate a componimenti erotici o scurrili o blasfemi (sembra non esistano), sia per i modi di selezione e restituzione delle informazioni, per l'apparato aggiunto senza spiegazione ai testi, le riscritture degli originali ecc. Nel Novecento il folklorista

ha cominciato anche a raccogliere oggetti (vestiti, ex voto, strumenti di lavoro, suppellettili, giocattoli...) e qualche documento fotografico. E qui il "sospetto" ci viene dalla mancanza di informazioni di contorno, dalla grande distanza che lo studioso sente ancora tra sé e quest'umanità di "sopravviventi" rispetto all'idea di civiltà che domina, distanza che produce forti distorsioni nel vedere e nel raccontare e che non si accompagna mai con una filosofia o teoria del vedere, del descrivere, dell'interpretare, se non l'ingenuo realismo dei "fatti" e dei "documenti" fedeli di essi.

Il documentatore, inoltre, cerca "residui" del mondo passato, non guarda mai dentro relazioni attive, va a caccia di uomini viventi come involontari "contenitori" di documenti del passato. Anche la comparsa, dapprima rara, del magnetofono e del cinema documentario non ha grande impatto sulla folkloristica. I pochi documenti che ne abbiamo prima della metà del Novecento sono riproduzioni certo più dirette e fedeli degli eventi, documenti più completi, ma non ridanno la vita che circonda il fare, le relazioni in cui è coinvolto. Il presente garantisce una più ampia potenzialità di riproduzione documentaria (il magnetofono di massa e di alta qualità, la ripresa televisiva e filmica, la fotografia), ma non risolve problemi che sono soprattutto di teoria del documentare: qual è l'oggetto specifico, quale il rapporto tra il "testo" e il suo "contesto", quale il modo di vedere di chi agisce o agiva il documento, chi e cosa è popolare e chi e cosa non lo è. Il problema ritorna al suo punto di partenza. Tuttavia, alcune prassi correnti sono descrivibili e alcune prassi consigliate sono descritte (Pianta, 1982). Teniamone conto, anche se in modo solo largamente orientativo: per dare una generica idea delle azioni indagative di un soggetto che opera su un "oggetto" documentabile non ancora ben definito.

Lo studioso universitario, ma anche l'operatore locale esperto, hanno oggi, in genere, ampi riferimenti non solo di tecnica, ma anche di modelli interpretativi. Si sono diffuse, cioè, teorie di riferimento che riguardano il senso da dare ai materiali raccolti, e quali materiali cercare per avere un sensato progetto di conoscenza. L'analisi detta "strutturale", quella storica, quella simbolica, quella tecnologica, lo studio del contesto sociale, sono disponibili sul mercato delle idee guida della ricerca. Anche gli ordinamenti delle informazioni raccolte e la costruzione di repertori di riferimento di esse sono oggi realizzabili su basi concettuali e tecniche (uso del computer) sufficientemente disponibili e diffuse. Una difficoltà resta invece la natura sociale della informazione che il ricercatore vuole trovare, e cioè se si debba trattare di qualcosa che riguarda il passato contadino-artigiano o il presente sopravvissuto di questi attori sociali, o anche altri strati sociali "moderni" e - nel caso - relativamente a quali comportamenti (tutti o parte).

Si ha oggi la consapevolezza che i comportamenti tradizionali sono per tutti i ceti un elemento importante di gestione della vita quotidiana dentro la modernità. Tuttavia, nella vita, moderno e tradizionale non sono scindibili e separabili, e lo studioso non può facilmente decidere cosa prendere e cosa scartare (gli aneddoti che si raccontano in un ufficio di una compagnia assicurativa non sono meno aneddoti di quelli che si raccontano dall'ultimo calzolaio di un paese agricolo). Più chiaro è il comportamento di ricerca quando si tratta di fenomeni particolari (che possiamo chiamare anche "tratti culturali") come la festa, la fiaba di magia, un tipo di danza non usuale e non d'élite, una esecuzione musicale ecc.

Le cosiddette "fiabe di magia", per esempio, sono uno dei più classici e studiati temi della folkloristica dell'Ottocento e del Novecento. Si tratta di racconti che quasi certamente non si creano più e, se si raccontano, sono basati sulla memoria di precedenti generazioni e sulla intermissione di fonti legate alle comunicazioni di massa (libri, dischi, film). Lo studioso può dunque partire con il suo magnetofono per studiare la competenza e la memoria fiabistica tradizionale, o legata ai mass media, in qualsiasi ceto sociale. Per ciò che riguarda la memoria tradizionale, avrà più possibilità se lavorerà in un ambiente di paese e con persone anziane. Ma niente è mai detto prima quando si fa ricerca. Oltre a farsi raccontare fiabe di magia, e a sperare di trovarne qualcuna ancora non conosciuta (o meglio qualche racconto ricco di episodi assemblati in modo originale e inconsueto), il ricercatore di oggi cercherà di ambientare il racconto nel suo contesto sociale (passato e presente) di uso reale, cercherà di conoscere il repertorio intero del suo informatore e i criteri con cui l'ha costruito, di conoscere le fonti orali o scritte cui attinge, l'attività lavorativa che ha svolto e i luoghi in cui lo ha portato, e studierà con attenzione i modi del narrare e anche quali alterazioni e interferenze la sua presenza di indagatore porta in una comunicazione che non è quella consueta del narratore; infine, cercherà di cogliere il punto di vista emotivo, linguistico, di rapporti sociali del suo informatore rispetto alle cose di cui gli va chiedendo.

Uscirà da tale incontro con meno problemi di un ricercatore che volesse invece studiare più in generale i patrimoni narrativi nella loro interezza, giacché questi sono realtà più complesse e di difficile definizione rispetto ai testi delle fiabe di magia, come negli studi è prassi definirli e classificarli. Tornando al suo "laboratorio", il ricercatore avrà un nastro registrato (o un videonastro) che documenta in modo ampio l'interazione avvenuta. Se vorrà fare un lavoro documentario altrettanto ampio, egli "sbobinerà" tutto il parlato, con tecniche di trascrizione di cui negli studi si è largamente discusso, e trasformerà in scrittura ciò che è stato comunicazione parlata. Tornerà ai nastri o ai videonastri se vorrà stu-

diare lo stile vocale, l'intonazione o la gestualità e la mimica del narratore. Potrà quindi studiare i testi raccolti nel quadro della "storia" del suo informatore, che è a sua volta un frammento di storia collettiva, delle predilezioni che egli ha espresso e delle fonti cui ha attinto per costruire il suo patrimonio. Gli sarà possibile sia confrontare questi testi con quelli raccolti da altri studiosi in altre zone del suo paese o del mondo (esistono grandi repertori internazionali delle fiabe), sia confrontare singoli patrimoni di narratori o singoli narratori tra loro. Potrà anche verificare, su questa ricerca o sull'insieme di ricerche compiute, la struttura dei testi raccolti, usando metodi in uso e legati a teorie della narrazione (Propp, Greimas ecc.), la funzione sociale del raccontare (studiando la bibliografia sull'argomento), la presenza nei testi di indicatori storico-sociali o di simboli di lungo periodo.

È il momento in cui le domande che spingevano la ricerca, nutrite di implicazioni teoriche e interpretative (più o meno esplicite: lo studioso professionista ha il dovere di averle più chiare possibile), si confrontano con i risultati che le confermano o negano o ridefiniscono, e che in genere si cerca di pubblicare in un "saggio" che vien letto da specialisti e che tuttavia, indirettamente, può contribuire a modificare anche idee sulla ricerca, sulla cultura, sul racconto, che possono influenzare diversi livelli della opinione comune o delle ideologie, anche degli strati meno professionistici della ricerca. Ma il ricercatore potrebbe oggi anche proporsi qualcosa di diverso, di più innovativo: come studiare l'uso del week-end in una grande città, delle relazioni familiari e vicinali in un condominio o della mescolanza di stili culturali in un ambiente di lavoro moderno. Faremo ancora due esempi: l'uno più "innovativo", come impegno del folklorista, l'altro più tecnico e legato alle attività sul territorio. Il primo esempio avrà il corredo di un po' d'ironia, anche perché non abbiamo consuetudine con la ricerca folklorica in ambiente moderno, ma va preso sul serio, come idea di lavoro "antropologico" del folklorista sul terreno della modernità.

Immaginiamo dunque la filiale di una banca. Persone agli sportelli, persone ai tavoli e alle scrivanie, un direttore. Con atteggiamento antropologico il folklorista cercherà qui i suoi materiali a partire da una prima fase di osservazione: guarderà su due fronti, quello interno del personale bancario, quello esterno dei clienti. Dopo qualche giorno di annotazioni sul taccuino e di piccola documentazione fotografica, il ricercatore avrà di certo alcuni elementi per definire meglio la ricerca che un immaginario committente gli ha proposto: «Tradizioni folkloriche in una banca».

Usando una letteratura di riferimento innovativa e largamente nutrita di testi antropologici, egli avrà osservato una cinesica e una prossemica dell'impiegato e del cliente, che potrà sviluppare con fotografie e appun-

ti interpretativi; inoltre avrà colto che nei flussi verbali tra impiegati, tra clienti e tra impiegati e clienti ci sono elementi di interesse per il suo lavoro. Anche rispetto alla gerarchia interna avrà notato qualcosa, che riguarderà soprattutto le "posture" e le "parole" della gerarchia, dalla parte del subordinato e dalla parte del subordinante (o dei subordinanti). Proviamo a indovinare i primi appunti sul block notes e le prime correlazioni.

10.5

«Annotazioni di un folklorista in una filiale di banca...»

Ho osservato nei cassieri degli automatismi nei gesti che consentono loro di agire tecnicamente e insieme di parlare d'altro. Il giorno più interessante è il lunedì. Parlano di più tra colleghi e il tema principale sono le cose successe nel week-end. Queste vengono raccontate come vere avventure, sia epiche che comiche. Questo tipo di racconto è favorito dal prevalere di addetti di una fascia generazionale simile. Il rapporto con i clienti è svariato: se il cliente è persona ignota e tiene un atteggiamento formale, anche il cassiere si comporta allo stesso modo. Se il cliente vuole chiacchierare vengono fuori brevi dialoghi sul tempo, sul costo della vita, sul valore del denaro, sulle persone. Se il cliente è conosciuto si assiste a dialoghi che riflettono i vari registri conversativi che la nostra lingua ha per rapportarsi a persone diverse. I temi sono molto selettivi per non intralciare il lavoro. Sembra che le conversazioni si specializzino su stereotipi di relazione (cioè argomenti privilegiati in un certo rapporto veloce). Se i due sono uniti dalla passione per il *windsurf* parleranno di quello, se dal calcio commenteranno le partite, se hanno figli che vanno a scuola insieme si riferiranno a quel fatto comune. Ma anche il linguaggio si differenzia se si tratta di una persona "di rispetto" o di un pari grado, di un coetaneo o di diversa età. Si assiste, per esempio, a brevi interazioni molto formalizzate su argomenti sessuali, quasi stock conversativi disponibili per veloci scambi tra pari in diversi contesti. Il rapporto anche a "distanza di sportello", in questi casi, è vivace e nessuno si preoccupa di ciò che pensano le persone sconosciute che sono in attesa. L'ambiente si fa "personalizzato", "familiare". È anche interessante osservare il rapporto che i clienti, diversi per età e condizione sociale e per familiarità con la banca, hanno con le operazioni bancarie, con il denaro, con i termini tecnici. I commercianti sembra siano nati in banca, privilegiano i "conti correnti" e portano soldi e distinte già compilate a grandi mazzi. Altri invece si fanno compilare i moduli, preferiscono i libretti di risparmio e tengono il denaro nascosto fino all'ultimo minuto. È frequente che un cliente si rivolga a qualcuno che conosce di già per "personalizzare" l'operazione, per farsi aiutare o presentare all'operatore che

deve servirlo. Il linguaggio del cliente di estrazione popolare è molto colorito, sovente apre brevi conversazioni di tipo ironico col cassiere, tenta anche di raccontare aneddoti o barzellette.

Non sono riuscito a studiare le dinamiche del pettegolezzo. La mia presenza le scoraggia. E non ho potuto raccogliere neppure una storiella sapida sul "capo". Ho intuito che le storielle riguardano il suo modo di parlare, legato a una dialettalità meridionale. Il capo si riconosce subito sia per il modo molto formale di vestire, sia per il suo modo di traversare lo spazio della filiale con il messaggio corporeo: io non faccio lavori esecutivi, dirigo, controllo, ricevo. Altre gerarchie si riconoscono per motivi più funzionali: qualcuno si rivolge ad essi per avere istruzioni su un caso, o li chiama per rispondere a una domanda. Anche persone di pari età sono considerate più "importanti" e posso supporre che li differenzi o un titolo o una esperienza maggiore.

Gli aspetti più interessanti da approfondire sono gli atteggiamenti dei clienti verso la banca e il denaro, differenziati da fattori di età, sesso, professione, abitudine, *status* sociale e capacità verbali; e anche l'aneddotica conversativa tra impiegati e tra essi e i clienti. Ci sono in essa forme linguistiche differenziate e assai formalizzate che sembrano essere "oggetti culturali" di una certa curiosità. Sul piano gestuale bisognerebbe conoscere bene il mestiere per apprezzare stili e varianti; la cosa più visibile è il rapporto tra gerarchia e uso del corpo nello spazio.

10.6

«... e di un folklorista al circolo»

Si tratta ancora una volta di descrivere qualcosa che non esiste, ma che somiglia a molte esistenti e comunque suggerisce una immagine pratica delle questioni sulle quali ragioniamo. Chiamiamo il nostro centro locale: Circolo della cultura popolare di XY, un comune di 30.000 abitanti, con un entroterra agricolo ancora in parte attivo e un predominio del terziario ma con qualche presenza della piccola industria. Il Circolo vede la partecipazione attiva di una decina di persone, dai 25 ai 55 anni, tra i quali diversi insegnanti e impiegati, e pochi più anziani ex contadini che non contiamo tra gli attivi, ma tra i "solidali". Le riunioni non sono frequenti e due sono coloro che gestiscono le iniziative. L'archivio del Circolo, collocato in una stanza messa a disposizione dalla amministrazione comunale, presenta una sezione di documenti magnetofonici e una di documenti cartacei. Vi è inoltre un registratore semiprofessionale e un proiettore di diapositive. Una collezione di diapositive e una di foto storiche. Una raccolta di oggetti del lavoro contadino tradizionale è ospitata, insieme ai pannelli di una mostra, in un magazzino visitabile del Co-

mune. Il ruolo di promozione nel gruppo è legato ai quarantenni ed è cominciato in modo poco istituzionale nei primi anni Settanta, legato a una formazione dentro la quale ci sono i ricordi del Folkstudio, di Dario Fo di *Ci ragiono e canto*, del *folk revival* e delle discussioni post-sessantotto sul ruolo della cultura popolare, amplificate con la partecipazione a *Canzonissima* di alcuni seri gruppi di ricerca musicale folklorica. Il primo strato storico di documenti, nell'archivio del Circolo, è legato a quella stagione: si tratta di una raccolta di nastri su canti popolari, canti del lavoro e fiabe, cui fa riferimento una raccolta di schedine con titoli dei pezzi e riferimenti bibliografici. Nella seconda metà dei Settanta è stata fatta l'esperienza di una mostra sul lavoro contadino, con una impostazione storico-sociale che ricorda quella usata nel Museo della civiltà contadina di San Marino di Bentivoglio (BO). In anni più recenti l'aspetto politico-ideologico della ricerca ha avuto meno rilievo e si è incrementato quello didattico e documentario. Si è passati a lavorare con interviste su vari temi, secondo il modello di ricerca di "fonti orali", con informazioni, commenti, ricostruzioni e non solo più "testi formalizzati" di canti e fiabe. I contenuti di queste nuove cassette dell'archivio riguardano aspetti diversi: il lavoro, la vita sociale, il ruolo dell'osteria, il ruolo della donna, le festività del ciclo della vita e dell'anno. Nell'archivio cartaceo vi sono alcune pubblicazioni realizzate in ambito scolastico che documentano l'uso didattico dei materiali di cultura popolare: trascrizioni di interviste fatte dagli studenti sulla vita contadina, questionari per la raccolta di proverbi dai propri parenti, quaderni contenenti i risultati di domande fatte dagli studenti sulle feste tradizionali e i modi di viverle negli anni precedenti il "consumismo".

Uscendo dal Circolo abbiamo la sensazione di un lavoro utile di scavo, di impegno locale ma dentro idee che hanno avuto e hanno una consistenza e una circolazione nazionale, e anche l'immagine di una presenza puntiforme ma diffusa che ha modificato più volte le proprie scelte, ma senza abbandonare una convinzione.

10.7 Quale differenza

Appare ormai piuttosto chiaro che lo studioso di folklore opera nella convinzione, piuttosto fondata, che esistono differenze culturali, e che un aspetto interno a un sistema di fatti culturali ricco di differenze sia appannaggio delle sue competenze. Il problema di quali siano le differenze culturali di "competenza" del folklore, donde esse derivino, cosa le caratterizzi è però sempre stato piuttosto urgente e mai definitivamente risolto. Solo volendo fare un elenco delle possibilità più ovvie al

senso comune di possibili differenze ci imbattiamo in variegati sistemi topografici: alto-basso, interno-esterno sono le prime distinzioni guida. Il folklore è cultura bassa che si oppone a una alta? O è cultura interna a un gruppo che si oppone a cultura esterna? Positivismo e romanticismo hanno variamente correlato queste posizioni, ma tendendo a "eterizzarle", non "indicizzandole", si direbbe oggi per dire che non ne hanno previsto la modificazione in ragione delle modificazioni della società. È chiaro che anche su questo piano tornano a operare le concezioni profonde della società e della cultura: chi ritiene che la società sia economia, chi ritiene che sia spiritualità, attribuisce diversi valori alla differenza culturale, così chi ritiene che la società debba tecnologizzarsi e modernizzarsi ideologicamente vedrà il folklore con altri occhi rispetto a chi ritiene che dal nuovo vengano solo guasti e ci si debba attenere a una vita sociale equilibrata il cui modello ci viene dal passato. Ma ora giochiamo solo le possibilità della differenza culturale: sappiamo già che per i romantici la differenza folklorica è essenzialmente spaziale, e attiene alla profonda natura dei popoli e alla loro diversa radice storica; dentro l'ipotesi spaziale (interno-esterno) può giocare quella alto-basso, giacché il folklore può vivere prevalentemente tra i ceti meno abbienti di una nazione, pur dovendo essere valorizzato da tutta la popolazione di questa. Nel modello positivista, fortemente marcato dall'idea di progresso, il folklore decade a portato culturale di zone marginali della società: prevale quindi il criterio dell'alto-basso, ma in subordine può entrare il riferimento spaziale, giacché l'arretratezza si può correlare con zone emarginate o con aree etniche.

Nella variante biologista del modello positivista, la cultura viene correlata con l'*ethnos*, e quindi appare come un fattore quasi razziale che accentua in senso deterministico l'idea nazionale romantica. Ma queste vecchie interpretazioni non esauriscono affatto le possibilità offerte dalle correlazioni alto-basso e interno-esterno. Concezioni elitiste contrarie alla civiltà di massa possono vedere il folklore come abbassamento culturale collettivo, residuo barbaro divenuto massificato tramite i mass media, concezioni "classiste" possono vederlo come un deposito culturale (positivo o negativo) di gruppi sociali determinati. Così lo ha visto Antonio Gramsci nelle sue note dei *Quaderni dal carcere*, attribuendone la vitalità agli «strati strumentali e subalterni» della società moderna: come dire alle classi subordinate ma non a tutte, non a quelle "moderne" come il proletariato, bensì a quelle residuali, come i contadini, gli artigiani ecc.

Questa idea ha fortemente influenzato gli studi italiani del secondo dopoguerra e ha avuto larga popolarità anche in altri paesi. In particolare, Alberto M. Cirese l'ha applicata, interpretandola, a una definizione

ne del folklore nel quadro dei «dislivelli interni di cultura» delle società complesse, prospettando una correlazione forte tra «classi egemoni-classe subalterne» e «cultura egemone-culture subalterne», cioè mostrando che il folklore è un aspetto culturale che si riferisce a rapporti sociali di potere. Tuttavia, esso non è dato, né nei suoi contenuti né nei suoi rapporti con la cultura egemone, una volta per tutte, ma si definisce sulla base di quella relazione e delle sue modificazioni. Il contenuto del folklore non è fisso (non è un'essenza), è bensì mutevole a seconda del trasformarsi dei rapporti sociali e di potere. Lo stesso autore ha più volte avvertito che ci sono fenomeni culturali che passano trasversalmente tra i gruppi sociali e i rapporti di potere (per esempio, i fenomeni religiosi, le identità territoriali, certe differenziazioni riferibili alle differenze generazionali o di sesso ecc.).

Prevale dunque una dimensione orizzontale che marca i fatti culturali (alto-basso) rispetto a una verticale (interno-esterno), ma entrambe possono essere in gioco. È forse, negli studi, l'avvertenza metodologica più equilibrata; essa ha un forte valore di "impostazione" che non pregiudica una certa duttilità dell'analisi né la possibilità di variazioni storiche anche molto forti. È chiaro che essa vale soprattutto per quel tipo di dislivelli sociali che ancora si percepivano nell'Italia degli anni Quaranta, Cinquanta e Sessanta, ma che si sono poi fortemente modificati negli ultimi decenni. Questa impostazione, pertanto, suggerisce di continuare a vedere storicamente e socialmente come si stabiliscono nell'oggi forme nuove di diversità culturale. Può risultare chiaro, a questo punto, che non è particolarmente utile definire dei "contenuti" o una essenza del folklore e che nell'affrontare il problema della differenza possiamo usare con una certa libertà sia il paradigma dell'alto-basso sia quello dell'interno-esterno, che sono modelli utili per misurare i fenomeni e non per predeterminarli sulla base di una grande opzione ideologica.

È vero che nelle nostre abitudini mentali folklore si correla meglio con pastore o contadino che non con camionista o impiegato di banca, ma questo può essere un prodotto della inerzia del senso comune, e non una colpa del folklore.

Ma è anche vero che in molte tradizioni di studio si privilegia non la dimensione fin qui considerata, bensì il tipo di processi di trasmissione che producono i fenomeni culturali. Per molti studiosi, il folklore è ciò che attiene alla trasmissione orale, indipendentemente da strati sociali o da gruppi etnici: esso può riguardare la regina d'Inghilterra, i Beatles, gli indiani delle riserve statunitensi, gruppi giovanili della periferia di Chicago o gli immigrati greci di Brooklyn. In altri casi, si tratta di privilegiare le forme di trasmissione non ufficiali, anche scritte, dalle pasquinate dei dipendenti dell'ufficio delle tasse ai graffiti sulle

banconote e sui muri dei bagni pubblici, fino alle barzellette non raccontabili nei mass media. Il criterio, in questo caso, sembra prediligere l'aspetto alto-basso (ufficiale-ufficioso, scritto-orale), ma insistendo su una modalità di produzione e trasmissione-tradizione che perde ogni riferimento all'alto-basso dei gruppi sociali. Vi è d'altra parte una tradizione di studi legata alle monografie etnologiche che tende a dimensionare la ricerca su unità territoriali minime come il "villaggio", inteso come un mondo, dentro il quale coniugare eventualmente le correlazioni alto-basso o interno-esterno; l'ambito di ricerca diventa di natura territoriale, ma assunto come una totalità, un contenitore di molteplici relazioni possibili.

Inoltre, la principale tradizione folklorica, quella che indaga per specifici fenomeni culturali o "tratti culturali", parte da una considerazione di ambito geografico-sociale, ma poi si dispiega su singoli fenomeni (per esempio, la fiaba) cercando la loro interna tradizione in modo fondamentalmente indifferente alle classi e alle regioni, che al più possono essere considerate modulazioni interne di un certo *corpus* narrativo, eventi del suo "attuarsi" e non della sua natura. Così, un certo "genere di vita" (nozione coniata in ambito geografico e assai utile anche per gli studi antropologici) può essere ricercato indipendentemente da gruppi sociali e aree geografiche, inseguito nel suo diffondersi: i gruppi giovanili, per esempio, ci hanno largamente abituato a filoni di stile o mode che travalicano nazioni e sistemi politici e si insediano in vari angoli del mondo, centri o periferie, definendo modalità di appartenenza o di esclusione.

Come si vede, vi è grande abbondanza di differenze, non sempre riferibili a un sistema in cui si colgano relazioni e opposizioni. La differenza così evocata appare più simile all'immagine del caleidoscopio che non a quella di una ben ordinata tabella dei colori in un negozio di vernici, dove alle estremità si colgono i campi cromatici in opposizione, anche se nel centro è difficile riconoscere le sfumature differenzianti.

Una cosa che si può dire con qualche sicurezza è però che non avere alcun riferimento al rapporto tra fenomeni culturali e stratificazioni sociali tende a togliere importanti spazi alla comprensione dei fenomeni: essi restano quasi sempre "socialmente connotati", e si tratta di capire quale livello aggiornato di connotazione sociale sia ad essi pertinente. Il trascurare questo aspetto rischia di riprodurre collezioni di oggetti la cui logica è marcata solo da interne differenze.

Il raccoglitore di pasquinate scritte negli uffici pubblici non potrà prescindere da contesti, ambienti, stili di riferimento, a meno che davvero non abbia una insana passione collezionistica o pensi di poter ridurre l'universo di riferimento a dei testi senza antecedenti né produt-

tori. Il raccordo sociale torna per la finestra laddove lo si sia allontanato per la porta. È dunque importante tenerlo presente come una delle esigenze primarie della logica delle "differenze culturali". Ma è anche vero, all'opposto, che i folkloristi hanno quasi sempre privilegiato gli strati sociali "arcaici", distillandone purezze folkloriche poco convincenti, ed è così che manca a molti di essi un'immagine della nuova fisionomia sociale del presente. Nessuno di questi farebbe degli studi sulle condizioni di lavoro dei guidatori di TIR e sull'iconografia che tappezza questi mezzi di trasporto, sovente tratta a strappo da riviste per soli uomini. Né il TIR, né il viaggio sulle autostrade, né i luoghi di incontro e di socializzazione, né le competenze tecniche o la cultura materiale di base del mezzo e del trasportare di un simile strato professionale attirerebbe il folklorista: tutto è troppo moderno, sottratto all'eredità delle generazioni (o così si tende a supporre) dei piccoli tempi-spazi.

Sicuramente c'è almeno un folklorista americano che si è occupato di camionisti, ma quasi altrettanto certamente non ce n'è uno europeo. Entrambi, tuttavia, non avranno il riferimento di un qualche modello sociale che legittimi l'inclusione o l'esclusione di questo potenziale soggetto folklorico.

Per il folklorista, ma non solo per lui, attestarsi dentro la società complessa e la fenomenologia della "modernità" è impresa difficile. Da qui scaturiscono le molteplici e caleidoscopiche legittimazioni di campi, oggetti, fenomeni, ambiti della "differenza".

Un dato confortante è comunque che appare superata, grazie anche ai folkloristi, un'ipotesi circolante nella letteratura degli anni Sessanta e Settanta, e cioè che la società della modernizzazione abolisca le differenze in un'unica universale omologazione. Il caleidoscopio folklorico sta lì a negare questa ipotesi apocalittica. Certo, persistono ipotesi teoriche che tendono a ritenere che la differenza (o la distinzione) non esista, giacché il *kitsch*, il massificato, il neo-folklorico sono modalità prive di autonomia e riferibili a modelli alti decaduti. Ogni ipotesi è legittima, purché produca studi che la sostengano e non solo modelli di interpretazione. Anche la differenza "apparente" è una modalità della differenza. Tanto che saremo tentati di pensare che probabilmente la proliferazione di modalità differenziali non è che la ormai conclamata caratteristica del "postmoderno" e che in fondo, inconsapevolmente, i folkloristi giocano su una trincea avanzata della cultura d'oggi.

Personalmente, resto convinto che le concrezioni che oggi definiscono varietà culturali e differenze siano legate alla storia di gruppi, classi, strati, al loro diversificato tempo-spazio di impatto con i processi di unificazione del moderno, e che quindi il folklorista debba saper leggere la trasformazione con adeguati strumenti storico-sociali: l'istanza che

Cirese ha trovato in Gramsci non è invalidata, ma solo bisognosa di aggiornamento.

In realtà, la figura del caleidoscopio aiuta più che confondere un campo di studi in crisi di crescita, o aiuta almeno a vedere se non si tratti dell'ultima crisi di un corpo scientifico ormai decrepito; l'immagine variegata suggerisce un'idea di potenzialità giovanile, ma è utile soprattutto perché consente di giocare tutte le carte metodologiche sperimentate negli studi senza troppi pregiudizi ideologico-filosofici, e aiuta così a riorganizzare sia uno strumentario che una metodica che un sistema di rilevanze adeguato a nuovi bisogni. Anche qui concluderemo con un esempio ipotetico internamente modulato.

10.8

Un esempio di caccia alle differenze

Un folklorista può voler fare una indagine su un gruppo di operai del settore metallurgico di Torino. Può farlo oggi che anche nel mondo degli studi "sinistresi" è caduta l'idea che gli operai siano una classe speciale portatrice solo di adamantini valori rivoluzionari o riformatori. Oggi dire operai di Torino non significa più Consigli di fabbrica, resistenza, sconfitta delle elezioni della Commissione interna, rinascita delle lotte e "fatti di piazza Statuto". Significa esseri umani più o meno sindacalizzati, in buona parte emigrati dal Sud, con un dignitoso introito salariale, che fanno le vacanze e i week-end ecc. Quindi oggi possono essere studiati, mentre in passato facevano la storia e sarebbe stato poco sensato che un intellettuale li "osservasse" anziché schierarsi "al loro fianco". Il folklorista d'oggi non ha moltissimi esempi guida in questa ricerca; dovrà forse ricorrere alla sociologia degli Stati Uniti, ma è significativo che disponga almeno di un paio di ricerche storiche, realizzate in buona parte con il metodo della intervista biografica (la storia della vita di operai), che parlano di gruppi umani complessi, di gente che ha ideologie, che racconta, che vive socialmente in quartieri determinati, oppure che disponga di un filone di studi legati a un gruppo di ricerca emiliano-lombardo (oggi rappresentato in parte dagli studi dell'Ufficio Cultura della Regione Lombardia e in parte dall'Istituto Ernesto de Martino di Milano, ma anche dal Circolo Gianni Bosio di Roma) che si è occupato di folklore di fabbrica, di operaizzazione dei contadini, anche se in gran parte con intenti politico-sociali. Avvertito dalla conoscenza che il folklorista ha ormai degli studi dei fratelli o cugini antropologi culturali ed etnologi, egli si potrà domandare se studiare un gruppo, magari di quartiere, o un gruppo dotato di una storia comune (sindacalizzati, entrati in fabbrica nello stesso periodo) o di una identità

di riferimento comune (sardi, calabresi, ex contadini) o se lavorare intorno a dei tratti culturali (canti, alimentazione, racconto, competenze tecniche, struttura familiare ecc.). In entrambi i casi, si troverà davanti problemi di cambiamento e dovrà decidere se studiare il passato, il presente oppure il fenomeno stesso del cambiamento.

Già così si ha l'impressione di dovere scegliere una tessera di un *puzzle* ancora non riordinato. Ammettiamo che lavori per tratti culturali e abbia scelto di studiare le abitudini alimentari. Dovrà ora ricorrere alla letteratura sull'alimentazione, abbastanza ricca negli studi recenti e piuttosto carente in quelli dei "padri fondatori", e anche questo è un segno di fecondità degli studi. Non gli interessa l'aspetto dietologico, il bilancio calorico, l'energia spesa nel lavoro in rapporto con questo: ci sono altri specialisti in grado di farlo molto meglio. Forse può cominciare raccogliendo dei menù quotidiani in tre isolati di un quartiere a prevalenza di operai metallurgici, rendersi conto così se esiste una regola nei menù (settimanale, mensile...), se esiste una tipologia possibile degli alimenti che possa avere un possibile valore culturale. Per procedere oltre farà delle interviste tese a conoscere i menù del passato, in modo da confrontarli con quelli di oggi. Può essere che questi gli consentano di trovare senso a una tipologia differenziale dei menù d'oggi. Magari ha trovato un gruppo di operai piemontesi, adoratori dei peperoni, un gruppo di sardi che non rinuncia alla vernaccia di Oristano e di toscani affezionati ai "pici" come pastasciutta tradizionale. In un ambito sociale simile, che ancora consideriamo "basso" anche se meno basso che in passato (i figli di questi operai presentano qualche caso di universitario ben sistemato, per esempio, e non è assente nelle famiglie la proprietà di seconde case, anche se in parte legate ai luoghi d'origine, non si può escludere, anche se non lo si chiede, un certo risparmio su conto corrente bancario e forse qualche BOT), che attiene dunque all'opposizione alto-basso, egemoni-subalterni, troviamo una differenziazione legata a territori d'origine e a precedenti abitudini alimentari (modello interno-esterno, areale). Se continuiamo l'indagine potremo magari trovare una differenziazione regionale che riguarda la divisione sessuale del lavoro della preparazione dei cibi, o una indifferenziazione sessuale correlabile con fatti generazionali, o una differenziazione alimentare che può rapportarsi con l'intensità di credenze religiose (pesce il venerdì, mangiar di magro nella settimana santa ecc.).

Potremo anche notare la presenza di cibi rituali, o provenienti dai paesi di emigrazione o legati a scadenze calendariali urbane, ma anche a ritualità familiari differenziate o al calendario delle feste ad alto indice di gastronomia di massa (panettoni, colombe, dolci di san Valentino ecc.). Potremo anche rilevare presenze di cibi "ideologici" come quel-

li dei menù macrobiotici o vegetariani. In un piccolo universo alimentare avremmo dunque incontrato molte differenze, non tutte legate alla collocazione sociale del gruppo, non tutte legate alla sua origine territoriale. Nella ricerca potremo modulare meglio i processi di cambiamento, il nuovo tipo di accesso alle risorse alimentari, il passaggio dalle ideologie di rifiuto della tradizione a quelle di rivalutazione di essa (il supermercato vicino al quartiere propone l'olio pugliese DOC, i veri gnocchetti sardi, i pomodori sott'olio siciliani, la pinolata toscana ecc.), l'influenza dei mass media sugli usi, l'autonomia o la dipendenza delle famiglie da questi. Potremo anche indagare sulle risorse alimentari che viaggiano dal paese alla città, dai parenti rimasti agli emigrati e viceversa (in estate tornando al paese porteranno da Torino cioccolata e vini locali). In questo caleidoscopio sortito da un "tratto culturale", ma arricchitosi di aspetti di contesto sociale e storico, riferibile ad aspetti orizzontali e verticali, si specchia un po' il nuovo modo di essere della "differenza". Giocare con tutto lo strumentario del passato e con il nuovo senso delle rilevanze può dare utili risultati conoscitivi. Essi non ci diranno perché gli operai sono o non sono più rivoluzionari, ma ci faranno capire qualcosa della cultura in una società complessa. Lo stesso lavoro potremo fare con un gruppo di impiegati in una compagnia assicuratrice, con uno di camionisti, di contadini ancora attivi o di casalinghe. Forse non ce la sentiremo di far l'indagine su un gruppo di direttori di banca o di manager di aziende industriali? O sui generali delle armi del nostro esercito o sui parlamentari? Non credo che non ce la sentiremmo. Ma non c'è una ragione decisiva per negarlo. Forse scopriremo che sono persone come le altre e non ci interessa farlo, forse conserviamo l'idea discriminare che si tratti delle élite degli egemoni. Idea vera, credo, ma non molto rilevante se si fa un'indagine sull'alimentazione.

Quello che cerchiamo forse sono modelli diffusi, differenze e variazioni interne alla vita quotidiana, nelle quali il comportamento delle élite non ci appare troppo interessante, se non per un confronto qualitativo e quantitativo sulle risorse e la loro gestione. In casi come questo la logica analitica del "tratto culturale" si trova meglio nell'indagine sul piccolo gruppo, che consente di ricostruire contesti, storie, cambiamenti come aspetti determinanti del "senso" delle differenze che indaghiamo. In effetti, il lavoro di ampie dimensioni su tratti culturali rischia di creare prospettive troppo rarefatte, logiche di fatti culturali distanti da logiche di esseri umani; il lavoro sui tratti culturali è più denso e pregnante nell'analisi su piccola scala, benché resti importantissimo per altri aspetti sulla sua propria scala. È un esempio fra i tanti possibili che mostra tuttavia un corredo di approcci, un'intenzione "laica", una pos-

sibilità di conoscenza aperta e la possibilità di contribuire a identificare le logiche della differenza culturale dentro la società complessa.

Certo, manca qui un modello generale degli strati sociali e culturali nella modernizzazione. Il folklorista tende ad essere empirico negli approcci, a usare riferimenti teorici in modo indiretto o di seconda mano. Ma potrà collaborare con le sue ricerche, imparando anche molto, a definire i lineamenti generali di questo grande insieme che non padroneggia *in toto*. Infine, il quadro generale di una società è il prodotto di molti approcci. Per il folklorista si tratta soprattutto di conoscere un po' di letteratura sulla società complessa, di dialogare con i sociologi e i filosofi, ma per arricchire il suo mestiere specifico.

10.9

Di nuovo il punto sul folklore

Arrivati a questo tipo di considerazioni possiamo cominciare a raccogliere le fila: abbiamo visto che "folklore" è un termine difficile, ma che corrisponde a una pratica ampia e diversificata di studi e di attività culturali, in alcune tradizioni universitarie più esplicite, in altre più implicite o addirittura in crisi, ma comunque assai vivace nelle diverse società. Abbiamo anche visto che il folklore ha radici scientifiche diverse e diverse aspettative di interpretazione, ma che proprio questo continua a garantire ad esso una funzione di "risorsa di identità" che può tornare utile in varie stagioni. Si è poi considerato il mestiere, con i suoi "ferri" e la sua stratificazione, dall'università ai circoli locali, e il suo oggetto sociale, coinvolto nei cambiamenti del mondo anche quando cerca di tenersene in disparte. Sarebbe ora forse il caso di vedere quali sono le tendenze prevalenti negli studi recenti, in diverse situazioni e tradizioni di ricerca. Ma non lo faremo. Dovremmo entrare in un codice troppo specialistico per poterlo fare, e preferiamo lasciare il discorso in termini generali di buon senso.

Affidiamo questo tema al resto dell'antologia, benché essa debba necessariamente risultare poco rappresentativa, e al capitolo con il quale essa viene presentata. È meglio arrivare a delle prime conclusioni, che tengono conto soprattutto di due problemi: il problema delle eredità di un campo di studi, il problema della sua innovazione. Si tratta, a ben vedere, di un'unica questione: vecchio e nuovo negli studi; ciò che vivo e ciò che è morto, per dirla in termini molto classici, ma anche ciò che merita di nascere o di morire. Possiamo senz'altro dire che è morta la vecchia folkloristica: che cercasse la purezza degli usi e dei canti delle campagne o che volesse mostrare come il "volgo" continui a perpetuare riti antichissimi risalenti a una origine precristiana. È morto il folklore come

"collezionismo" di fatti curiosi, quello che Italo Calvino nelle *Fiabe italiane* raffrontava all'attività dei classificatori di insetti (benché con rispettosa ammirazione). Ma anche nel prodursi di questi nodi di ricerca sono stati messi alla prova metodi di indagine, ideologie, ambiti di studio che restano in eredità: filologia, metodo storico e metodo areale, tipi di classificazione, indici di fenomeni e di "tratti culturali", repertori di canti e di usanze. Aspetti che hanno condizionato, facendo tradizione, sia la successiva ricerca che si voleva innovativa (approcci strutturali, approcci storico-sociali e contestuali), sia la "folkloristica locale e diffusa". È una eredità da non disprezzare, alla quale è sempre utile tornare per fare confronti, sia che questi servano a mettere in raffronto materiali diversi (fiabe, giochi, usi, credenze...) sia che servano a capire come oggi non è utile fare ricerca. Le realtà sono sempre utilmente condizionanti. È attraverso di esse che il folklorista d'oggi ha maturato capacità analitiche, modi di "diagnosticare" situazioni, accumulato fonti alle quali far riferimento.

La prevalenza dei "tratti culturali" sui contesti sociali è per certi tipi di ricerca una *chance* assai forte, proprio per l'accumulo di esperienza e di fonti che vi si trova. Il folklorista è più a disagio nel provare il metodo etnologico delle monografie di villaggio che nel lavorare sui riti del ciclo dell'anno, anche se essi sono quelli di oggi ed egli ne vuole cogliere anche il "vissuto soggettivo", il contesto sociale e i precedenti storici. Inoltre, lo studioso che predilige lavorare sul passato e sulle fonti archivistiche ha un'ottica di approccio ai fenomeni che gli permette angolature originali rispetto a quelle di uno storico o di uno studioso di letteratura o di arte. Una conferma del valore dei patrimoni in eredità viene dalle altre discipline: letteratura, storia, arte. In tutti questi campi, ma soprattutto in area storica, la metodica del folklore è stata largamente impiegata per attingere ai fenomeni della vita quotidiana in varie età della vita umana; è stata anche innovata con un bagno di storicità, di vivacità sociale, di nuove fonti che sono oggi anche patrimonio dei folkloristi, ma che mostrano insieme la fecondità dell'approccio. Si ha talora l'impressione che siano più sicuri del valore della ricerca folklorica gli storici che non i folkloristi, o che questa disciplina si sia sciolta nella ricerca storiografica.

La letteratura e la storia artistica hanno rivalutato gli apporti dei canti, delle stampe, della produzione estetica delle classi popolari. Il folklore quindi ha garantito lo spazio del suo campo tradizionale di studi in una serie di discipline contermini. L'incertezza però resta sul suo proprio statuto disciplinare, anzi viene aggravata dallo spazio che esso ha assunto in discipline vicine, quasi una crisi di presenza: e allora noi cosa studiamo? È qui la scommessa. La mia idea è che per dare un futuro a questo campo di studi sia necessario fare un'uccisione rituale, quella del

concetto-nome di "folklore", come condizione per far vivere questi accumuli di esperienza e di fonti nell'area più ampia e meno "datata" della ricerca antropologica. In uno dei saggi dell'antologia che, per comodità più che per egocentrismo, ho scelto fosse un mio scritto di bilancio degli studi italiani, propongo la denominazione di "antropologia dell'Italia" come nuovo battesimo rituale del folklore, una volta sacrificato sull'altare della sua rinascita.

Il problema è che il folklore da noi non sarà mai quello praticato negli Stati Uniti, dove, anche in virtù di una società con minore profondità storica e più ampia varietà etnica, il criterio selettivo prevalente non tiene conto della definizione dei rapporti sociali e di potere, né sarà mai, come in Francia e in altri paesi d'Europa, "etnologia della Francia" o "etnologia europea", come recita il titolo di una valida rivista internazionale, perché da noi l'etnologia ha avuto prevalenti caratteri di ricerca sull'Africa e su paesi comunque del "terzo mondo" e, coesistendo con la folkloristica (che in altri paesi languiva), la differenza di oggetto di studio e di territorio è risultata assai netta. L'alternativa è tra un folklore con propri connotati diversi da quelli prevalenti in area internazionale e un campo di antropologia dell'Italia.

La prima ipotesi è quella transitata negli studi italiani su proposta di Alberto M. Cirese, che ha suggerito di chiamare quest'area studi demologici. Ma è risultato difficile sia sostenere il neologismo in area internazionale sia coniugarlo con i nomi delle discipline sorelle nella difficile denominazione di discipline "demo-etno-antropologiche", che pure ha qualche uso. D'altra parte, continuare a usare il termine folklore per uno studio che promette di rendere entro la società contemporanea appare una rischiosa forzatura del senso comune linguistico. Si può aggiungere che l'antropologia culturale, benché disciplina giovane e di importazione americana, ha al suo attivo tra i pochi studi sulla società italiana contemporanea e ha sempre avuto metodiche assai ampie e comprendenti, che aprirebbero la folkloristica a più consolidate possibilità di studio dei contesti socio-culturali. Inoltre, è una disciplina di statuto conoscitivo assai elastico, che può ben aprirsi sia alla ricerca di piccola dimensione o per tratti culturali sia all'insieme di queste prospettive, verso le quali si orienta il rinnovamento della folkloristica. Certo, cambiare nome non risolve nessun problema, è un rito che si potrebbe anche evitare; benché pochissimi in Italia siano rimasti custodi della "storia delle tradizioni popolari", essi possono dignitosamente testimoniare quest'area disciplinare e portarla a un interno cambiamento, come già di fatto avviene, continuando a parlare di folklore, demologia, tradizioni popolari. Quel che conta è il senso di questa idea: innestare più sistematicamente il folklore nella tradizione antropologica, aprirlo nettamente allo studio della

contemporaneità. In effetti, da quel che si è detto emerge che questa disciplina, nei suoi aspetti più avanzati di studio e ricerca empirica, ha di fronte solo poche possibilità di trasformazione.

Una è legarsi sistematicamente agli studi storici: cosa che già vari studiosi fanno, e alcuni senza precludersi anche la *chance* del contemporaneo. Una disciplina storica con una sua ottica particolare, centrata sugli ultimi secoli, quelli più radicali della popolarizzazione-proletarizzazione delle società occidentali, grande nodo di trasformazione e ridefinizione di usanze, abitudini, stili di vita, che si occupa di fiabe, di istruzione popolare, di segni di oralità e documenti di scrittura, di canti, di feste alle origini della società complessa. È un progetto però che difficilmente accetterà chi ha qualche consuetudine con la ricerca sul campo e che tende a considerare questa la carta specifica dello studioso. I contributi che il "campo" dà alla storia del Novecento, con la memoria storica e orale, sono assai importanti, ma non tanto da diventare specifico disciplinare e giungere al paradosso di interrogare l'uomo d'oggi sul suo passato senza vederlo nel suo presente. Dare centralità alla ricerca empirica obbliga a un rinnovamento verso la contemporaneità.

A ben vedere, c'è un'altra ipotesi qualificata e assai praticata: i materiali sia storici che empirici raccolti per tratti culturali consentono di segni analitici di natura strutturale, interpretazioni tanto più ricche quanto più sistematici sono i documenti. Esse potranno tener conto anche dei contesti sociali, ma soprattutto dell'interna natura dei documenti come "testi" semiotici. È la prospettiva semiotico-strutturale, che dà meno importanza allo statuto oggettuale e documentario e più a quello analitico-interpretativo. Una prospettiva che può non contrastare con altre, ma che può anche essere scelta come caratterizzante. Il folklore allora si troverebbe, in un'area "semiotica", a essere produttore di una certa tipologia di documenti/testi (popolari), accomunato dalla nozione di "testo" ad altri campi del comportamento espressivo o pratico degli uomini. Ma questa prospettiva è fortemente segnata da una scelta "scientifica" e non lascia spazio a molti altri approcci interpretativi. È quindi bene tenerla da conto nella cassetta degli attrezzi importanti, ma non sembra rappresentare una reale prospettiva di soluzione allo statuto del folklore. La strada che resta, a mio avviso, è quella indicata con "antropologia dell'Italia". Questa idea si caratterizza per la territorialità limitata del campo (l'Italia) e quindi anche per la possibilità di avere come campo di ricerca il presente di questo paese, le sue differenze culturali (varietà o dislivelli che siano) grandi e piccole, trasversali e localizzate, potendo impiegare vari tipi di metodi di lavoro, accumulati nella tradizione lontana e recente. Tratti culturali, ricerca di villaggio, fenomeni particolari nel contesto storico-sociale, nuove fisionomie sociali, aspetti del

moderno e del tradizionale. Il punto importante è che una simile "nuova folkloristica" sarebbe sistematicamente impegnata in un progetto non inutile: portare contributi di conoscenza alla comprensione dell'uomo e della società di oggi.

La folkloristica ha spesso portato ideologie spendibili nei dibattiti contemporanei, ma non altrettanto spesso conoscenze sulle forme di vita interne al mondo della complessità. Lo studio per piccoli sondaggi, l'uso dei metodi qualitativi, l'analisi dei tratti culturali, le storie di vita, i film antropologici, tutto l'armamentario vecchio e nuovo (la fiabistica, il canto, la paremiologia ecc.) sembrano adatti a questo disegno, anzi sembrano mancare dal quadro degli studi sui destini dell'uomo contemporaneo. È questo un indirizzo fortemente segnalato anche dai testi dell'antologia e che ha avuto in Germania forte precocità, benché troppo riplasmandosi sugli oggetti della folkloristica classica. Ci sembra utile che esso sbocchi in una antropologia territoriale, anche per arricchire il campo della monografia etnologica, dello studio delle forme della parentela, dei temi della antropologia economica ecc. Un luogo di raccordo fra tradizioni scientifiche finalizzato a un arricchimento della conoscenza dell'oggi. È soprattutto il nostro tempo, il "secolo", che suggerisce l'opportunità di questa morte-rinascita del folklore. Credevamo che i riti fossero antiche sopravvivenze precristiane e ci troviamo in un mondo dove anche la politica assume tratti rituali: i francesi studiano il calcio e il suo pubblico come fatto di etnologia. Pensavamo che il ciclo della vita e dell'anno si laicizzassero e viviamo un tempo sia di ritorno delle scansioni sacre del calendario sia di forte laicizzazione interna del mondo liturgico, di bisogno diffuso di ritualità tradizionali, di mescolanza tra forme tradizionali e massificate di stile cerimoniale. Vecchio e nuovo si intrecciano e danno vita a nuove configurazioni: le fonti orali accolgono barzellette nate da documenti televisivi, le feste tradizionali si arricchiscono di impianti sofisticati di amplificazione e registrazione, di luci da teatro; si festeggiano i funghi, i galletti, le grigliate, i formaggi in neonate sagre festive; il linguaggio politico rivaluta i proverbi.

Forme nuove di cultura diffusa, variegata, popolare o di strato sociale nascono e vengono sopravanzate da altre. È un po' paradossale che di questi nuovi intrecci e varietà culturali parlino tanti tranne degli specialisti dotati di strumenti adeguati a sondarne dimensioni e consistenza. Non mancano importanti avvisi di ricerca su questi mondi ibridati e in sviluppo, e gli esiti sono promettenti. Se domani gli ex folkloristi e neo-antropologi italiani discuteranno di stile culturale dei bancari, di barzellette delle scuole medie, di racconti sulle paure urbane d'oggi, ma anche di forme di risparmio, di vita familiare, di alimentazione ecc. sembreranno forse strani all'uomo medio, attestato su una idea che tradi-

zione sia uguale a nonni e passato, ma forse parlando di lui lo incuriosiranno e metteranno lo studioso e l'uomo comune nella stessa dimensione di "attore" della cultura del mondo contemporaneo. Più vicini, insomma, al vecchio finale delle favole morali: *de te fabula narratur*. Ma non è questo il minimo che si possa chiedere a una disciplina che si occupa di fatti socio-culturali? Che parli di noi, e ci aiuti a capire il nostro mondo e il suo senso.

Riferimenti bibliografici

- CIRESE A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
PIANTA B. (1982), *Cultura popolare*, Garzanti, Milano.

Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi

di *Pietro Clemente*

A un Maestro e a un Maestro di Maestri:
ad Alberto Mario Cirese e a Giuseppe Petronio

Tradizioni di noi studiosi

Da chi si occupa di *tradizioni* la gente si aspetta un culto del passato, un impegno su memorie antiche e su incontaminati orizzonti premoderni. Ma chi si occupa di tradizioni è spesso dentro una *tradizione*: la storia degli studi è a suo modo tradizione nel senso in cui questa parola si usa nelle arti e nelle lettere. Come dire che nella "tradizione" pascoliana è cresciuta molta parte della poesia italiana del Novecento, o come dire che l'avanguardia pittorica francese dell'Ottocento ha creato una "tradizione" dentro e oltre la quale ha senso l'opera di Picasso. Tradizione significa dunque anche creazione di una cultura di riferimento (una "discorsività", la definisce Clifford Geertz in *Opere e vite*) senza la quale non è pensabile un tempo ulteriore. La tradizione come produzione di futuro; non è una immagine corrente, anche se largamente praticata a livello di massa nelle cosiddette "tradizioni inventate".

Noi, Fabio Mugnaini e io, ci siamo formati, in generazioni diverse, e Mugnaini in buona parte attraverso di me, entro un "discorso fondativo" degli studi *demologici* (espressione coniata da Alberto Mario Cirese per dire "studio delle tradizioni popolari") che chiamiamo "ciresiano". Siamo stati allievi diretti (Clemente) e indiretti, ma direttamente poi influenzati (Mugnaini), di Alberto Mario Cirese. Cirese ha fatto la storia degli studi demologici e ne ha definito il campo alla fine degli anni Sessanta. Il suo percorso intellettuale comincia molti anni prima del suo insegnamento universitario, tra fine anni Quaranta e primi anni Cinquanta, e si connette a un dialogo col padre, poeta dialettale e attento cultore del dialogo fra tradizioni popolari, antropologia e letteratura, di cui fu portatrice la rivista "La Lapa" (1953-55), opera artigianale a Rieti del padre e del figlio insieme. Nella sua vicenda c'è poi un inaugurale viaggio a Parigi, che iniziava sia la sua vita coniugale, sia la conoscenza dell'opera di Lévi-Strauss e del Musée de l'Homme, nel 1953. Di questi inizi ho seguito le tracce in vari miei articoli adulti, alla ricerca delle radici

di questo mio “padre spirituale e accademico”¹. Ma tra il 1968 e il 1972-73, a partire dall’insegnamento nell’Università di Cagliari, si definisce un’opera sistematica e un lessico specialistico che rilegge attraverso temi gramsciani l’eredità e la tradizione della folkloristica italiana, da Nicolò Tommaseo a Giuseppe Pitré e poi a Vittorio Santoli, a Paolo Toschi e Ernesto de Martino. Il punto di riferimento della demologia italiana, da ormai circa 30 anni, è *Cultura egemonica e culture subalterne*. Un libro nato nel 1971 con il sottotitolo *Rassegna degli studi sul mondo popolare* e poi affermatosi nell’edizione corrente, la “seconda edizione accresciuta” del 1973, sempre per l’editore Palumbo, che ha di recente curato la quindicesima – credo – ristampa. Si tratta ancora, da alcune rilevazioni fatte sui testi di antropologia, di uno dei testi più usati per introdurre agli studi, grazie anche al ricco capitolo aggiuntovi nel 1973, che connette gli studi demologici all’orizzonte degli studi e delle teorie più generali dell’antropologia culturale. È in buona parte quel testo che dà senso a questo libro, che pure ne prende le distanze esplicitamente nel capitolo *Il punto su: il folklore* di Pietro Clemente e ne chiede l’aggiornamento nell’introduzione di Fabio Mugnaini. Ancora oggi è difficile trovare un testo di introduzione agli studi che prescindano da *Cultura egemonica e culture subalterne*, e questo nostro, in un certo senso, chiede che si conosca il testo di Cirese perché si capisca da dove vengono e che intenzione hanno questi incrementi.

Senza la tradizione italiana innovata da Cirese e de Martino² non avrebbe senso il nostro parlare, che si propone in concreto di innovare una tradizione, di portarla oltre un’epoca dei rapporti sociali e di tenerne acceso il messaggio in un tempo ulteriore.

Lo spirito con il quale abbiamo raccolto saggi per un’antologia sulla società attuale e pensieri per una prefazione e una postfazione è ancora nell’opera entro la quale ci siamo formati:

O ci si rende conto – scriveva Cirese nel 1973 – che per costituire un settore serio e per condurre ricerche che abbiano senso, quale che sia l’indirizzo metodico personalmente prescelto, gli studi che diciamo demologici debbono *in ogni caso* fare i conti – e non genericamente – con la realtà socio-culturale contemporanea, con le forze e le ideologie che la animano, e con il rigore dei concetti che

1. Clemente (1991). Cfr. poi l’intervista *La tenacia della ragione* (Clemente, 1999c), e infine *Gli antenati dentro la pagina* (Clemente, 1999a).

2. Sul rapporto tra i due rinvio a un mio difficile itinerario intellettuale che ha finito per assumere come maestri due autori che si trovarono su versanti teorici diversi ed ebbero incontri universitari conflittuali, passati anch’essi per l’Università di Cagliari; ne ho scritto più volte ma rinvio a Clemente (1997).

il suo studio reclama, *trasformandosi in conseguenza*, o altrimenti la partita è definitivamente e sacrosantamente perduta.

Sono le ultime parole di *Cultura egemonica e culture subalterne* e sono dette con un forte impegno, sottolineato anche dai corsivi. Non per caso le ha usate anche Fabio Mugnaini nella sua introduzione. Infatti a questo impegno, qui, cerchiamo di dare un avvio di risposta, puntando a “trasformare in conseguenza” terreno, metodologia, concetti di riferimento degli studi. Ma non in quel modo sistematico che Cirese riuscì a esprimere nel 1973, dopo un decennio di messa a punto, proprio con *Cultura egemonica e culture subalterne*, bensì ancora con una operazione antologica, a più voci, giocata su molteplici esperienze di rinnovamento, soprattutto non italiane, come se ci stessimo proponendo una prima mossa: quella di portare agli studi demologici nuove e diversificate risorse, per arricchirli, mentre si avvia anche un processo di ripensamento che possa aspirare a una nuova manualistica e a una nuova definizione del campo.

Anche il mio contributo dentro questo volume, intitolato *Il punto su: il folklore*, idea urgente del 1989 e antica ipotetica introduzione di questo testo, è stato ora posto nella antologia, quasi a dire che dall’ambire a ruoli ridefinitivi, quella proposta che rilanciava gli studi demologici entro una “antropologia dell’Italia” resta invece parte di un inventario del possibile. Questo testo è una traccia archeologica di superficie della storia della nostra antologia per l’aggiornamento e l’approfondimento degli studi demologici. Esso nasce tra il 1989 e il 1990 da una richiesta di Giuseppe Petronio per la Laterza, in una fase in cui passavo dagli studi di tradizioni popolari all’antropologia culturale, una fase anche di vivace dibattito, almeno per il gruppo di colleghi e collaboratori senesi che diede vita con me alla rivista “Ossimori”, che è stata un investimento etico e conoscitivo troppo vivace per vivere nel contesto ossimoricamente sonnolento e litigioso degli studi italiani. Il nostro testo nacque in un clima di tensioni e di rotture anche territoriali. Io ne concepì l’impostazione e chiesi a Fabio Mugnaini, collaboratore e amico, già allievo all’Università di Siena, di curare l’antologia. Ci abbiamo impiegato tanto tempo proprio perché la proposta ci colse in una fase che fu per noi antropologi, non solo a Siena, di transizione e di nuove scoperte. Di crisi anche disciplinare. Fabio cambiò molte volte i testi dell’antologia e io ho finito per mettere in essa il testo inedito che doveva farle da guida, da proposta e da introduzione. Per le tradizioni popolari ci parve via via più opportuno un allargamento dell’orizzonte che non una nuova definizione del campo.

Tanto più resta vero che, rispetto a quella che abbiamo chiamato “tradizione”, legata al nome di Alberto Cirese, tentiamo – attraverso la mos-

sa dell'arricchimento – una ri-fertilizzazione, un aggiornamento, il cambiamento di clima storico intorno a un lavoro magistrale, un impegno a ridare aria e aire a un campo disciplinare per altri percorsi disseccato.

Vorrà chiederci qualcuno perché abbiamo fatto un'antologia di testi non italiani, salvo il mio. Ho spiegato perché il mio testo sta lì: è un inedito che mostra l'idea intorno alla quale inizialmente nacque l'antologia, che oggi non vuole proporsi come linea guida ma come possibile ipotesi tra le tante. Sarebbe facile rispondere che i testi che abbiamo scelto sono poco diffusi in Italia, spesso pubblicati in riviste difficilmente acquisibili, e che quindi riteniamo – con le traduzioni – di avere aggiunto anche una funzione di servizio all'antologia. Ma chi ci chiedeva «perché solo stranieri?» voleva una risposta più radicale. La risposta è: non crediamo che gli studi italiani non valgano la pena di essere accostati a quelli non italiani in una antologia; ci sono e ci sono stati saggi e libri innovativi, sia per forti innesti di altre tradizioni e metodologie, sia per coerente sviluppo di studi nostri; esistono infatti le premesse per una nuova demologia italiana. Ma nel clima dei nostri studi scegliere alcuni autori e tralasciarne altri sarebbe stato davvero imprudente. Gli studenti avranno la possibilità di allargare i loro percorsi e di volta in volta, tema per tema, si incontreranno facilmente con la produzione italiana. Per esprimere invece con coerenza il concetto di “arricchire” i nostri studi ci è sembrato opportuno andare a cercare altrove, nelle tradizioni più dinamiche, anche se non prive di debolezze e contraddizioni, o in quelle più consolidate ma meno note, avvalendoci di quel principio giuridico delle attenuanti, che nel nostro caso dice: cari lettori, può darsi che questa antologia vi sia dispiaciuta, che ci consideriate degli esterofili impenitenti, che i testi scelti vi paiano incapaci di dar credito alle aspettative di rinnovamento che abbiamo indicato, o che crediate che siano francesi, canadesi e americani che dovrebbero tradurre testi italiani perché noi siamo meglio di loro, però dovete almeno riconoscere che abbiamo tradotto una serie di testi e li abbiamo resi disponibili nella nostra lingua al consumo e alle digestione di discenti e docenti.

Nomi, discipline, bilanci

In effetti dopo il rilievo, se pur ai margini dei campi disciplinari consolidati, avuto dagli studi sulla poesia popolare, sulle novelle popolari e sulle tradizioni popolari tra filologia comparativa, letteratura e critica sociale nella seconda metà dell'Ottocento, sul quale avevano continuato a definirsi gli studi nella prima metà del secolo XX, e dopo il forte rinnovamento che la democrazia postfascista aveva richiesto, con il nuovo

protagonismo sociale degli “oggetti” dell'antico studio popolaristico, il progetto di ricerca in Italia nel settore demologico è venuto perdendo negli anni Ottanta le sue radici nella filologia letteraria, si è allargato ai temi della ritualità, ma senza riuscire a dialogare con l'etnologia e l'antropologia delle società complesse, ed è sembrato perdere l'identità e il prestigio che Cirese aveva cercato di costruire con il progetto nato tra il 1968 e il 1973.

Non a caso era stato Giuseppe Petronio, nel 1988, a chiederci di scrivere un testo di presentazione per una antologia che facesse “il punto sul folklore”. Petronio, da italianista e da gramsciano, è stato un importante interlocutore di Alberto Cirese (che lo chiamava Maestro per motivi di generazione accademica e di stima), ma lo è stato più in generale per i nostri studi e anche per me. Sulla sua rivista di discussione letteraria “Problemi”, assai aperta ad altri campi e temi, vari allievi di Cirese avevano scritto, e anch'io, negli anni Settanta. Ma Giuseppe Petronio, già per me docente di Storia della letteratura italiana all'Università di Cagliari, ha influenzato tutto il modo di vedere l'attività letteraria, avvezando generazioni di studiosi a riconoscere l'opera nel contesto storico-sociale del suo farsi.

Fare il punto, su sua richiesta, dopo che per me erano passati 16 anni di insegnamento e di ricerca nell'Università di Siena, aveva di per sé quella esigenza di franchezza e di chiarezza delle ultime righe ciresiane di *Cultura egemonica e culture subalterne*. Come Cirese, non ho mai pensato di difendere un filone di studi per esigenze corporative, di stipendi e di speranze di giovani. Oggi, quando gli anni dall'inizio del mio lavoro universitario sono diventati 27, e si sono arricchiti dell'esperienza di 11 anni di insegnamento romano di Antropologia culturale, credo di poter fare un bilancio più preciso per ciò che riguarda il mio rapporto con la disciplina Storia delle tradizioni popolari.

Non c'è dubbio che si tratta di una denominazione disciplinare ambigua, senza delimitazioni storiche e territoriali, ma che di fatto tende a configurare specialismi regionali e di età contemporanea, “antropologie regionali”, ma senza le risorse e le letture della antropologia generale. In genere la interpretiamo come “Tradizioni popolari italiane: aspetti storici e ricerche sulla società attuale”, e abbiamo predilezioni di studi regionali. Io, per esempio, ho studiato soprattutto la Toscana, con qualche percorso sulla Sardegna e transiti più occasionali per il Lazio e il Piemonte, tramite alcuni autori ho indirettamente seguito la Lucania degli anni Cinquanta e per strade museografiche l'Emilia dopo il 1960.

Il mio incontro con le tradizioni popolari è nato, dopo la mia laurea a Cagliari in Antropologia culturale, con Alberto Cirese, e una tesi ter-

zomondista³, da un interesse per la storia della proprietà fondiaria in Sardegna e in un momento in cui condividevo con molti un approccio alla realtà che privilegiava il contesto economico-sociale dei fenomeni e il marxismo. Nell'aver l'opportunità di insegnare e fare ricerca in Toscana, a Siena, specificamente nel campo della Storia delle tradizioni popolari (allora, anzi, si chiamava Letteratura delle tradizioni popolari), il mio dialogo etico con me stesso, a partire da una disciplina che non era stata quella della mia tesi ma che aveva una grande tradizione in qualche modo rifondata dal mio Maestro, si basò sul dire a me stesso quel che una volta si diceva dei matrimoni non nati dall'amore: che con il tempo e il rispetto reciproco sarebbe venuto anche l'amore. E così fu. Io vissi il mio rapporto con la demologia in una regione nuova, ma piena di precedenti transiti e umori, da Tommaseo a Barbi a Santoli alla *folksinger* Caterina Bueno, e lo vissi essenzialmente come esperienza di ricerca sul campo basata sulle fonti orali. Lavorai alla conoscenza della memoria storica di un modo di produrre e di vivere, quello contadino-mezzadriale, del quale cercavo di comprendere anche le forme espressive del cantare, poetare, rappresentare nel ciclo calendariale. Lavorai su fonti di memoria, su fonti storiche, su temi maggiori e minori (dalle forme giuridiche che già mi appassionavano in Sardegna fino alle regole familiari, al cibo, alla partecipazione politico-sindacale, ai proverbi) ed estesi l'attenzione ai molteplici campi oggettuali e teorici che sfidano il "demologo" a dire qualcosa di fondato, e non solo ad aggiungere sentenziose "angolature" ai giudizi correnti. Per occuparmi di arte popolare ho studiato i problemi dell'arte, per occuparmi di scrittura popolare ho studiato problemi di linguistica, letteratura, *literacy* di ambito antropologico. Sulla traccia di Cirese mi sono occupato di museografia, leggendo le cose scritte dagli specialisti per arrivare a una mia proposta assai mediata dall'esperienza politica sul territorio toscano. In controtendenza con chi pensa che l'antropologia giochi con facilità punti di vista ulteriori, senza bisogno di entrare nel merito e nel campo specifico, ho praticato, con i miei allievi e collaboratori, la fatica dell'estendere le proprie competenze in settori per lo più visti come aspetti minori di mondi più elevati (arte, letteratura, poesia, canto ecc., ma poi anche sport di massa, televisione, canzone commerciale). Mi sono reso conto così che laddove esistevano problemi di esaurimento delle risorse interpretative, essi non erano solo del demologo, ma spesso anche del critico d'arte o letterario o altro, dei settori assai consolidati dove il rinnovamento degli studi è talora più lento che nel nostro. Da questa considerazione nasceva anche il

3. Clemente (1971).

bisogno di rivendicare agli studi demologici orizzonti più ampi, dialoghi organici con storia, letteratura, arte; orizzonti ancora da conquistare. Ma soprattutto mi è parso vitale che le tradizioni popolari dialogassero con l'antropologia culturale e l'etnologia extraeuropea, condividendone fortemente i metodi della ricerca e i dibattiti, riconoscendo sovente oggetti di studio assai simili. Una ulteriore marginalità, infatti, gli studi demologici l'hanno rischiesta proprio con l'affermarsi dell'antropologia culturale e di una rinnovata etnologia extraeuropea che, anch'esse, hanno sovente pregiudizialmente visto nella demologia una disciplina attardata e meno nobile o audace delle loro. Problema che non è di discipline ma di serietà dei cultori, ed è così che se ne trovano di attardati in tutte. Ma è vero che ancora negli anni Settanta antropologia ed etnologia erano per lo più estranee al demologo di formazione filologica o localistica, che conosceva più la letteratura italiana e la storia locale che l'antropologia culturale.

Negli anni Settanta grandi dibattiti hanno attraversato gli studi a tutto campo e trasversalmente e i demologi che non se ne sono accorti hanno rischiato di perdere per sempre quest'area di studi. Oggi, in effetti, non è più ammissibile che un demologo non conosca la letteratura antropologica e che questo non traspaia dai suoi scritti, mentre ovviamente deve anche accadere l'inverso.

Nella mia personale esperienza il dibattito antropologico è stato decisivo, e ritengo di avere fatto tutto il possibile per acclimatare le tradizioni popolari nell'antropologia generale. In questo modo, le molte risorse del demologo tornano utili nel mondo globalizzato che offre un ampio rilancio alla ricerca sul campo in casa nostra e alla tradizione come oggetto dinamico (non più il puro e l'immutato). Anche il concetto di "popolare", legato a una stagione sociale e politica dell'Italia postbellica, tende oggi ad avere nuove letture nel quadro dei *cultural studies*, della società di massa e dei media e della realtà della globalizzazione.

Se dunque le tradizioni popolari riescono ad avere ancora un disegno conoscitivo, occorre mettere a punto gli strumenti per rilanciarlo. Questo libro è uno di questi. Altri ne vengano.

Interrogazioni radicali

La demologia mi ha suggerito etiche della conoscenza che reputo non secondarie. Si tratta di studi su mondi precari e poveri, entro i quali porsi interrogativi il più possibile ampi e comuni. Schiacciare i gracili "oggetti" di questi mondi con apparati conoscitivi forti è spesso una esperienza di "violazione". Si tratta di realtà da interrogare continuamente interrogando noi stessi e i nostri punti di vista. In questo, l'autointerro-

gazione demartiniana e la centralità del “dare la voce” che fu punto di incontro tra i nomi di Gianni Bosio e di Ernesto de Martino permane congenita a questo campo di studi. Sono oggetti che appartengono per lo più a contesti locali specifici e insieme a settori del sapere ampi e culti: per anni mi sono appassionato a studiare il teatro popolare contadino in Toscana cercando di restituire l'interpretazione all'interno del mondo contadino in cui esso viveva e dava risposte simboliche ed estetiche, ma quel “teatro” faceva parte anche del mondo dei riti del ciclo dell'anno e rinviava a grandi studi etnologici e antropologici, e faceva parte dell'universo delle fonti della letteratura e del teatro italiano.

Occorreva intrecciare questi orizzonti. In vari saggi sulla “poesia popolare”, oltre che in *Cultura egemonica e culture subalterne* e in un più recente bilancio sintetico sugli studi italiani, Cirese ha mostrato il grado di commistione di specialismi che ha portato al definirsi di una storia degli studi come atto di riconoscimento *ex post* di apporti. Uno spazio teo agli estremi tra Tommaseo e Pasolini, traversato da Verga e D'Annunzio, rilanciato da Carlo Levi ⁴.

Questa multiappartenenza spinge lo studioso a porsi al confine di vari specialismi, ad allargare competenze che alla fine lo arricchiscono di capacità di confronto e dialogo, mentre dagli altri e più accreditati settori possono venire spinte delegittimanti, sottovalutazioni dell'oggetto studiato. Vivere su questo crinale qualche volta porta lo studioso a chiudersi, sostenendo l'eternità di certi paradigmi analitici e non confrontandosi con gli altri specialismi. Così, il demologo può facilmente tornare alle origini che la concorrenza accademica spesso gli ricorda: quella degli studiosi locali, laboriosi dilettanti, dai quali lo stesso de Martino con forza rivendicava la distanza. Il demologo che non conosce l'antropologia ma ha una straordinaria competenza in altri campi della cultura europea (l'arte, la letteratura...) o si riduce a difensore di paradigmi invecchiati o torna nell'ambito di discipline come la filologia e la letteratura italiana.

Per restare demologi occorre fare la fatica di “trasformarsi”. L'esperienza conoscitiva del demologo è fortemente rilanciata oggi dalla tematica dei beni culturali e vieppiù dal nuovo approccio ai cosiddetti beni immateriali. La gamma di esperienze di oggetti da considerare “beni” in un contesto antropologico di cultura che il demologo ha è assolutamente ampia e ricca, ed è il suo il profilo il più adeguato a lavorare sull'Italia a tutto campo, senza elitismi e con competenze già costituite. La modestia e la minuzia, la pazienza dei suoi transiti e delle sue letture e com-

4. Cfr. Cirese (1996). Questo testo di Cirese è un vero percorso da studiare criticamente oggi per capire le basi di questa disciplina.

petenze su cose orali e materiali è una straordinaria risorsa per i beni culturali, anche se la politica non l'ha ancora riconosciuta ⁵.

D'altra parte, l'aver ricerche e pensieri coinvolti in un grande ripensamento delle forme espressive occidentali che dialoga con radici, feste, tradizioni inventate, passati profondi o superficiali, fa sì che gli oggetti che interessano il demologo siano nel cuore di una antropologia della politica e dei processi di costruzione delle identità, tutt'altro che collocata nel passato o fuori scena. Abbandonando il dolente sguardo verso un mondo della tradizione e dell'autenticità che ogni giorno scompare, il demologo perde la grande risorsa di “dolore” che ne aveva segnato il fecondo disadattamento in alcune scritture anche italiane e acquisisce una ipotesi di esser utile a capire il futuro comune, un capire che non è *a priori* scevro da dolore. È questa ipotesi che legittima un libro come questo e come altri. A elogio della pazienza che la domestichezza dei mondi minuti può imporre, sarà da aggiungere che questo libro, in forma di dispensa, ha avuto per i dieci anni della sua faticosa messa a punto (con cambi nella antologia e nelle pre e postfazione) il conforto della prova di studio degli studenti di Tradizioni popolari dell'Università di Siena, incontrati da Fabio Mugnaini e qualche volta ancora anche da me, ed è risultato, nella verifica, un testo di accompagnamento fortemente capace di far crescere chi non si accontenta di imparare dei concetti normativi e prescrittivi, ma si esercita a connettere, a cogliere differenze, ad appassionarsi a un tema e opporlo a un altro. Dentro le cornici e i promemoria che Fabio Mugnaini e io abbiamo disegnato per i lettori, perché non “scornicino” o non credano di partire dall'oggi, essi hanno modo di giocare e di capire in modi diversi. Non è un libro facile ma un libro stimolante, come si addice alle discipline che non hanno mai avuto il conforto di una norma duratura, ma per questo hanno almeno il vantaggio dell'abitudine a ripensarsi, che comporta, diversamente da come sono diventate tante discipline umanistiche, il loro essere poco boriose o pretenziose o, rispetto ai bisogni di mutamento, sonnacchiose.

Riferimenti bibliografici

- CIRESE A. M. (1996), *Lo studio delle tradizioni popolari*, in F. Brioschi, C. Di Girolamo (a cura di), *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino.
- CLEMENTE P. (1971), *Franz Fanon, tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari.
- ID. (1991), *Nota introduttiva*, in “La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare”, rist. anast., Marinelli, Isernia.

5. Un tentativo di mostrare il valore di questa gamma di competenze è Clemente, Candeloro (2000). Cfr. inoltre Clemente (1999b, 2000).

- ID. (1997), *De Martino dentro di noi: appunti tra storia e genealogia*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli.
- ID. (1999a), *Gli antenati dentro la pagina*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", 1-2.
- ID. (1999b), *Il patrimonio etnologico tra politica e ricerca*, in A. Fiorini, L. Galli (a cura di), *Comunità e dialetto. Giornata di studi sul tema "La storia della lingua in prospettiva interdisciplinare. La ricerca nell'Alto Lazio e in aree limitrofe"*, Canepina, Museo delle tradizioni popolari, 8 giugno 1996, Gruppo Interdisciplinare, Viterbo.
- ID. (1999c), *La tenacia della ragione*, in M. Turci (a cura di), *Antropologia Museale*, in "La ricerca folklorica", 39.
- ID. (2000), *Les savoirs et les guimbardes. Notes sur les "biens immatériels"*, in UNIMED, *Non Material Cultural Heritage in the Euro-Mediterranean Area*, SEAM, Formello.
- CLEMENTE P., CANDELORO I. (2000), *I beni culturali demo-etno-antropologici*, in N. Assini, P. Francalacci (a cura di), *Manuale dei beni culturali*, CEDAM, Padova.

Tradition, Genuine or Spurious

Tradition, Genuine or Spurious

Author(s): Richard Handler and Jocelyn Linnekin

Source: *The Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 385 (Jul. - Sep., 1984), pp. 273-290

Published by: [American Folklore Society](#)/[American Folklore Society](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/540610>

Accessed: 15/10/2010 07:41

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at

<http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=illinois> and

<http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=folk>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

LIKE MANY SCHOLARLY CONCEPTS, "tradition" is at once a commonsense and a scientific category. In its commonsense meaning, tradition refers to an inherited body of customs and beliefs. In the social sciences, an ongoing discourse has attempted to refine this understanding of tradition as it has proven empirically and theoretically inadequate. Recent efforts to clarify the concept of tradition, most notably those of Edward Shils (1971, 1981), do much to add nuance to our conventional understanding but leave unresolved a major ambiguity: does tradition refer to a core of inherited culture traits whose continuity and boundedness are analogous to that of a natural object, or must tradition be understood as a wholly symbolic construction? We will argue that the latter is the only viable understanding—a conclusion we have arrived at by comparing our independent investigations in two quite disparate ethnographic situations. In our attempts to analyze national and ethnic identification in Quebec and Hawaii we have concluded that tradition cannot be defined in terms of boundedness, givenness, or essence. Rather, tradition refers to an interpretive process that embodies both continuity and discontinuity. As a scientific concept, tradition fails when those who use it are unable to detach it from the implications of Western common sense, which presumes that an unchanging core of ideas and customs is always handed down to us from the past.

As many writers have noted (e.g., Eisenstadt 1973; Rudolph and Rudolph 1967; Singer 1972; Tipps 1973), one inadequacy of the conventional understanding of tradition is that it posits a false dichotomy between tradition and modernity as fixed and mutually exclusive states. M. E. Smith (1982) has pointed out that "traditional" and "new" are interpretive rather than descriptive terms: since all cultures change ceaselessly, there can only be what is new, although what is new can take on symbolic value as "traditional." Following Smith's lead, we can see that designating any part of culture as old or new, traditional or modern, has two problematic implications. First, this approach encourages us to see culture and tradition naturalistically, as bounded entities made up of constituent parts that are themselves bounded objects. Second, in this atomistic paradigm we treat culture and its constituents as entities having an essence apart from our interpretation of them; we attempt to specify, for example, which trait is old, which new, and to show how traits fit



together in the larger entities that we call "a culture" and "a tradition." The task of a naturalistic science of tradition is to identify and describe the essential attributes of cultural traits, rather than to understand our own and our subjects' interpretive models. The prevailing understanding of tradition, both in our commonsense notion and in scholarly elaborations of it, embodies these premises.

The naturalistic conception of tradition can be traced to a lineage of Western social-scientific thought that dates at least from Edmund Burke and the reaction to the Enlightenment (Mannheim 1953). The 19th-century concepts of tradition and traditional society, used (whether as ideal types or as empirical generalizations) as a baseline against which to understand social change and "modern society," were embodied in such well-known dichotomies as Maine's status and contract, Tönnies' *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*, Durkheim's mechanical and organic solidarity, and, into the 20th century, Sapir's genuine and spurious culture and Redfield's folk-urban continuum. In American anthropology, the received understanding of tradition is exemplified by A. L. Kroeber's classic definition: tradition is the "internal handing on through time" of culture traits (Kroeber 1948:411). Kroeber's definition accords with the commonsense view of tradition as a core of traits handed down from one generation to the next. Kroeber also enunciated premises that have proven tenacious in scholarly discussions of tradition, especially the identification of a society with a particular tradition, and the notion that temporal continuity is the defining characteristic of social identity. Kroeber's concept of tradition found its most logical application in American archaeology, where tradition refers to "single technologies or other unified systems of forms" characterized by "long temporal continuity" (Willey and Phillips 1958:37). The archaeological concept points up the implications of modeling the phenomenon of tradition after natural objects. We would argue that tradition resembles less an artifactual assemblage than a process of thought—an ongoing interpretation of the past.

In contrast to Kroeber's conception of tradition, the merit of Edward Shils's approach is his insistence that tradition changes continually. Shils (1981:19) acknowledges that the unchanging folk society never existed, and is careful to build variation into his definition of traditional phenomena: "they change in the process of transmission as interpretations are made of the tradition presented" (1981:13). Since Shils recognizes that tradition changes incessantly, it is surprising to find that his understanding of tradition depends nonetheless upon the notion of an unchanging, essential core. He thereby perpetuates the naturalistic paradigm, which defines objects by specifying their temporal, spatial, and/or qualitative boundaries. In spite of his insistence that tradition changes ceaselessly, Shils offers an unambiguous, basal definition: "in its barest, most elementary sense . . . it is anything which is transmitted or handed down from the past to the present" (1981:12). To distinguish tradition from "fashion," Shils (1981:15) posits objectively verifiable temporal criteria: "it has to last over at least three generations . . . to be a tradition." Change

itself is discussed in terms of the accretion of new cultural elements that leave other pieces in recognizably unchanged form. As Shils (1981:14) phrases it, the "essential elements" of tradition "persist in combination with other elements which change, but what makes it a tradition is that what are thought to be the essential elements are recognizable . . . as being approximately identical at successive steps."

The notion of an approximate identity suggests change, however minimal, but if an object changes does it not become something new and different? One way to escape this dilemma is to invoke organic metaphors, to suggest that traditions are like organisms that grow and change while yet remaining themselves. Shils does not resort to this device but, as we will show, the organic analogy is a common element in nationalistic theories of tradition. For the moment we wish only to point out that the notion of approximate identity poses inescapable problems. As David Schneider (1968:67) has suggested, the problem with viewing cultural phenomena naturalistically is that the boundaries of such things are inevitably "fuzzy" for both actors and observers. Having chosen to describe social facts as if they were natural objects, one is embarrassed to find that one cannot definitively bound them in space and time, although such boundedness is necessary to satisfy our understanding of what a natural object is.

Both the scholarly and commonsense understandings of tradition have presumed that a society is identified by its traditions, by a core of teachings handed down from the past. The very identity of a society rests on this continuity of the past with the present. As Shils writes: "It would not be a society if it did not have duration. The mechanisms of reproduction give it the duration which permits it to be defined as a society" (1981:167). Shils does not claim that the legacy of the past is immutable, but he stresses that an essential identity persists over time throughout modifications. This is the fuzzy boundaries problem writ large. In a section titled "The Identity of Societies through Time," Shils (1981:163) notes that in spite of ceaseless change, "each society remains the same society. Its members do not wake up one morning and discover they are no longer living in, let us say, British society." This unity over time derives from a shared tradition: "Memory leaves an objective deposit in tradition. . . . It is this chain of memory and of the tradition which assimilates it that enables societies to go on reproducing themselves while also changing" (1981:167).

The notion of an "objective deposit" is fundamental to the commonsense understanding of tradition, and it provides a telling contrast to our view of tradition as symbolically constituted. As much as Shils and other scholars have refined the concept of tradition, the one "ineluctable" fact, to use a word that Shils favors, is that the past leaves some objectively definable inheritance, a "substantive content" (1981:263). Shils's discussion of the processes of change in tradition reveals the drawbacks of his paradigm, which in spite of its apparent sophistication bears striking resemblance to Kroeber's historical-particularist model. Shils (1981:273ff.) even invokes the same processes of

change identified by Kroeber: addition, amalgamation, diffusion, absorption, fusion.

Shils recognizes that traditions usually have ideological content, and that views of the past may be changed through self-conscious interpretation. He notes (1981:195) that the “perceived” past is “plastic” and “capable of being retrospectively reformed by human beings living in the present.” And he recognizes that nationalist movements often change the traditions they attempt to revive (1981:246). Nonetheless, he differentiates real and “fictitious” traditionality (1981:209). He contrasts nationalist versions of tradition, for example, with “actually existing syncretic traditions” (1981:246). Shils explores the breadth and depth of the received understanding of tradition. Yet, as in the works of prior theorists, tradition in Shils’s framework has the qualities of givenness and boundedness. In spite of Shils’s insistence that tradition continually changes, there is no doubt that in his formulation a real, essential tradition exists apart from interpretations of that tradition.

It is at this point that we take issue with the naturalistic conception of tradition. We suggest that there is no essential, bounded tradition; tradition is a model of the past and is inseparable from the interpretation of tradition in the present. Undeniably, traditional action may refer to the past, but to “be about” or to refer to is a symbolic rather than natural relationship, and as such it is characterized by discontinuity as well as by continuity (Handler 1984). It is by now a truism that cultural revivals change the traditions they attempt to revive (cf. Linton 1943:231). We would broaden this insight and argue that the invention of tradition is not restricted to such self-conscious projects. Rather, the ongoing reconstruction of tradition is a facet of all social life, which is not natural but symbolically constituted. This conclusion has grown out of our analyses of national and ethnic identification in Quebec and Hawaii. These ethnographic materials offer a range of representations of tradition, from the most self-conscious to the apparently unconscious, from the obviously reconstructive to those that seem to be naively inherited, and therefore genuinely traditional.

Creating Tradition in Quebec

The status of tradition in Quebec can only be understood by reference to the ethnic opposition characteristic of the area since the conquest of New France by the British in 1760. The Conquest doomed (the word is obviously ideologically weighted) French-speaking Quebecois to minority status within Canada, which developed as a predominantly English-language territory. The significance of this minority status lies not in the oppositional quality of Quebecois collective self-definition—after all, most ethnic or national identities are constructed in opposition to collective others—but, rather, in its characteristic defensiveness. Surrounded, as Quebecois say, by a sea of anglophones, ideologies of collective identity have been concerned, from the beginnings of French-Canadian nationalism in the early 19th century, to protect and preserve

national culture and traditions and, indeed, the existence of the group itself.

The relationship in Quebecois nationalist ideology between visions of the nation, on the one hand, and of culture, tradition, and heritage, on the other, is crucial to our thesis. Nationalism in Quebec is not a unitary social fact, and nationalist ideologies have varied and proliferated in relation to changing historical and sociopolitical circumstances (Dion 1975; Fenwick 1981). Yet all versions share an understanding of the nation as a bounded entity whose distinctiveness depends upon national culture, tradition, and heritage. This idea is, of course, deeply ingrained in Western social science as well as in nationalist thought; collective units, be they nations, cultures, or ethnic groups, are envisioned as consisting of all those individual human beings, and only those, who share sufficient traits, traditions, and values both to bind them socially and to distinguish them culturally from outsiders. Such shared features are thought to produce a field of social interaction that is integrated and a cultural distinctiveness characteristic both of individual culture-bearers and of the collectivity. In this ideological perspective, shared culture and traditions establish the nation as a bounded unit, creating national distinctiveness which in turn both demonstrates and guarantees national existence. As Quebecois informants phrased it, “we are a nation because we have a culture.”

This indigenous insight is central to the analysis that follows, which is based upon fieldwork carried out between 1976 and 1983. This research focused on Quebecois conceptions of national identity, with attention both to ideologically self-conscious discourse and to the more informal perceptions of people in daily life. As fieldwork progressed it became clear that people’s understanding of “nation” in relation to “culture,” “tradition,” and “heritage” was a crucial element in their construction of a national identity. In their discussions they relied upon a series of metaphors that establish national boundedness as the boundedness of a natural object. These naturalistic metaphors are used at three levels of abstraction in reference to: (1) the collectivity as an entity, a “collective individual,” as Louis Dumont has called it (1970:33); (2) the collectivity as a “collection of individuals” (Dumont 1970:33); and (3) the human individuals who, in their capacity as culture-bearers, constitute the collective individual.¹ Metaphors of the collective individual as a living creature are common both in ideological pronouncements and in less self-conscious discourse. For example, people speak of national will, soul, and destiny, or speak of the nation as a tree, a knight, a peasant, and so on. Such metaphors endow the nation with the boundedness and integrity of an organism, suggesting, in particular, the ability to make political choices as a unified collectivity. Thus when Quebecois speak of the nation as a living creature they create a rhetorically powerful sense of a complete and self-contained entity set off equally against its environment (in this case, the national territory) and other such entities (other nations).

Envisioning the nation as a collection of individuals, Quebecois have recourse to a second naturalistic metaphor, that of the national species—“*l’homo québécois*” (Rioux 1974:3). In this metaphor, the nation is a

natural type, or species, and each individual member of the nation is a representative of the type. Thus, as a collection of individuals the nation is precisely and naturally bounded in the way that a species is often imagined to be bounded, for it is constituted by individuals who share a set of traits that definitively separate them from other types of individuals. To imagine the collectivity as a species eliminates the problem of fuzzy boundaries: people can claim that any individual either is or is not a member of the nation—is or is not a “typical Quebecois.” There are no ambiguous or divided affiliations, and the nation, as a collection of individuals, is as definitively bounded as a natural species.

Finally, when people speak of individual Quebecois and attempt to define what it is that constitutes their “québécoitude,” they resort once again to naturalistic metaphors.² They find it difficult, if not impossible, to describe the group-based differences of individuals in precise terms—how Quebecois differ from Americans, from French, from Eskimos. Quebecois see themselves as being different from the people of other nations because each Quebecois individual “possesses” Quebecois culture, traditions, and heritage. Yet it is difficult for most people to specify the particular traits that distinguish them from other national types. Speaking French, for example, distinguishes Quebecois from other North Americans, but in most other aspects of daily life definitive differences are less easy to isolate. On the other hand, speaking French does not distinguish Quebecois from other francophones, which leads to attempts to isolate the distinguishing characteristics of Quebecois French. Most people can enunciate the premise that differences of culture and traditions distinguish Quebecois from people of other nations, but cannot specify the content of national differences in any detail. In the absence of such specification, they often fall back, again, on naturalistic metaphors, and speak of the “Latin blood” of the Quebecois, or of the indelible imprint that birth in a particular land leaves on a person. In sum, if Quebecois are different, it is due to substances like blood and land, and events like birth, all of which are conceived to be natural.

We might speak here of the naturalization of culture and tradition: both are “in the blood” of individuals, whose culturally unique traditions are thus natural to them. In similar fashion, the metaphors of the nation as a living creature and as a natural species allow culture, tradition, and heritage to be naturalized. When Quebecois discuss the nation as though it were a person with soul, will, and destiny, they speak of its distinguishing characteristics as a “personality” that has been “fixed” in the (collective) individual during a process of personal growth and maturation. Or, when Quebecois imagine the nation as a species, they explain its specific characteristics in terms of natural selection and adaptation. Such rhetoric transforms national history into a natural history in which an isolated group of settlers became “fixed” in its adaptation to the New World. Establishing both metaphors allows people to claim that what has been fixed will not and cannot change; a set of basic dispositions or traits establishes the nation as an entity in relation to all other national entities, and any future developments must build upon this base. To

change the base would destroy the national entity, making it something other than what it has been. In sum, in the world view of Quebecois nationalists, it is assumed that the nation has an essential identity, a core of fixed characteristics that makes its existence analogous to that of a bounded natural object.

While the foregoing discussion of nationalist ideology may seem either abstruse or quaint, it is important to realize that such discourse is basic to the image that Quebecois nationalists entertain about themselves. And this image is not remote from everyday consciousness, for nationalism has consistently been a prominent concern for Quebecois since the early 19th century. Given such an ideology, and the defensive posture of Quebecois keenly aware of their minority status in North America, there has long been a self-conscious concern to preserve national culture and traditions, or what Quebecois call *le patrimoine* (heritage). As the historian Mason Wade has written,

Nowhere in North America is the cult of the past stronger than in French Canada. . . . French Canada has a sense of tradition unique in North America, and the French Canadians live in and on their past to a degree which it is difficult for English-speaking North Americans to appreciate. [1968:1]

The cult of tradition follows understandably from the premises of nationalist ideology, but it suggests a counter-intuitive interpretation: national culture and tradition come after the fact. Nationalist ideology requires the existence of a culture—“we are a nation because we have a culture”—but most people are hard put to specify the traits and traditions that constitute that culture. It then becomes the business of specialists to discover and even to invent national culture, traditions, and heritage.

The invention of tradition, typified during the late 1970s by widespread concern for *le patrimoine*, has been a prominent activity in Quebec since the mid-19th century (Handler 1983a). Tradition is invented because it is necessarily reconstructed in the present, notwithstanding some participants’ understanding of such activities as being preservation rather than invention (cf. Hymes 1975:355–356). For example, a common method for presenting tradition to the public is the folklore display or demonstration. At festivals, fairs, and museums, folk dances are performed and folk crafts exhibited against a backdrop representing the interior of what is presented as a traditional farmhouse. Marius Barbeau (1920:1–5) claimed to have organized the first such performances in Canada. Following British and French models of folklore demonstrations, Barbeau and his colleagues presented two “public soirées” of folklore performances in Montreal in 1919. Their goal was both to teach the urban public about the indigenous folk sources of their culture and to generate support (financial and otherwise) for folklore research. Barbeau’s description of these soirées shows their conceptualization and staging to have been nearly identical to performances witnessed 60 years later. What had changed, however, by the 1970s, was the important presence of government as a central ac-

tor in the preservation of tradition. Since the early 1960s the government of Quebec has devoted significant resources to the preservation of historic buildings, the creation of an inventory of patrimonial objects and their collection in museums, and more recently, to the promotion of St. Jean-Baptiste day as the national holiday of Quebec and of a *semaine du patrimoine* (heritage week) featuring special museum exhibits, public school projects, and the like.

In his study of nationalism and folklore in Finland, Wilson (1976:120) observes that "celebrations of folklore . . . became folklore ceremonies themselves, ritual dramas in which time was suspended and modern Finns could participate in the events of the past." This remark could be applied to the Quebec case, but with an important clarification. The performers and spectators at Quebecois folklore celebrations do not so much participate in a preserved past as they invent a new one. The public presentation of private life is a juxtaposition that suggests why we must speak of invention rather than preservation. First, those elements of the past selected to represent traditional culture are placed in contexts utterly different from their prior, unmarked settings. A family party presented on stage, or a child's toy immured in a museum, are not, in these new contexts, quite the same things that they were in other settings; juxtaposed to other objects, enmeshed in new relationships of meaning, they become something new. Second, these newly contextualized pieces of tradition take on new meanings for the researchers, craft-workers, dancers, spectators, and consumers who participate in folklore activities. Reconstructed or reinterpreted as "tradition," they come to signify national identity. Whoever danced those dances or used those toys in the past did not do so with a self-conscious awareness that such activity signified "québécoisité." Finally, the invention of tradition is selective: only certain items (most often, those that can be associated with a "natural," pre-industrial village life) are chosen to represent traditional national culture, and other aspects of the past are ignored or forgotten. In sum, traditions thought to be preserved are created out of the conceptual needs of the present. Tradition is not handed down from the past, as a thing or collection of things; it is symbolically reinvented in an ongoing present.

Nor are Quebecois unaware of these subtleties of reinterpretation. In 1978 the government brought together citizens and specialists to reconsider its activities in the Place Royale project. The government had begun the historical reconstruction of Place Royale (Quebec City) in the early 1960s. The project became the largest of its kind in Quebec, and as it developed it encountered growing criticism concerning the wisdom of transforming a residential neighborhood into a museum for tourists. The 1978 colloquium debated the various models of urban renewal and historical reconstruction that had influenced the project. For example, some participants favored restorations that would privilege the French colonial era to the exclusion of all other periods, while others argued for recognition of the evolution of architectural styles. Still others, citing the provisionality of all historical interpretations, insisted that restoration be "reversible," so that future research, which might change

people's understanding of the history of the area, could be incorporated into the presentation of the site (Gouvernement du Québec 1979).

Explicit discussions of how to preserve tradition, as well as the commercialization and staging of folklore, might be taken as instances of spurious tradition, such as those recognized by Shils in his discussion of the "fictitious" pasts created by nationalist ideologues at the expense of "actually existing synthetic traditions" (1981:209, 246). Yet it is impossible to separate spurious and genuine tradition, both empirically and theoretically. In the Quebec case, for example, the work of folklore popularizers is almost as traditional as tradition itself. Almost from the beginning of European colonization, observers have written about folk life in Quebec, and their descriptions have become absorbed into the sense of identity that the folk entertain about themselves. Folklore collectors have been at work in French Canada since the mid-19th century at least (Lacourcière 1961; Carpenter 1979), and their work too has been thoroughly disseminated among Quebecois, rural as well as urban. Thus when the anthropologist Horace Miner set out to describe the folk culture of St. Denis, he learned that it was not naive in the way some had imagined: "I just got track of a story-teller in a neighboring parish," he wrote Robert Redfield from the field, "and am arranging to get some of his old tales, anything he has not gotten out of a book" (Miner 1937). And Madeleine Doyon found that her rural informants argued among themselves about whose version of a particular dance was "authentic" (1950:172). In sum, it is doubtful that Quebec ever existed as a folk society in which traditions were unreflectively handed down in unchanging form (Handler 1983a).

If genuine, naive, or pristine traditions are difficult to discover empirically, they are even more difficult to justify theoretically. The creation of tradition in Quebec, motivated as it is by nationalist ideology, points to the theoretical flaws in the traditional social-scientific understanding of tradition for, like social science, nationalist ideology depends on the notion of society bounded by objective tradition, with both society and tradition understood as objects or sets of objects in the natural world. In other words, the social-scientific model of tradition, like the nationalistic, rests on a naturalistic and atomistic paradigm in which those aspects of social life that are considered traditional are endowed with (or reduced to) the status of natural things. But in our view, to posit a distinction between genuine and spurious traditions is to overlook the fact that social life is always symbolically constructed, never naturally given. All handing down, for example, depends upon the use of symbols and is thus continuously reinvented in the present. In the limiting case we may unreflectively perform some action exactly as we learned it from our parents; yet the performance is never completely isomorphic with past performances and, more important, our understanding of the performance is a present-tense understanding, generated from the context and meanings of the present. To do something because it is traditional is already to reinterpret, and hence to change it.

Tradition in Modern Hawaii

It may seem paradoxical to speak of tradition in modern Hawaii, the most Westernized society in Polynesia. What links to the past could survive in this land of McDonald's restaurants and mass tourism? In the islands today, anthropologists and Hawaiians alike are engaged in a quest for Hawaiian tradition, which is simultaneously a search for Hawaiian cultural identity. The varying definitions of authenticity that have resulted from this pursuit reveal that "traditional" is not an objective attribute of cultural practices, but a designation that is always assigned in the present. Modern definitions of Hawaiian tradition range from the eclectic version promoted by Hawaiian nationalists to the presumably more authentic life-style of small rural communities. This discussion of Hawaiian tradition is based on fieldwork in Keanae, a taro-growing village on the windward side of Maui that is widely considered to represent traditional Hawaiian life. The nationalist experience is a more obvious example of a tradition constructed according to the demands of ethnic politics, but the rural life must be examined as a possible limiting case for our thesis: a naively inherited, unselfconscious tradition, containing much that is handed down from the past.

In search of an authentic cultural identity, nationalist movements frequently employ tradition to challenge rather than to "ratify" (Williams 1977:116) the social and political status quo. The Hawaiian cultural revival looks to rural settlements such as Keanae for examples of genuine tradition. The symbolic value of such communities is enhanced because most Hawaiians today are city-dwellers with more than their share of social problems (Howard 1974:x). The current conception of Hawaiian identity does not depend upon biological descent, but is based on the premise of a shared body of customs handed down from the past. Yet for most Hawaiians, alienated from the land and the rural life-style, the content of that tradition has been problematic. Because of a long history of intermarriage with other ethnic groups, very few Hawaiians can claim "pure" Hawaiian ancestry. And until the cultural revival, few but the elderly were fluent in the Hawaiian language. Hawaiian nationalism began as an urban movement in the late 1960s, primarily attracting young part-Hawaiians, and following models established in American ethnic politics. The nationalists have explicitly linked their struggle to that of other colonized and dispossessed peoples: Native Americans, Puerto Ricans, and Micronesians (Protect Kaho'olawe 'Ohana 1981:17).

The focal symbols of Hawaiian nationalism have varying relationships to past cultural practices. Initially emphasizing the Hawaiian language and Hawaiiana, a selection of crafts and performance arts, the cultural renaissance came to focus on tradition as represented by the life-style of rural Hawaiians. Politically, the movement has focused on the land, the *'āina*,³ and demanded reparations for the lands that commoner Hawaiians lost in the last century. The taro plant, source of the staple *poi*,⁴ is featured prominently in the movement's publications. The archetype of the despoiled Hawaiian landscape has

become the barren, uninhabited island of Kahoolawe, used for naval bombing practice since World War II. Protestors have occupied the island several times, asserting on the basis of folk legends that it is sacred ground. Historically, Kahoolawe's claim to sacredness is tenuous. Early sources portray the island as a desolate and inhospitable place; it was a penal colony in the early 19th century (Kuykendall 1938:125-126), and was later leased as a cattle ranch until confiscated for use as a bombing target (Ritte and Sawyer 1978:113). It is not the facts of Kahoolawe's history that have imbued it with its present-day meaning as a political and cultural symbol. Kahoolawe has become the embodiment of the Hawaiian land. As such its significance for Hawaiians is undeniable, but this meaning derives from the modern context, even though it makes reference to an idealized past (Linnekin 1983).

Another focus of Hawaiian nationalism was the voyage of the double-hulled canoe *Hokule'a* from Hawaii to Tahiti in 1976. Although conceived by *haole* (white) scholars as a test of the accidental voyaging theory of Polynesian settlement, the project was embraced by the Hawaiian cultural revival as a celebration of Hawaiian identity. The canoe's designer, Herb Kane, was a half-Hawaiian who was brought up and educated in the Midwest, and only returned to Hawaii in 1972 (Finney 1979:21). Yet he identified his "home valley" as Waipio on the island of Hawaii (Kane 1976:475), thus consciously linking himself to an ancient settlement area that, like Keanae, is recognized as a stronghold of Hawaiian tradition. Kane proclaimed that the voyaging canoe was "the central artifact of Polynesian culture" (Finney 1979:29), and in a *National Geographic* article (Kane 1976), portrayed the *Hokule'a*'s voyage as the reenactment of a time-honored Hawaiian tradition. The canoe's launching was marked by carefully researched ceremonies that attempted to recreate ancient Hawaiian rites; anthropologists from the Bernice P. Bishop Museum were on hand to validate the authenticity of the proceedings. One Hawaiian participant wore a full-head gourd mask copied from a 1779 engraving by John Webber, the artist who sailed with Captain Cook (Kane 1976:472). A kava circle modeled on the kava ritual of Samoa was incorporated into later ceremonies (Finney 1979:31). Hawaiians drank the mildly intoxicating *'awa*,⁵ but they did not make a social ceremony of consuming it, as did Fijians and Samoans. Kane's article portrays such a ritual, using a large Fijian or Samoan kava bowl, with a caption beginning "In rites unpracticed for generations. . . ."

The above examples demonstrate that nationalist versions of tradition are selective and may be consciously shaped to promote solidarity in the present. Is there a more genuine, unselfconscious Hawaiian tradition to be found in the islands? Islanders of all nationalities believe that traditional Hawaiian culture survives in a few remote communities on Maui, Niihau, Molokai, and in Kona on the island of Hawaii. The residents identify themselves as *kama'āina*, "children of the land," the descendants of the common people, and describe a life based on fish and poi, the traditional staples. Keanae is one of the few places in the islands where Hawaiians have retained ownership of land and still grow taro. In many ways, of course, Keanae's traditionality is superficial. No

one subsists solely on fish and poi; most householders have full-time salaried jobs and grow taro for the market as a supplementary source of income. Rice has supplanted poi as the most commonly served staple, and some elderly residents who have given up taro farming eat poi no more often than a resident of Honolulu. Nevertheless, for Hawaiians, Keanae represents life “in the real old style,” and an integral cultural identity.

When Keanae villagers differentiate their lifestyle from that of outsiders, they speak of fish and poi, and the practice of exchange-in-kind (“In Keanae, you give, don’t sell”) as opposed to the impersonal, commercial transactions carried on in town. And it is true that exchange-in-kind as practiced in Keanae bears striking resemblance to the forms of gift giving described by Marcel Mauss (1967) for “archaic” societies. Interpersonal relationships are played out in cycles of reciprocity involving Polynesian commodities: pork, fish, bananas, service (see Linnekin 1984). For villagers and outsiders alike, the most dramatic enactment of tradition in Keanae is the *luau*, the Hawaiian redistributive feast. The *luau* is today understood as a quintessentially Hawaiian activity, and Keanae is known as a place where people know how to “make a *luau*” properly. A *luau* entails the preparation, consumption, and giving away of large quantities of food. Work parties of family and friends are occupied for several days in advance, preparing dishes that they consider to be traditional and distinctively Hawaiian. The accounts of Kamakau (1964:13, 96–98) and Malo (1951:87–88, 151–153, 157–158) reveal that *luau* foods are indeed historically related to pre-Christian practices. Many of today’s conventional *luau* dishes recreate the standard ritual offerings of the Hawaiian religion, which was abolished in 1819: *kālua* pig, roasted in the underground oven, and *kūlolo*, taro-coconut pudding, are examples. The most popular food used to compensate *luau* workers is *lulaus*, steamed bundles of greens and either pork or beef, wrapped in *ti* (cordyline) leaves. Offerings made to the gods were similarly wrapped in *ti* leaves.

Many of the foods that weight today’s *luau* tables are thus demonstrably related to past practices. In the Hawaiian religion, red was a ritually high color. One of the conventional offerings to the gods was the *kūmū*, a red fish. *Kūmū* is not served at *luas* today, but a *luau* would not be complete without *lomi-lomi* salmon. “Lomi” salmon is made from the red flesh of imported, salted salmon, massaged between the fingers and mixed with tomatoes, crushed ice, and green onions. All these ingredients are foreign introductions; certainly the ice is relatively recent. Very few modern Hawaiians are aware that *lomi* salmon is probably a surrogate for the *kūmū* fish; indeed, for Hawaiians today this historical relationship is irrelevant, and *lomi* salmon is just as traditional, just as meaningful, as *kūlolo* or *lulaus*. A *luau* is also marked by slack-key guitar and ukulele playing. Both represent introduced musical styles, but islanders of all nationalities recognize these activities as characteristically Hawaiian.

The *luau* is certainly a candidate for an objectively definable, inherited tradition. But Keanae Hawaiians are not naive about the *luau*’s significance; they

tie *lulaus* by splitting the stem of the cordyline because it is definitively Hawaiian to do so. They are not even naive about exchange-in-kind, a practice that perhaps most closely approximates an unselfconscious heritage. Keanae villagers are not unaware of their status as upholders of Hawaiian tradition; most have chosen a life that they perceive as traditional. This identity has developed over at least the past hundred years through an ongoing interaction with the larger society. The windward areas of the islands were called the *kua’āina* or “back land.” A secondary meaning for this term is “ignorant, uninstructed people . . . the back-woods people” (Andrews 1865:296). Early missionaries similarly viewed the Keanae region as backward and prone to recidivism. Inaccessible by land until the late 1920s when the state highway was completed, the remote windward coast of Maui attracted early travel writers, who saw it as “picturesque” (Ayres 1910; Hardy 1895). More recently, a Honolulu journalist in search of the traditional Hawaiian life-style published a story on Keanae as “the Hawaii that used to be” (Lueras 1975). The community is noted on tourist maps as an official attraction; a Hawaii Visitors Bureau marker used to stand alongside the highway overlooking Keanae with the legend, “Hawaiian village.”

The larger society’s notions of tradition and cultural identity thus become part of the rural community’s self-image. And this influence is not restricted to the modern era, when nationalists, tourists, and political leaders tend to idealize the rural “folk.” The evolution of Keanae’s traditional identity can be traced at least to the early 19th century, and the development of a country/city opposition—a contrast that is today embodied in the villagers’ use of the terms “inside” and “outside” to differentiate the rural countryside, inhabited primarily by Hawaiians, from the towns where whites and Orientals predominate. In the historical interchange between Keanae and the larger society, the most important recent development has been the positive value attached to the term “traditional,” which now connotes purity and authenticity rather than rural ignorance. Although the content of the categorical oppositions has altered over time, it is unlikely that Keanae villagers were ever pristine and unselfconscious, that is, that they ever failed to interpret their identity in terms of a wider social context. Today taro growing and exchange-in-kind are objectified as they are used to define the Hawaiian identity. These practices have become a means by which modern Hawaiians differentiate themselves from the islands’ other ethnic groups.

Seemingly disparate versions of Hawaiian tradition—the nationalist and the rural—converge in Hawaii today. The two images influence one another; both variants contain elements of invention and conscious construction as well as correspondences to previous Hawaiian practices. Tradition is never wholly unselfconscious, nor is it ever wholly unrelated to the past. The opposition between a naively inherited tradition and one that is consciously shaped is a false dichotomy. Traditional activities like preparing *lulaus* or building an underground oven may have affinities with the past that a scholar can discover, but they need not. The crucial point for our purposes is that their value as

traditional symbols does not depend upon an objective relation to the past. Like the kava ceremony in the voyaging canoe's launching rites, traditional practices may be recently borrowed. The scholar may object that such customs are not genuinely traditional, but they have as much force and as much meaning for their modern practitioners as other cultural artifacts that can be traced directly to the past. The origin of cultural practices is largely irrelevant to the experience of tradition; authenticity is always defined in the present. It is not pastness or givenness that defines something as traditional. Rather, the latter is an arbitrary symbolic designation; an assigned meaning rather than an objective quality.

Conclusion

We have argued that the dominant social-scientific understanding of tradition is built upon a naturalistic metaphor. Although some would restrict the persuasiveness of metaphor to poetic language, its rhetorical force can sway scientific discourse as well. The prevailing conception of tradition, both in common sense and in social theory, has envisioned an isolable body or core of unchanging traits handed down from the past. Tradition is likened to a natural object, occupying space, enduring in time, and having a molecular structure. Society, since it is defined by a distinctive tradition, is similarly modeled after a natural object—bounded, discrete, and objectively knowable. This naturalistic view of tradition, and of society as constituted by tradition, has dominated Western social thought at least since the time of Edmund Burke, who was the first modern theorist of tradition. In his attack on the French Revolution, Burke likened both the state and society to an "antient edifice," a "noble and venerable castle" (1968:106, 121) which could be repeatedly renovated to remain forever the same. According to Burke, the French revolutionaries had acted unnaturally by destroying rather than preserving and reforming. In contrast, English reformers adhered to "the method of nature in the conduct of the state"; they respected "the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts" (1968:120). Like the work of later theorists of tradition, Burke's discussion is dominated by the idea of an object—as concrete as a castle, as natural as a body—that changes incessantly yet nonetheless maintains an essential identity.

Against the naturalistic paradigm, which presumes boundedness and essence, we argue that tradition is a symbolic process: that "traditional" is not an objective property of phenomena but an assigned meaning. When we insist that the past is always constructed in the present, we are not suggesting that present-day acts and ideas have no correspondence to the past. But we argue that the relation of prior to unfolding representations can be equally well termed discontinuous as continuous. Ongoing cultural representations refer to or take account of prior representations, and in this sense the present has continuity with the past. But this continuity of reference is constructed in the present, and, as Herzfeld (1982:3) has argued in his account of nationalism and

folklore in Greece, the construction of continuity is never "a question of pure fact." Rather, the establishment of continuity depends on "the observer's . . . presuppositions . . . about what traits really constitute acceptable . . . evidence for some sort of link." On the other hand, because continuity is constructed, it includes an element of discontinuity. To refer to the past, to take account of or interpret it, implies that one is located in the present, that one is distanced or apart from the object reconstructed. In sum, the relationship of prior to present representations is symbolically mediated, not naturally given; it encompasses both continuity and discontinuity. Thus we can no longer speak of tradition in terms of the approximate identity of some objective thing that changes while remaining the same. Instead, we must understand tradition as a symbolic process that both presupposes past symbolisms and creatively reinterprets them. In other words, tradition is not a bounded entity made up of bounded constituent parts, but a process of interpretation, attributing meaning in the present though making reference to the past.

To speak of tradition as a process brings us close to the approach of Hymes and before him, to that of Sapir. Sapir's discussion (1949) of genuine culture bears romantic overtones akin to those that motivate discussions of genuine tradition as pristine folkways. But Sapir's notion of genuineness refers to the possibility of creativity.⁶ Genuine cultures provide individuals both with a rich corpus of pre-established (traditional) forms *and* with the opportunity to "swing free" (1949:322) in creative endeavors that inevitably transform those forms. For Sapir, genuine culture has a dialectical quality, for it embodies the seeds of its own transformation. Similarly, Hymes (1975:353–355) speaks of "a universal dialectic between the need to traditionalize and other forces in social life" (those that he terms "situation" and "creativity"). Hymes chooses the term "traditionalization" to purge the concept of tradition of its static, naturalistic implications. For Hymes, as for us, it is best to think of tradition as a process that involves continual re-creation.

This understanding of tradition implies that society, commonly perceived as the largest unit of social reality, is, like tradition, a meaningful process rather than a bounded object. Social identity is always formulated in interaction with others, and depends upon evolving distinctions between categories that are symbolically constituted, a process that Singer (1972:12) has dubbed "conversations of images." Shils's "British society" is not an objectively ascertainable entity but an attribution of identity. The Western ideology of tradition, with its correlative assumption of unique cultural identity, has become an international political model that people all over the globe use to construct images of others and of themselves. In Quebec, patrimonial traditions, self-consciously constructed by both indigenous and foreign observers, have become an integral component of the sense of national identity that Quebecois entertain about themselves. In Hawaii, the larger society perceives the rural life-style as a mirror of the Hawaiian past, and country-dwellers in turn attribute a new, traditional signification to previously unmarked practices. In both cases, the self-image of rural villagers develops through a dialogue with a variety of tradition-

seekers, ranging from romantic journalists to urban nationalists, not to mention social scientists. One of the major paradoxes of the ideology of tradition is that attempts at cultural preservation inevitably alter, reconstruct, or invent the traditions that they are intended to fix. Traditions are neither genuine nor spurious, for if genuine tradition refers to the pristine and immutable heritage of the past, then all genuine traditions are spurious. But if, as we have argued, tradition is always defined in the present, then all spurious traditions are genuine. Genuine and spurious—terms that have been used to distinguish objective reality from hocus-pocus—are inappropriate when applied to social phenomena, which never exist apart from our interpretations of them.

Notes

We would like to thank Richard Bauman, Aletta Biersack, Daniel Segal, and Leo Van Hoy for providing valuable criticisms of earlier drafts of this paper. Research in Quebec was funded in part by grants from the Danforth Foundation, Lake Forest College, and the University Consortium for Research on North America. Fieldwork in Hawaii from 1974 to 1975 was supported by a grant from the National Science Foundation (GS-39667) and a predoctoral training fellowship from the National Institute of Mental Health.

¹ Dumont's discussion of the cultural presuppositions that interrelate nationalism and individualism in modern Western culture is central to the analysis of nationalist ideology presented here. According to Dumont, "the nation is the normal form of the global society in the individualistic universe. That is to say, it is in principle two things at once: a collection of individuals and a collective individual" (1970:33; emphasis in original). It is important to understand that Dumont is here referring to indigenous conceptions of what a nation is; he is not offering a scientific definition.

² The idea of "québécoisité" was influenced by the celebration of "négritude" on the part of French-language West Indian and African writers during the 1940s. As we argue below, such borrowings suggest that the self-images of national and ethnic groups around the world develop through mutual interaction; rather than isolated groups whose identity stems from particular historical experiences, we find an international sociopolitical discourse, shared by those who use it to proclaim their uniqueness.

³ Diacritics and glosses for Hawaiian words are taken from Pukui and Elbert (1971).

⁴ Poi is a paste made by boiling and grinding the root of the taro plant.

⁵ Known as *kava* in other Polynesian societies, *'awa* is *Piper methysticum*, a shrub related to pepper and native to the Pacific islands. The beverage is made from the root.

⁶ Sapir's use of the term "genuine" to indicate creative possibilities must be carefully distinguished from the more common understanding of genuine as meaning uncorrupted and pristine (cf. Handler 1983b). The notion of a genuine tradition attacked in this paper stems from the second concept of genuineness, not from Sapir's.

References Cited

- Andrews, Lorrin
1865 A Dictionary of the Hawaiian Language. Honolulu: Henry M. Whitney.
- Ayres, H. M.
1910 Through the Hana District of Maui. Honolulu Advertiser, 4 September, Sec. 2:1, 5.
- Barbeau, Marius
1920 Veillées du bon vieux temps. Montreal: G. Ducharme.
- Burke, Edmund
1968 Reflections on the Revolution in France. New York: Penguin Books.

- Carpenter, C.
1979 Many Voices: A Study of Folklore Activities in Canada and Their Role in Canadian Culture. Ottawa: Canadian Centre for Folk Culture Studies, Paper No. 26.
- Dion, Léon
1975 Nationalismes et politique au Québec. Montreal: Hurtubise HMH.
- Doyon, Madeleine
1950 Folk Dances in Beauce County. Journal of American Folklore 63:171-174.
- Dumont, Louis
1970 Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 31-45.
- Eisenstadt, S. N.
1973 Tradition, Change, and Modernity. New York: Wiley.
- Fenwick, Rudy
1981 Social Change and Ethnic Nationalism: An Historical Analysis of the Separatist Movement in Quebec. Comparative Studies in Society and History 23:196-216.
- Finney, Ben R.
1979 Hokule'a: The Way to Tahiti. New York: Dodd, Mead.
- Gouvernement du Québec
1979 Colloque Place Royale, 16-17-18 novembre 1978: Les actes du Colloque. Québec City: Ministère des affaires culturelles.
- Handler, Richard
1983a In Search of the Folk Society: Nationalism and Folklore Studies in Quebec. Culture 3(1):103-114.
1983b The Dainty and the Hungry Man: Literature and Anthropology in the Work of Edward Sapir. In Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, ed. George Stocking, pp. 208-231. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1984 On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. Current Anthropology 25:55-71.
- Hardy, F. W.
1895 Picturesque Maui. Paradise of the Pacific 8(7):97-98.
- Herzfeld, Michael
1982 Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. Austin: University of Texas Press.
- Howard, Alan
1974 Ain't No Big Thing. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Hymes, Dell
1975 Folklore's Nature and the Sun's Myth. Journal of American Folklore 88:345-369.
- Kamakau, Samuel M.
1964 Ka Po'e Kahiko: The People of Old. Edited by Dorothy B. Barrere. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Kane, Herb Kawainui
1976 A Canoe Helps Hawaii Recapture Her Past. National Geographic 149:468-489.
- Kroeber, A. L.
1948 Anthropology. New York: Harcourt, Brace.
- Kuykendall, Ralph S.
1938 The Hawaiian Kingdom: 1778-1854. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lacourcière, Luc
1961 The Present State of French-Canadian Folklore Studies. Journal of American Folklore 74:373-382.
- Linnekin, Jocelyn
1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. American Ethnologist 10:241-252.
1984 Children of the Land: Exchange and Status in a Hawaiian Community. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Linton, Ralph
1943 Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45:230-240.
- Lueras, Leonard
1975 Keane: The Hawaii That Used to Be. *Honolulu Advertiser*, 18 December:A3.
- Malo, David
1951 *Hawaiian Antiquities*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Mannheim, Karl
1953 Conservative Thought. In *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti, pp. 74-164. New York: Oxford University Press.
- Mauss, Marcel
1967 *The Gift*. Translated by Ian Cunnison. New York: Norton.
- Miner, Horace
1937 Letter to Robert Redfield, 20 January. Redfield papers. Regenstein Library, The University of Chicago.
- Protect Kaho'olawe 'Ohana
1981 Aloha 'Āina (newsletter). Winter. Kaunakakai, Molokai.
- Pukui, Mary Kawena, and Samuel H. Elbert
1971 *Hawaiian Dictionary: Hawaiian-English, English-Hawaiian*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Rioux, Marcel
1974 *Les Québécois*. Paris: Editions du Seuil.
- Ritte, Walter, Jr., and Richard Sawyer
1978 Na Mana'o Aloha o Kaho'olawe. Honolulu: Aloha 'Āina o na Kūpuna, Inc.
- Rudolph, Lloyd L., and Susanne H. Rudolph
1967 *The Modernity of Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sapir, Edward
1949 Culture, Genuine and Spurious. In *Selected Writings of Edward Sapir*, ed. David Mandelbaum, pp. 308-331. Berkeley: University of California Press.
- Schneider, David M.
1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Shils, Edward
1971 Tradition. *Comparative Studies in Society and History* 13:122-159.
1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Singer, Milton
1972 *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- Smith, M. Estelle
1982 The Process of Sociocultural Continuity. *Current Anthropology* 23:127-141.
- Tipps, Dean C.
1973 Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. *Comparative Studies in Society and History* 15:199-226.
- Wade, Mason
1968 *The French Canadians, 1760-1967*. New York: St. Martin's Press.
- Wiley, Gordon R., and Philip Phillips
1958 *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Raymond
1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, William A.
1976 *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.

- FABRE-VASSAS C., FABRE D. (1987), *L'ethnologie du symbolique en France*, in I. Chi-
va, U. Jeggle (éds.), *Ethnologies en miroir*, colloque de Bad-Homburg, Mai-
son des sciences de l'homme, Paris.
- GALLINI C. (1981), *Un cerimoniale fotografico*, in "Schema", 8, *Il fattore religioso*,
dicembre, pp. 13-22.
- GUESQUIN-BARBICHON M. F. (1987), *Les géants rituels à Lille*, in "Terrain", 8, se-
zione *Travaux*, p. 93.
- HELL B. (1985), *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*,
Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- HENNINGSEN H. (1961), *Crossing the Equator. Sailor's Baptism and Other Initia-
tion Rites*, Munksgaard, Kobenhavn.
- HÉRITIER-AUGÉ F. (1985), *Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur
leur génère et leur rapports*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 32, pp.
111-22.
- ISEMBERT F. A. (1982), *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Minuit, Paris.
- JAMIN J. (1982), *Objets trouvés des paradis perdus: à propos de la Mission Dakar-
Djibouti*, in *Collections passion*, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, Neu-
châtel.
- LÉVI-STRAUSS C. (1985), *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in *Sociologie et
Anthropologie*, PUF, Paris.
- MAC ALOON J. J. (ed.) (1984), *Rite, Drama, Festival, Spectacle, Rehearsals. Toward
a Theory of Cultural Performance*, ISHI, Oxford.
- MOORE S., MYERHOFF B. G. (eds.) (1975), *Symbols and Politics in Communal Ideol-
ogy*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- IDD. (1977), *Secular Ritual*, Van Corum & Comp., Assen.
- PERROT M. (1985), *Jeunesse de la grève*, Editions du Seuil, Paris.
- PITT-RIVERS J. (1984-85), *La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine*, in
"Annuaire de la V section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences
religieuses", XVIII, pp. 39-60 (poi in "Les Temps modernes", 488, 1987, pp.
50-74).
- ROUGET G. (1980), *La musique et la transe*, Gallimard, Paris.
- SABELLI F. (1986), *Le rite d'institution, résistance et domination*, in Centlivres,
Hainard (1986), pp. 216-25.
- SCHMITT J.-C. (éd.) (1983), *Les saints et les autres*, Beauchesne, Paris.
- SEGALEN M. (1976), *Robe blanche et photo de noce*, in "Autrement", 7, pp. 10-21.
- TESTART A. (1987), *De la chasse en France, du sang, et de bien d'autres choses en-
core (A propos de B. Hell, Entre chien et loup...)*, in "L'Homme", XXVII, 2,
pp. 151-67.
- TURNER V. (1974), *The World of the Dogon*, in *Dramas, Fields and Metaphors,
Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca-Lon-
don, pp. 156-65.
- VERDIER Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire*, Gallimard, Paris.
- VINCENT O. (1985), *Chasse du renard et chasse du sanglier dans les Ardennes
françaises*, Tesi di dottorato di III ciclo sulla caccia nelle Ardenne, Univer-
sità di Paris X-Nanterre.
- IDD. (1987), *Chasse et rituel*, in "Terrain", 8, pp. 63-70.

La tradizione non è più quella d'un tempo¹

di Gérard Lenclud

5.1

Sul concetto di tradizione e di società tradizionale in etnologia

I termini di tradizione e di società tradizionale sono (potremmo dire "tra-
dizionalmente") associati all'esercizio dello studio etnologico. Nell'opi-
nione di molti, a partire dagli etnologi stessi, questa disciplina è dedicata
alla descrizione e all'analisi dei fatti tradizionali e privilegia, per ragioni
sulle quali non ci dilungheremo in questa sede, la ricerca delle forme più
tradizionali della vita sociale. La tradizione, quindi, sarebbe il pane quo-
tidiano degli etnologi e il suo studio il segno distintivo della loro attività.

5.2

La tradizione in tre domande

La nozione di tradizione rimanda innanzi tutto all'idea di una posizione
e di un movimento nel tempo. La tradizione sarebbe un fatto di perma-
nenza del passato nel presente, una sopravvivenza in atto, il lascito vi-
vente di un'epoca, peraltro, globalmente conclusa. Ovvero: qualcosa di
antico, che si suppone essersi conservato per lo meno relativamente im-
mutato e che, per certe ragioni e secondo certe modalità, sarebbe stato
oggetto di transfert in un nuovo contesto. La tradizione sarebbe dunque
l'antico che persiste nel nuovo. Questa prima accezione della nozione di
tradizione come oggetto che scivola dal passato verso il presente coincide
perfettamente con l'immagine più ricorrente dello studio etnologico
della tradizione, specialmente nelle società cosiddette moderne. Il com-
pito dell'etnologia sarebbe quello di raccogliere gli elementi del passato

1. Il brano qui riprodotto, in cui Lenclud affronta il problema della definizione del-
la tradizione, è parte di un più ampio saggio ove l'autore spazia verso temi propri dell'et-
nologia "esotica", verso le definizioni della società tradizionale e delle figure dell'autorità
tradizionale [cfr. *supra*, p. 36, nota 44, N.d.T.].

TRATTO DA: P. CLEMENTE F. MUGNAINI (ed.)
OLTRE IL FOLKLORE - TRADIZIONI POPOLARI CONTEMPORANEA

ancora osservabili nel presente, dove costituiscono in un certo modo un patrimonio, e di spiegare come e magari anche perché essi continuino a essere conservati, come e perché producano ancora un effetto sociale ed esprimano senso.

Ma a nessuno verrebbe in mente di considerare come tradizionale tutto ciò che ci viene dal passato, per cui la nozione di tradizione rimanda anche all'idea di un ambito determinato di fatti, o se si preferisce, di un deposito culturale selezionato.

La tradizione non trasmetterebbe il passato nella sua integralità, ma attraverso di essa si determinerebbe una sorta di azione filtrante, il cui prodotto verrebbe a costituire così la tradizione. Non è certamente un caso se per noi occidentali, soprattutto guardandoci a confronto con altre culture, la religione appare il terreno della tradizione per eccellenza. Quando si parla di tradizione di questo o quel popolo, di questo o quel gruppo sociale, non ci riferiamo a ogni suo tipo di istituzione, di enunciato o di pratica. In altri termini, associamo alla nozione di tradizione la rappresentazione di un contenuto che è portatore di un messaggio importante, culturalmente significativo e dotato – per questo motivo – di una forza agente, di una predisposizione alla riproduzione.

Infine, oltre all'idea di una iscrizione e di una circolazione nel tempo, oltre a quella di un messaggio culturale carico di senso, la nozione di tradizione evoca anche l'idea di un particolare modo di trasmissione.

Così come non tutto ciò che sopravvive del passato è *ipso facto* tradizionale, così non tutto quello che si tramanda viene a essere obbligatoriamente tradizione. La tragedia classica in quanto genere, per quanto venuta dal passato, messa in scena ancora oggi, studiata e quindi anche veicolo di qualcosa di rilevante per la nostra sensibilità culturale, non rientra evidentemente nel campo di ciò che noi chiamiamo tradizione. Quest'ultima è dunque allo stesso tempo ciò che si trasmette nell'ordine della cultura e un modo particolare di trasmissione.

A caratterizzarla non sarebbe solo il fatto di essere trasmessa, ma il mezzo con il quale è stata tramandata. Come si sa, d'altronde, il termine "tradizione" viene dal latino *traditio*, che designa non una cosa trasmessa quanto l'atto di trasmettere.² In termini molto generali, si può dire che è tradizionale, in questo terzo senso, ciò che passa di generazione in generazione per una via essenzialmente non scritta, tramite la parola in primo luogo, ma anche tramite l'esempio. La Chiesa cattolica parla di

2. Il ricorso all'etimologia non aggiunge alcun argomento. Come fa notare efficacemente Pouillon [1975. Si veda anche Pouillon, 1977, N.d.T.], il senso storicamente primario di un termine non gestisce l'impiego che ne fa il locutore moderno, il quale generalmente lo ignora. D'altronde, un uso conforme al senso primario sarebbe molto spesso compreso.

tradizione per designare conoscenze trasmesse ma assenti dalle sacre scritture. Van der Leeuw preciserà a proposito delle religioni del libro:

La tradizione della parola sacra è orale all'origine, e vive essendo recitata. Solamente più tardi la tradizione orale lascia il posto alla tradizione scritta. Ma il fessaggio del testo sacro, nella scrittura, non contribuisce tanto a precisare la tradizione, quanto invece a dominare la parola scritta, di cui, da quel momento, si può fare ciò che si vuole.

La scrittura non è che la rappresentazione di un verbo che rimane in primo luogo parola. D'altronde, allo stesso modo, la maniera in cui l'etnologo trascrive delle tradizioni è una impresa per molti versi paradossale, in quanto si tratta di consegnare per iscritto – e come fare altrimenti – una oralità consustanziale alla tradizione, rispettando, per quanto si può, l'originalità del mezzo di trasmissione autoctono.

Così, questa nozione di tradizione il cui contenuto ci sembra talmente scontato da cadere in questo modo al di sotto della soglia del senso, associa in realtà tre idee molto diverse e non necessariamente coerenti tra di loro: quella di conservazione nel tempo, quella di messaggio culturale, quella di modo particolare di trasmissione. Ora, ciascuno di questi elementi di definizione si presta a equivoci. Nessuno di essi definisce rigorosamente un attributo di tradizionalità, e cioè una proprietà esclusiva di cui sarebbero dotati i fatti cosiddetti tradizionali.

5.3

La tradizione è di ieri?

La conservazione nel tempo è un criterio di tradizionalità? L'idea soggiacente a questa concezione della tradizione è che un oggetto culturale può essere detto tradizionale quando ripete un modello originario, elaborato in un'epoca più o meno distante. Sarebbero tradizionali un mito, una credenza, un rito, una fiaba, una pratica, un oggetto materiale, ogni istituzione preservata dalla trasformazione. La tradizione sarebbe l'assenza di cambiamento in un contesto di cambiamento.

Sorvoliamo rapidamente su quanto in etnologia può avere di paradossale il fatto di definire la tradizione come permanenza del passato nel presente e il suo studio come la «ricerca di una causalità espressa dalla cronologia» (Pouillon, 1975, p. 159).

Il tempo sarebbe, in effetti, il principio di intelligibilità grazie al quale la tradizione assumerebbe senso. Ecco l'etnologia ridotta a storia, e per di più a una storia molto spesso impossibile. Il paradosso, riferendoci a Pouillon, si può sviluppare ed enunciare così: gli etnologi si dedi-

cano principalmente a società che dicono essere tradizionali, ma di cui non conoscono per niente, o quasi, il passato, non sufficientemente, in ogni caso, per essere certi – nel caso lo si pretendesse – che esse si siano riprodotte sulla linea della continuità. Come definire tradizionale una società, un oggetto culturale quando non c'è alcun mezzo per verificare che essi siano realmente identici a una formula d'origine mai, ovviamente, osservata direttamente? Vedremo, d'altronde, come gli etnologi non esitano a designare come tradizionali dei fenomeni che sanno, pertinentemente, non essere conformi a un originale, del quale si sa allo stesso modo che è inesistente.

Sorvoliamo sulla constatazione di buon senso che, per fortuna o sfortuna, a seconda, non esiste una *tabula rasa* nell'ordine della cultura. Ogni cambiamento, per quanto possa apparire rivoluzionario, si attua su un fondo di continuità, e ogni permanenza integra delle variazioni. L'opposizione canonica fra tradizione e cambiamento presenta delle curiose analogie con la famosa immagine del bicchiere mezzo pieno o mezzo vuoto. Che un bicchiere sia pieno o vuoto per tre quarti e un quarto non cambia affatto la questione.

Essenzialmente, quindi, tutti gli oggetti culturali, per quanto designati come tradizionali dagli etnologi, subiscono dei cambiamenti. È una esperienza diffusa quella di constatare le variazioni, da una recitazione all'altra, di un mito o di una fiaba, sia che ne siano omessi certi elementi, sia che altri vi siano incorporati; ed è facile constatare anche che da una cerimonia all'altra lo stesso rituale non si svolge sempre in maniera esattamente identica. L'adempimento di una tradizione non è mai la copia identica di un modello del quale, peraltro, tutto smentisce l'esistenza.

Come ha dimostrato Lévi-Strauss, il principio di sostituzione si sviluppa nel "pensiero selvaggio". Non appena un certo ingrediente viene a mancare lo si sostituisce con un altro senza esitazione, senza che si avverta per questo di mancare alla tradizione. Non si tratta di un protocollo o un'etichetta inflessibili e immutabili. In breve, la tradizione, che si suppone essere conservazione, manifesta una singolare capacità di variazione e consente un sorprendente margine di libertà a coloro che la seguono (o la manipolano).

Come scrive Boyer, «la maggior parte degli etnologi, anche di quelli più convinti della equazione tradizione-conservazione, si guardano bene dall'affermare che ci sia conservazione letterale degli oggetti culturali che essi dicono tradizionali»³. È ormai chiaro che l'impresa di calco-

3. Boyer (s.d.), p. 14. L'autore rinvia anche a Boyer (1984, 1986) [N.d.T.].

lare un tasso di trasformazione (o di conservazione) è tanto assurda quanto risulta priva di senso la determinazione di una soglia il cui rispetto attesterebbe la permanenza e il cui superamento denoterebbe invece la presenza del cambiamento. Le scienze della cultura non dispongono di barometri.

In una parola, come potrebbe essere la conservazione un criterio di tradizionalità, visto che niente ci consente di misurarne rigorosamente il grado e che l'idea stessa della sua misurazione si rivela indifendibile?

5.4

La tradizione veicola un messaggio?

Si risponderà a tali argomentazioni facendo valere l'affermazione che l'essenziale della conservazione tradizionale non si trova nella lettera (o nella forma letterale) ma nello spirito, ovvero nel contenuto soggiacente alle manifestazioni della tradizione. Le differenze a livello di espressione sarebbero accessorie, laddove il messaggio resta identico. Non importa il contenitore quando contiene la tradizione! Prendiamo questa idea sul serio, anche se l'etnologia ha il dovere – per vocazione – di sospettare di qualsiasi distinzione nei termini di spirito e di lettera, di forma e di contenuto.

Questa idea che la tradizione risieda in un messaggio trasmesso di generazione in generazione per mezzo di forme suscettibili, queste sì, di cambiare ci conduce, infatti, ad abordarne il secondo elemento di definizione della tradizione, quello che la dota precisamente di un contenuto socialmente importante, culturalmente significativo. È questo un criterio operativo del fatto di tradizionalità?

Una simile concezione della tradizione come messaggio culturale equivale a dire che le pratiche e gli enunciati che l'etnologo osserva e registra non sono delle tradizioni, in senso stretto, quanto delle espressioni della tradizione. Un mito, un rituale, una fiaba, un oggetto non costituirebbero oggetti tradizionali in quanto tali, quanto delle manifestazioni di rappresentazioni d'idee e di valori che sarebbero – esse solamente – la tradizione. Quest'ultima sarebbe nascosta dietro le parole e i gesti, che orienterebbe restando in secondo piano e comunque sempre da decifrare. Per fare un esempio semplice, ciò che rimarrebbe di tradizionale in un'abitazione tradizionale non sarebbe tanto la sua architettura specifica o i materiali con i quali è costruita, quanto l'idea che ha presieduto alla sua costruzione, il complesso di senso cristallizzato in essa e che è sopravvissuto identico alla trasformazione eventuale dei suoi elementi costitutivi. La tradizione sarebbe questo nocciolo duro, immateriale e intangibile, attorno al quale si ordinerebbero le variazioni.

Segnaliamo immediatamente che questa rappresentazione della tradizione come messaggio in secondo piano, celato nei comportamenti e nei discorsi, è perfettamente congrua con un altro uso del termine tradizione: quando si parla di tradizione dogon, kabyla, pueblo o bretona, non ci si riferisce a una visione generale del mondo, a uno stile culturale di sentire, di pensare e di agire che costituirebbe, in una certa maniera, il "genio" di quel popolo?

Tuttavia, ridurre la tradizione a quello che si manifesterebbe, sotto forme molto variabili, dello spirito duraturo di una cultura, della sua filosofia insomma, mette in evidenza un buon numero di problemi. Innanzitutto quello che traspare dall'atteggiamento degli etnologi sul campo: essi non assegnano lo *status* di tradizionalità a qualunque atto o enunciato osservato e raccolto. Solamente alcuni appaiono loro riflettere la tradizione. Ma perché quest'ultima dovrebbe incarnarsi in certi gesti e non in altri, in certe parole a esclusione di altre? Volendo supporre che il messaggio della tradizione sia socialmente condiviso all'interno di un gruppo umano, un postulato, questo, implicito in molti lavori etnologici, perché non dovrebbe orientare la totalità dei comportamenti di quel gruppo? Perché non sarebbe allora tutto tradizionale? Come giustamente sottolinea Boyer, non verrebbe in mente a nessun etnologo di considerare come tradizionale, per esempio, la lingua di una società, lingua che pure è, allo stesso tempo, la matrice e la condizione di possibilità di ogni sguardo sul mondo. L'etnologo opera dunque una selezione implicita che contraddice la visione della tradizione come griglia interpretativa.

Ma una concezione simile della tradizione solleva molti altri problemi, ampiamente proposti da Boyer. Se si ammette che la tradizione sia più o meno una sorta di teorizzazione del mondo, essa dovrebbe poter essere oggetto di una enunciazione sotto forma di un insieme di proposizioni coerenti tra di loro, alla maniera di quei libri intitolati *Cosa ha veramente detto...*⁴ che escono dalla penna di autori accuratamente scelti dall'editore. Alcuni etnologi hanno affermato la possibilità di una trascrizione simile, come testimonia la tradizione africanista dei trattati di cosmogonia indigena. Ma queste raccolte della tradizione sono state generalmente effettuate non sulla base dell'osservazione e della documentazione di atti e di enunciati tradizionali, quanto a partire da veri e propri interrogatori di specializzati guardiani del sapere, di detentori autorizzati della conoscenza, insomma di titolari del discorso.

Questi ultimi effettuano una messa in forma totalizzante i cui effetti sono ulteriormente accentuati dall'intervento dell'etnologo. Ci si può

4. La collana di compendi *Cosa ha veramente detto...* equivale a quella menzionata dall'autore, *Ce que je crois...* [N.d.T.].

quindi chiedere in quale misura la tradizione così riportata provenga da una elaborazione sociale e orienti effettivamente i comportamenti ordinari. Chi mai sosterebbe, per esempio, allo stesso modo, che il sapere dei teologi ricopre l'esperienza di tradizione condivisa dai parrocchiani che compiono ogni domenica i gesti comuni della liturgia? Una tradizione ignorata dai grandi numeri è forse una tradizione in questo senso? E quale può essere la sua forza agente?

È conveniente a questo punto riflettere sullo statuto, per molti versi strano, di questa tradizione vista come complesso di idee molto spesso implicite, mai formulate se non da specialisti patentati e pertanto fedelmente trasmesse e obbliganti nel senso che spingerebbero un corpo sociale, nel suo complesso, a reiterare determinate pratiche. Si può veramente credere che ripetere una tradizione sia riprodurre per atti un sistema di pensiero? Facciamo un esempio concreto: quello delle maniere a tavola. Non c'è alcun dubbio che dietro il modo di disporre piatti e posate e di farne uso o dietro il modo di comportarsi a tavola, in generale, ci sia una certa concezione simbolica dell'ordine delle cose – perché non forse anche frammenti di cosmogonia? – sulla quale degli specialisti potrebbero illuminarci. Ne ricaveremmo dunque degli elementi di significato che sarebbero – essi solamente – la tradizione nel senso che abbiamo visto. Ma la stragrande maggioranza di quelli che si mettono a tavola ignorano questa tradizione. Tutt'al più alcuni avranno, in proposito, delle idee lacunose e senza dubbio contraddittorie. Si può fare l'ipotesi che la tradizione, il sistema completo delle idee e dei valori, cui ogni commensale può, tutt'al più, attingere qualche vaga nozione, sia l'effettivo agente della riproduzione tradizionale di queste maniere a tavola? Si mette la forchetta alla sinistra e il coltello a destra, ma è proprio per ripetere inconsciamente i principi astratti che reggono l'opposizione sinistra/destra nella cultura francese? Pare più logico pensare che quotidianamente si proceda in questo modo per via del solo riferimento a questa disposizione osservabile e che solo questa disposizione ripetuta informa le idee che ce ne possiamo fare e circa l'obbligo sociale di conformità. In altri termini, tutto sembra succedere come se la tradizione non stesse nelle idee ma risiedesse nelle pratiche stesse, come se si trattasse, più che di un sistema di idee, di una serie di modi di fare. Se così non fosse, l'etnologo si scoprirebbe dotato di un privilegio temibile: quello di essere il solo in condizione di enunciare la tradizione dell'Altro, costruendola induttivamente a partire dall'osservazione. In assenza di un detentore qualificato della tradizione, ci sarebbe sempre bisogno di un etnologo per appropriarsi della propria tradizione.

Non rimane che interrogarci, ora, sulla terza definizione di tradizione: quella che mette in primo piano non più i contenuti trasmessi ma i

mezzi di trasmissione. In questa prospettiva, ricordiamolo, la tradizione sarebbe ciò che in una società si riproduce di generazione in generazione, solamente attraverso il meccanismo della memoria orale.

A partire da questo approccio al fatto di tradizione, l'etnologia ha sviluppato le riflessioni più interessanti sui meccanismi sociali e psicologici della trasmissione culturale. Meccanismi sociali: quelli che funzionano nell'organizzazione collettiva dell'inculcamento della tradizione. Meccanismi psicologici: quelli che sono mobilitati nei processi di interazione (del tipo ascoltare/recitare, osservare/rifare) e di memorizzazione nelle culture dette di tradizione orale. Basti pensare a tutti i lavori, specialmente a quelli di Goody, dedicati alla rottura introdotta dalla scrittura nelle società qualificate come tradizionali proprio perché senza scrittura (o considerate tali). Su questo problema torneremo in seguito⁵, a proposito del concetto di società tradizionale.

Ma osserviamo allo stesso tempo come questo approccio alla tradizione, che privilegia il mezzo della sua trasmissione e la forma che essa assume, non risolve nessuno dei problemi che abbiamo finora intravisto: quello della delimitazione dei fatti tradizionali (cosa non è tradizionale in una società a tradizione orale?), quello dei dispositivi di selezione, quello delle operazioni individuali e collettive effettuate sulle cose trasmesse e della compatibilità tra queste operazioni e il fatto di conservare, quello della forza della tradizione e dell'origine di questa forza.

Che la tradizione sia vista come semplice fatto di permanenza nel tempo o come messaggio culturale nascosto nelle pratiche o anche come mezzo specifico di trasmissione, non le toglie granché del suo mistero.

In effetti, nessuna di queste accezioni ci permette di distinguere con ragione fatti tradizionali da altri che non lo sarebbero, né di percepire dove dovrebbero essersi situati esattamente i meccanismi della sua perpetuazione. Definita in questi termini, la tradizione non disvela né la sua natura né le fonti della sua autorità sociale.

5.5

La tradizione nel presente

Forse conviene allora, come suggeriscono i lavori di Boyer e di Pouillon, ragionare in altri termini e abbandonare i due presupposti che reggono gli usi del vocabolo "tradizione". Secondo il primo, la tradizione sarebbe un dato destinato in anticipo alla raccolta e alla conoscenza. Esiste-

⁵ Si rinvia ai paragrafi sulla "società tradizionale", più oltre nell'originale, pp. 119-21 [N.d.T.].

rebbe pronta per essere registrata (o stoccata) in una verità che non dovrebbe niente o quasi agli uomini del presente. Questi ultimi la riceverebbero passivamente, la conserverebbero ripetendola in modo stereotipato. Il secondo presupposto, invece, orienta la riflessione in ossequio al modo proprio di pensare la storicità della nostra cultura, e cioè a confinare la tradizione nel tratto che porta dal passato verso il presente. La sua elaborazione sarebbe a senso unico: essa seguirebbe il movimento del tempo e la sua verità sarebbe di ordine cronologico. Godrebbe, insomma, di tutti i privilegi dell'età, essendo riconosciuta come tanto più veridica e funzionante quanto più antica.

Una posizione contraria a tali pregiudizi culturali non risolve, d'un sol colpo, tutti i problemi antropologici che sono sollevati dalla nozione di tradizione, ma ha almeno il merito di mettere accordo tra impiego concettuale e atteggiamento degli etnologi sul campo, ciò che essi ne dicono e ciò che ne fanno, insomma di offrire alcuni elementi per una etnografia ragionata dei fenomeni tradizionali.

In cosa consiste, dunque, la tradizione? Non è un prodotto del passato, un'opera di un altro tempo che i contemporanei riceverebbero passivamente, quanto, secondo i termini di Pouillon, un "punto di vista" che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti, una interpretazione del passato condotta in funzione di criteri rigorosamente contemporanei. «Non si tratta di incollare il presente sul passato, ma di trovare in quest'ultimo l'abbozzo di soluzioni che crediamo giuste oggi, non perché esse siano state pensate ieri, ma perché noi le pensiamo ora» (Pouillon, 1975, p. 160). In questa accezione la tradizione non è ciò che è sempre stato, ma ciò che la si fa essere.

Di conseguenza, l'itinerario da seguire per chiarirne la genesi percorre non il tragitto che va dal passato al presente, ma il cammino con il quale ogni gruppo umano costituisce la sua tradizione: e cioè dal presente verso il passato. In tutte le società, le nostre comprese, la tradizione è una "retroproiezione", formula che Pouillon esplicita in questi termini: «Noi selezioniamo ciò da cui ci dichiariamo determinati, noi ci presentiamo come i continuatori di coloro che abbiamo reso nostri predecessori» (*ibid.*). La tradizione istituisce una "filiazione inversa": non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente, ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità.

Si potrà forse obiettare che bisogna bene che il passato ci sia stato, e che in una certa maniera persista, perché il presente possa a sua volta servirsene, e che, quindi, la sua invenzione non sarebbe totalmente libera. Non ci sono dubbi al riguardo, ma, come dice Pouillon, «il passato non

impone che i limiti all'interno dei quali le nostre interpretazioni dipendono solamente dal nostro presente» (*ibid.*). I limiti posti sono, per di più, particolarmente sfumati, e il margine di manovra che il passato offre non conosce praticamente confini, come sanno bene gli storici. Una sola parola serve talvolta a ricreare tutto un universo che presenta, agli occhi dei contemporanei, sufficienti garanzie di "autenticità" per trarne una tradizione e stabilirlo come referente.

Questo approccio al fatto di tradizione annulla, in quanto falso problema, la questione sopra accennata del cambiamento e della conservazione, dei tassi relativi di trasformazione e di preservazione. Non è tuttavia mai inutile saperne un po' di più sui materiali di cui il presente si impadronisce per costituirne una tradizione; ma anche quando si potesse verificare che essa tradisce la verità del passato, la tradizione non resta altro che la tradizione. La sua forza non si misura sul criterio dell'esattezza nell'esercizio della ricostruzione storica. Essa dice il vero anche quando dice il falso, in quanto non si tratta, per lei, di corrispondere a dei fatti reali, o di riflettere ciò che è stato, quanto di enunciare delle proposizioni assunte, in definitiva, in anticipo come consensualmente vere.

La sua verità non è, per riprendere una distinzione classica, del tipo della corrispondenza (*adaequatio*), ma del della tipo coerenza. La tradizione è, in qualche modo, come la testimonianza: una retorica di ciò che si presume sia stato ⁶.

In questa prospettiva, infine, la tradizione non solleva solamente una problematica in termini di senso, ma anche di funzionalità. Non si accontenta di dire qualcosa del passato, essa lo dice avendo riguardo a determinati fini che governano sicuramente il contenuto del messaggio. Se essa è un punto di vista, è anche un dispositivo che presenta la sua utilità in generale (e anche al singolare) e in particolare (e anche al plurale). L'utilità in generale di una tradizione è quella di fornire al presente una garanzia per ciò che esso è: enunciandolo nei termini della tradizione, una cultura giustifica in qualche modo la sua condizione presente. La sua tradizione sono le sue referenze, i suoi attestati di servizio, le sue testimonianze di moralità; la sua eredità — se si vuole —, ma a differenza delle eredità politiche, sempre subite e vilipesa, una eredità liberamente costituita, come si è visto, e di solito glorificata. Grazie ad

6. Norton Cru (1930) ricorda che tutti i testimoni della prima guerra mondiale evocarono l'assalto alla baionetta, mentre bisogna sapere che tale tecnica d'assalto fu solo eccezionalmente adottata. Tuttavia, essa acquisì lo status d'immagine tradizionale del coraggio, mostrato tra le trincee, al punto che anche i combattenti stessi, in perfetta buona fede, finirono per sottoscriverla [N.d.T.].

essa, una cultura si dota del "genio" che le conviene, che essa riveste di un paramento arcaico, tanto è vero che la patina in questo ambito è segno di qualità, di cui essa fa uso come se si trattasse di una carta di identità. In particolare, l'utilità di una tradizione è quella di offrire a tutti quelli che la enunciano e la riproducono giorno per giorno il mezzo per affermare la loro differenza e, con ciò stesso, fondare la propria autorità. Pouillon insiste giustamente sulla molteplicità delle tradizioni nel seno di una società, un fenomeno che viene talvolta occultato da una etnografia troppo impregnata di unanimità sociale e che viene messo invece in evidenza dallo studio delle società più stratificate. Qui ogni gruppo, ogni entità sociale si procura la propria tradizione, andando ad attingere dal passato il vessillo che più gli conviene. L'universo accademico offre numerosi esempi di una ricerca sistematica di antenati che esercitano, in quanto riscoperti nella loro verità di origine (il vero Marx, il vero Freud...), una funzione di garanzia o, detto volgarmente, di copertura intellettuale.

Esiste a Parigi una lavanderia la cui insegna porta questa sola menzione: Parfait, apprendista di Pouyanne. Si può ragionevolmente avanzare l'ipotesi che pochi clienti sappiano in verità chi sia stato Pouyanne, in cosa consistesse la sua abilità particolare e le condizioni esatte in cui ne ha trasmesso i segreti a Parfait. Ma, con poche parole, si suggerisce qui l'essenza di una tradizione: una origine prestigiosa, e un po' antica, un sapere misterioso, una conoscenza preservata, una eredità esclusiva, una diversità proclamata, una autorità affermata. Quello che si dice una tradizione.

Riferimenti bibliografici

- BOYER P. (s.d.), *La pensée traditionnelle, essai de description cognitive*, Paris, poligrafato.
ID. (1984), *La tradition comme genre énonciatif*, in "Poétique", 58, pp. 223-51.
ID. (1986), *Tradition et vérité*, in "L'Homme", 97-98, pp. 309-11.
NORTON CRU J. (1930), *Du témoignage*, Gallimard, Paris.
POUILLON J. (1975), *Tradition: transmission ou reconstruction*, in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris.
ID. (1977), *Plus ça change, plus c'est la même chose*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 15, pp. 203-11.

Folklorismo in Newfoundland

di *Elke Dettmer*

Folklorismo è un costrutto analitico che denota l'uso e l'abuso consapevole del folklore, e ha avuto una significativa influenza sull'indirizzo degli studi in Germania, a partire dagli anni Sessanta. Recentemente si è cominciato a discuterne anche in Nord America. In quanto strumento di ricerca, il concetto di folklorismo ha rivelato la capacità di ampliare la disciplina folklorica, e ciò è un esito importante, dal momento che i tradizionali oggetti di ricerche folkloriche, ovvero il folklore esperito inconsapevolmente in ambiti preindustriali, stanno diventando relativamente rari. Contrariamente agli studiosi romantici che fondarono nel secolo XIX la nostra disciplina, i quali collezionarono il folklore nella ricerca di un comune passato, per creare un'identità nazionale, i folkloristi di oggi devono confrontarsi con una situazione radicalmente mutata, dove gli stessi portatori di sapere folklorico hanno acquisito consapevolezza, interesse, esperienza del loro stesso folklore. Questo saggio intende dimostrare che le manifestazioni di folklorismo non sono in alcun modo esclusive dell'Europa.

Quando il folklorista tedesco Hans Moser introdusse il concetto nella disciplina folklorica nel 1962, con il suo importante saggio *Vom Folklorismus in unserer Zeit*¹, non definì chiaramente cosa intendesse per "folklorismo", almeno nell'accezione con la quale è usato correntemente in inglese. Egli invece produsse degli esempi, per lo più dai primi centri di turismo alpino, spiegandoli con il fatto che la moderna società di massa, dopo avere subito un processo di livellamento culturale, sviluppa un crescente interesse nei confronti di regioni in cui la vita sembra essersi ritagliata un carattere distinto e originale, espresso da un folklore policromo.

Moser identificò come componente chiave del folklorismo gli sforzi di soddisfare e incrementare, persino di creare tale interesse attraverso la coltivazione selettiva di quegli elementi del folklore che pre-

1. Moser (1962). Il concetto venne usato in precedenza come parola chiave della sociologia culturale tedesca da Heintz (1958).

mentassero maggiori attrattive. Estromesso dal suo contesto locale originario o adottato e imitato da un'altra classe sociale, questo processo determina una sorta di folklore di seconda mano, ovvero un folklore indirettamente trasmesso.

Già nel XIX secolo, gruppi canori di aree alpine portavano con successo il loro "folklore" sui palcoscenici di molti paesi, mentre a casa loro una élite, colta e partecipe, dava inizio alla ripresa di costumi ritenuti a rischio di scomparsa. Il folklore piacevole e bello, adesso presentato e preservato, non è mai esistito come tale nel passato. In effetti, alcuni di questi fenomeni sono stati inventati: si tratta di elementi simil-folk, estranei a ogni tradizione conosciuta.

In un secondo lavoro sul folklorismo, nel 1964, Moser introdusse l'importante nozione di *Rücklauf*, ovvero quel processo di *feedback* che consiste nel ritorno del folklore ai suoi portatori originari². Tra le fonti di questo processo vanno annoverate le pubblicazioni di ricerche degli studiosi, gli sforzi talvolta ambivalenti di sedicenti cultori di eredità folkloriche e i lavori delle personalità artistiche regionali, nostalgicamente ispirati. Da questo processo di *feedback* nasce la fondamentale questione della responsabilità dello studioso e della influenza che egli esercita sugli oggetti che studia.

Il folklorismo di Moser è essenzialmente un indicatore neutrale delle forme di folklore che proliferano nella società moderna e, accettato piuttosto acriticamente dai folkloristi tedeschi, è stato ampiamente utilizzato. Tuttavia, proprio perché non era sufficientemente definito, il folklorismo ha teso a divenire, specialmente nei suoi aspetti commerciali, un termine negativo, usato spesso come etichetta applicata a qualunque cosa fosse ritenuta sacrilega rispetto al vero soggetto della ricerca di folklore tradizionale. Hermann Bausinger ha contrastato questo atteggiamento sprezzante segnalando come le tradizioni di prima e di seconda mano siano spesso fuse e non facilmente discernibili. Per di più, ha sostenuto che il processo di continuità delle tradizioni dovrebbe essere attentamente vagliato in ciascun caso e che persino la ovvia commercializzazione degli usi da parte dei mass media non dovrebbe distogliere i folkloristi dallo studiarne l'essenza e la funzione³. Successivamente esponenti del gruppo di Bausinger presso l'Università di Tubinga hanno documentato, nello studio regionale dello Zillertal, in Tirolo, il fatto che lo sviluppo di folklorismo non può essere studiato isolatamente a prescindere dai suoi legami con le realtà economiche⁴.

2. Moser (1964).

3. Bausinger (1966), pubblicato *infra*, pp. 145-59.

4. Jeggle, Korff (1974).

Al momento nessun concetto paragonabile a quello di folklorismo è stato prodotto dalla comunità americana di studiosi di folklore. Richard Dorson, a lungo figura preminente tra i folkloristi americani, si rivolse parzialmente (e in netta contrapposizione) al fenomeno con la sua categoria, interamente negativa, di *fakelore*⁵. Tuttavia i processi di trasmissione e manipolazione del folklore in America settentrionale vengono studiati soprattutto in termini di folklorismo, come nel caso degli studi realizzati in Newfoundland (Terranova, Canada).

L'isola di Newfoundland acquistò una sorta di nazionalità e una identità separata durante il XIX secolo. In questo processo emerse una visione della storia che considerava l'isola una "terra di storiche sventure". D'accordo con tale visione, espressa popolarmente negli scritti dell'influente giudice Prowse alla fine del secolo XIX, gli originari coloni fuggirono dalle flotte pescherecce inglesi per sopravvivere come eroici pescatori in baie isolate, sfidando le aspre leggi anti-insediamento imposte dall'Inghilterra⁶.

Questo svantaggio iniziale e il successivo asserito assenteismo dei colonizzatori sono serviti come facili spiegazioni del ritardo economico dell'isola. Il mito storico è un importante aspetto dell'autorappresentazione della gente di Newfoundland, persino quando più recenti ricerche storiche sembrano suggerire che le condizioni mitiche erano più immaginarie che reali e che la mancanza di prosperità nell'isola può essere dovuta alle aspre condizioni ambientali e alla sua collocazione periferica, piuttosto che a un cattivo trattamento o a un abbandono da parte della madrepatria inglese⁷.

Nonostante una vita sempre alla mercé di un ambiente ostile, e nonostante la dipendenza dai mercanti che controllavano i rifornimenti e i profitti delle pescherie di merluzzo, durante il XIX secolo è venuto emergendo uno stereotipo del "duro e felice" pescatore di Newfoundland⁸, romanticizzato, similmente a quanto accade al contadino in Europa, da una nuova classe di commercianti e professionisti insediati a St. John's. Sebbene costoro fossero culturalmente ed economicamente

5. Tra le numerose iniziative di divulgazione della propria visione sul *fakelore* da parte di Dorson c'è anche il contributo a un questionario sul folklorismo distribuito a livello internazionale da Hermann Bausinger (1969); un altro esempio è il commento alla sezione *Folklore applicato* nella *Bibliographical and Special Series* di "Folklore Forum", 8, 1971, pp. 40-2. Dorson considerava come proprio compito primario l'istituzione del folklore come disciplina accademica, ed era perciò particolarmente critico verso ogni uso spurio e commerciale del folklore.

6. Prowse (1895) (rist. anast. 1972, p. XVII).

7. Cfr. in particolare Matthews (1978); cfr. inoltre Rowe (1978).

8. Harvey (1894), p. 203.

separati dall'ambiente sociale della marineria e della pesca, le loro pubblicazioni, sul volgere del secolo, dimostravano soprattutto interesse nei confronti dell'eredità marittima. Il loro interesse nei confronti di aspetti selezionati, particolarmente attraenti di quella cultura "folklorica" è tipico del folklorismo quale veniva praticato, allora, dall'élite colta in Europa ⁹.

L'identità essenziale di Newfoundland era, ed è rimasta, basata sul tradizionale stile di vita del pescatore, nel contesto della pesca al merluzzo come principale ambito economico. Tale insistenza su una singola risorsa si dimostrò disastrosa quando nei primi decenni del nostro secolo il commercio del pesce salato ebbe un crollo.

Di conseguenza, Newfoundland perse la sua indipendenza e fu posto sotto la Commission of Government inglese, con l'insulto aggiuntivo di venire ridotto a uno *status* di seconda classe entro l'impero britannico, fino alle costrizioni e privazioni materiali degli anni Trenta.

Su queste condizioni, infine, si produce il caso di Joey Smallwood, un giornalista che non solo ereditò la visione di Newfoundland come vittima di storiche sventure, ma anche la piena convinzione delle sue potenzialità di progresso e di sviluppo industriale ¹⁰. Nella sua qualità di scrittore e di animatore di trasmissioni radiofoniche, Smallwood tese soprattutto a contrastare i complessi di inferiorità tramite la glorificazione delle conquiste della gente di Newfoundland. Si rivolse al suo pubblico per collezionare informazioni, e in un certo modo divenne un raccogliatore di folklore, del quale egli allora consapevolmente fece uso, con grande abilità retorica, per creare un nuovo senso di orgoglio, persino una nuova identità per gli abitanti di Newfoundland ¹¹. L'uso intensamente politico del folklore, una reazione culturale a un penoso presente, attinge al passato per riscattare e promuovere l'immagine fortemente scossa, ovvero di nuovo un tipico processo di folklorismo. Tuttavia, dopo la confederazione con il Canada, Smallwood dette inizio a un periodo di pronunciata e rapida americanizzazione. Il vecchio stile di vita cominciò a venir considerato arretrato, e Newfoundland corse il rischio di perdere la sua identità distintiva senza aver, tuttavia, conosciuto il promesso sviluppo e l'attesa ricchezza. All'interno della confederazione canadese, Newfoundland rimase la provincia più povera, oggetto della derisione contenuta nelle storie che lo assumono come paese degli sciocchi, le barzellette sui *Newfies*.

9. Per un esempio di tale letteratura cfr. Morris (1901).

10. Tra i numerosi scritti di Joey Smallwood, la più succinta espressione delle sue idee è costituita da *The New Newfoundland* (cfr. Smallwood, 1931).

11. L'uso del folklore da parte di Smallwood è stato studiato da Peter Narváez (1986).

I decenni dell'era Smallwood finirono nel disincanto e lasciarono il posto a una reazione neonazionalista che si rivolse di nuovo al passato, agli stili di vita tradizionali, i quali divennero, così, sacrosanti ¹².

Gottfried Korff ha studiato il sottosviluppo economico e la consequenziale (sovra-) compensazione estetica come fattori che conducono al folklorismo. Glorificare il passato in un narcisismo collettivo può ridurre le minacce alla fiducia in se stessi e offrire un simbolico risarcimento allo svantaggio economico. La desolata condizione di alcune aree marginali rurali, in tal modo, può essere tradotta in uno stile di vita positivamente accettato, che fa tesoro del ritardo culturale, nell'assumere delle rielaborate ed estetizzate *ricchezze interiori*, quali il linguaggio, la poesia, i costumi, l'arte, del folklore, come sostituti della modernizzazione ¹³. In Newfoundland tali impulsi produssero negli anni Settanta una grande fioritura di arti indigene, un revival di tradizioni musicali, la creazione di un teatro nazionalista e tantissime opere pittoriche, narrative e poetiche che celebravano l'isola. E infatti, in quanto *Newcult* ¹⁴, il movimento attrasse l'attenzione generale. Oltre a ribaltare lo stereotipo dello sciocco *Newfie*, il *Newcult* si adattò alle tendenze della moderna società industriale, identificate da Hans Moser, a cercare culture che sembrano aver conservato qualità distintive e originarie.

La celebrazione di una cultura folklorica di Newfoundland è ancor più pronunciata tra i molti isolani che hanno dovuto abbandonare l'isola per cercare lavoro. Per esempio, circa 50.000 oriundi di Newfoundland vivono attualmente a Toronto, per questo opportunamente definita il più grande approdo da Harold Horwood ¹⁵. Come molti altri gruppi di emigrati, nel continente americano, gli espatriati da Newfoundland si impegnano in un folklorismo di minoranza, espresso in cibi, linguaggio, abitudini tipici del loro paese natio. Tale folklorismo è informato di sentimenti nostalgici che gettano una luce positiva sulla vita vecchia maniera e allo stesso tempo offrono una certa sicurezza e una certa identità di gruppo in un ambiente estraneo.

Forme più sottili di folklorismo sono state generate dallo studio, dalla raccolta, dall'archiviazione e dall'insegnamento del folklore di Newfoundland. Senza dubbio alcuno, il Dipartimento di Folklore alla

12. James Overton ha descritto questo movimento nel suo saggio *Towards a Critical Analysis of Neo-Nationalism in Newfoundland* (cfr. Overton, 1979).

13. Lo scritto di Korff, *Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit*, fu presentato al XXII congresso dei folkloristi tedeschi nel 1979 ed è pubblicato negli atti (cfr. Korff, 1980).

14. Sandra Gwyn usa il termine *Newcult* nel suo articolo *The Newfoundland Renaissance* (cfr. Gwyn, 1976).

15. "Weekend Magazine", 31 marzo 1979, p. 8.

Memorial University di Newfoundland, insieme a studi antropologici e linguistici, ha contribuito alla consapevolezza della cultura folklorica presso gli abitanti dell'isola, secondo quel processo di *feedback* identificato da Hans Moser. Corsi popolari e molte recenti pubblicazioni su Newfoundland¹⁶, la proliferazione di festival folklorici sin dai primi anni Settanta e il revival di musica tradizionale hanno creato un alto grado di consapevolezza di una speciale identità di Newfoundland, la quale, per di più, è ufficialmente riconosciuta in quanto gli abitanti dell'isola godono dello *status* di minoranza etnica, situazione unica tra tutte le province canadesi. Di particolare interesse per noi il successo non solo scientifico, ma sorprendentemente di pubblico, che ha riscosso il *Dictionary of Newfoundland English*, pubblicato nel 1982. Al di là del suo valore accademico, questo dizionario conferma le qualità regionali distintive della cultura folklorica di Newfoundland.

Costruire e conservare un senso di identità separata è un aspetto importante del regionalismo. Laddove si verifica l'influenza del folklorismo, questo processo ricorre a modelli che non sono più rilevanti. I simboli regionali, come la barca a remi, gli stivali di gomma e la caccia alla foca, esistono oggi proprio perché la pesca e la caccia alla foca non costituiscono più lo stile di vita dominante in Newfoundland. I cultori della consapevolezza regionale, i quali hanno per primi varcato i ristretti orizzonti della propria cultura, usano questi simboli selezionati per descrivere una regione. Così, norme una volta autoevidenti diventano *portatrici di valori* e possono, in effetti, ritardare gli sviluppi e gli adattamenti necessari al presente¹⁷.

Il processo di folklorismo trova la sua ultima espressione nella pubblicità turistica, la quale spesso usa il folklore di una popolazione indigena come una delle caratteristiche fondamentali di una destinazione vacanziera¹⁸. Per Newfoundland il catalogo di turismo *Newfoundland e Labrador ti aspettano* conferma il collegamento tra folklorismo e turismo: «in nessun altro luogo, in Nord America, potrai trovare un folklore tanto ricco, tradizioni tanto colorate e sorprendenti, gente così desiderosa di parlarti di sé» (p. 5). Attraverso il catalogo le attrattive del folklore e della disponibilità della gente di Newfoundland sono pubblicizzate facendo riferimento a rimedi terapeutici popolari, ad antiche ri-

16. Tra queste pubblicazioni il Dipartimento di Folklore della Memorial University ha avviato una serie destinata a un pubblico più vasto e ha anche contribuito a una "Canada Atlantic Folklore and Folklife Series", pubblicata da Breakwater Books, St. John's.

17. Cfr. Köstlin (1980).

18. Bausinger (1979), pp. 159-79. Per un riferimento a Newfoundland cfr. Overton (1980).

cette, dialetti, filati tradizionali, leggende, pantomime, falò, e anche a fiere di villaggio, festival folk, mostre e mercati di artigianato. La musica in particolare viene enfatizzata: «La gente di Newfoundland canta, balla e recita più di qualunque altra, e lo fa meglio. La musica è dappertutto e Newfoundland vanta una ricchezza di migliaia di canzoni folk proprie, che non ha eguali in tutto il Nord America. Ascoltate, cantate, e portate a casa con te» (p. 3). La predisposizione alla familiarizzazione con lo straniero viene sottolineata in maniera particolare e gli abitanti di Newfoundland sono descritti come la gente «più felice, gentile, amichevole e ospitale che si possa trovare» (p. 21)¹⁹.

In effetti, il turismo in Newfoundland è ancora a uno stadio iniziale, e il turista occasionale che si presenta nei villaggi è in genere ben accolto. È ovvio tuttavia che qualora i turisti dovessero essere attratti in massa verso Newfoundland, si svilupperebbero dei "folk-tipi" cui competerebbe accoglierli secondo le aspettative alimentate dal catalogo. Un primo segno è la popolare cerimonia dello "strillo", messa in atto da un crescente numero di intrattenitori più o meno commercialmente ispirati. Essi spesso vestono secondo lo stereotipo dell'abbigliamento da lavoro di Newfoundland, ovvero tela cerata e cappello a gronda, per l'evento promozionale designato ad accogliere i visitatori dell'isola, i quali vengono resi abitanti onorari dopo aver baciato un merluzzo, appreso poche parole del dialetto locale e buttato giù un bicchiere di rum.

Di speciale interesse in termini di folklorismo è la tradizione delle rappresentazioni teatrali, che è sopravvissuta particolarmente a lungo in Newfoundland, sotto forma di visite cerimoniali di casa in casa da parte di un gruppo mascherato, durante il ciclo natalizio dei dodici giorni. Negli anni Sessanta gli studiosi furono attratti dai resti di questa tradizione, collezionarono le testimonianze e pubblicarono le ricerche, come per esempio il lavoro interdisciplinare *Christmas Mumming in Newfoundland*²⁰. Le rappresentazioni assunsero in questa prima fase di folklorismo una seconda esistenza negli archivi e nei saggi degli studiosi. Negli anni Settanta, mentre le rappresentazioni continuavano a essere praticate nei più remoti insediamenti, alcuni artisti di Newfoundland, soprattutto la *Mummers Troupe*, tentò di rivitalizzare forme di rappresentazione più elaborate, che non venivano più realizzate da decenni, ricorrendo alle fonti scritte. Al di là dell'intrattenimento popolare, la loro funzione nazionalista rese la rappresentazione il simbolo di un passato culturalmente ricco e destò soprattutto gli interessi di un pubblico più colto.

19. Citazione dal catalogo del 1983, scritto dal Dipartimento di sviluppo turistico, St. John's, Newfoundland. Il testo è rimasto essenzialmente invariato fino agli ultimi anni.

20. Halpert, Story (1969).

Una terza fase di folklorismo ebbe inizio negli anni Ottanta, quando la canzone nostalgica *Any Mummers Allowed In?*, lanciata dal popolare duo canoro Simani, divenne un successo popolare senza precedenti. Attualmente questa tradizione canora, commercializzata sotto forma di dischi, concerti, passaggi in televisione, è stata sottoposta a un'interpretazione nostalgica che la ritrae come parte di un passato più felice, e ha così introdotto il folklorismo in una scala di diffusione di massa. Frattanto la canzone è entrata nei repertori di canti tradizionali, come è testimoniato da una trasmissione radiofonica del Natale 1986, dal piccolo insediamento di Tilting, sulla Fogo Island, che è rinomato per le sue tradizioni canore. La canzone, composta in stile tradizionale, si è fatta il suo spazio senza soluzioni di continuità tra un gran numero di antiche ballate²¹, a dimostrazione della stretta correlazione tra folklore e folklorismo.

In sintesi, il folklorismo resta un concetto problematico perché estensivo, ma esso ha significativamente allargato la disciplina folklorica. Il folklorismo non è più considerato semplicemente un uso sentimentale o commerciale e spesso imbarazzante del folklore, quanto piuttosto una reazione culturale a specifiche condizioni sociali ed economiche. Folklore e folklorismo sono complementari, e non possono essere sempre chiaramente distinti. Il folklore può trasformarsi in folklorismo e viceversa, come è reso evidente dagli esempi tratti dalla cultura popolare di Newfoundland.

Riferimenti bibliografici

- BAUSINGER H. (1966), *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, in *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*, in "Volksleben", 14, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, Tübingen, pp. 61-75.
- ID. (1969), *Fakelore*, in "Zeitschrift für Volkskunde", 65, pp. 56-64.
- ID. (1979), *Volkskunde*, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, Tübingen.
- GWYN S. (1976), *The Newfoundland Renaissance*, in "Saturday Night", aprile, p. 40.
- HALPERT H., STORY G. M. (eds.) (1969), *Christmas Mumming in Newfoundland – Essays in Anthropology, Folklore and History*, University of Toronto Press, Toronto.
- HARVEY M. (1894), *Newfoundland as It Is in 1894: A Hand Book and Tourist's Guide*, J. W. Withers, Queen's Printer, St. John's.
- HEINTZ P. (1958), *Sozialer Wandel*, in R. König (hrsg.), *Soziologie*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 268-74.

- JEGGLE U., KORFF G. (1974), *Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters*, in "Zeitschrift für Volkskunde", 70, pp. 39-57 (trad. ingl. *On the Development of the Zillertal Regional Character: A Contribution to Cultural Economics*, in J. Dow, H. Lixfeld, eds., *German Volkskunde. A Decade of Theoretical Confrontation, Debate and Reorientation (1967-1977)*, Indiana University Press, Bloomington 1986, pp. 124-39).
- KORFF G. (1980), *Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit*, in K. Köstlin, H. Bausinger (hrsg.), *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel, von 16. bis 21. Juni 1979*, in "Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holstein", 7, Wacholtz, Neumunster, pp. 39-52.
- KÖSTLIN K. (1980), *Die Regionalisierung von Kultur*, in K. Köstlin, H. Bausinger (hrsg.), *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel, von 16. bis 21. Juni 1979*, in "Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holstein", 7, Wacholtz, Neumunster, pp. 25-33.
- MATTHEWS K. (1978), *Historical Fence Building: A Critique of the Historiography of Newfoundland*, in "The Newfoundland Quarterly", 74, 1, pp. 21-30.
- MORRIS I. C. (1901), *The Old Fisher Folk*, in "The Newfoundland Quarterly", 1, 3, pp. 19-20.
- MOSER H. (1962), *Vom Folklorismus in unserer Zeit*, in "Zeitschrift für Volkskunde", 58, pp. 177-209.
- ID. (1964), *Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde*, in "Hessische Blätter für Volkskunde", 55, pp. 9-57.
- NARVÁEZ P. (1986), *Joseph Smallwood, The Barrelman: The Broadcaster as Folklorist*, in P. Narváez, M. Laba (eds.), *Media Sense. The Folklore-Popular Culture Continuum*, Bowling Green State University Popular Press, Bowling Green.
- OVERTON J. (1979), *Towards a Critical Analysis of Neo-Nationalism in Newfoundland*, in R. J. Bryn, R. J. Sacouman (eds.), *Underdevelopment and Social Movements in Atlantic Canada*, New Houghton Press, Toronto.
- ID. (1980), *Promoting "The Real Newfoundland". Culture as Tourist Commodity*, in "Studies in Political Economy", 4, autunno, pp. 115-37.
- PROWSE D. W. (1895), *A History of Newfoundland from the English, Colonial and French Records*, Macmillan, London (rist. anast. Mika Studio, Belleville [Ontario] 1972).
- ROWE F. (1978), *Myths of Newfoundland*, in "The Newfoundland Quarterly", 74, 4, pp. 3-16.
- SMALLWOOD J. (1931), *The New Newfoundland*, Macmillan, New York.

21. Il reportage su *Fogo Island Christmas* preparato da Michael Henry ed Ed Pike fu mandato in onda il 21 dicembre 1986 nel programma radiofonico *Sunday Morning* della CBC.

riletture

UN FILONE SPECIFICO DI STUDI NELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE ITALIANA

Non intendiamo qui ripercorrere la storia degli studi demotno-antropologici italiani, che è complessa e caratterizzata da un intrecciarsi di varie metodologie. Vogliamo limitare il campo all'analisi di un unico complesso, relativamente unitario, di metodi e di ricerche. Cercheremo infatti di cercare di individuare se all'interno della nostra eterogenea tradizione di studi esista una qualche sorta di specificità, che possa essere utilmente utilizzata per un ulteriore avanzamento della disciplina¹.

Questa specificità esiste, ed è individuabile entro un preciso filone di ricerca, a mio avviso estremamente propositivo, fortemente radicato nella nostra realtà sociale e culturale ed anche, sotto certi aspetti, innovativo rispetto alle tendenze di un contesto internazionale, che talvolta è giunto anche dopo di noi (e spesso ignorandoci)

¹ Tra i contributi più recenti: M. Squillacciotti, *Per una storia dell'antropologia culturale italiana* (bibliografia), in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Stampatori Ed., 1975; B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, VI edizione, Milano, Angeli, 1978; *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, (2 voll. di interventi a carattere storico e teorico), Milano, Angeli, 1980.

ad affrontare problematiche affini. Detto in breve ed in prima approssimazione, è un filone di ricerca che privilegia lo studio delle dinamiche culturali nel quadro di un'ottica di classe, che tiene conto dell'esistenza di dislivelli di potere materiale e culturale – e che rivolge particolare interesse allo studio delle espressioni culturali delle classi subalterne. Come ho detto, questo filone non esaurisce certo il complesso quadro della nostra produzione antropologica, specie di quest'ultimo decennio. Ma ha indubbiamente segnato il risveglio – sorta di nuova nascita – dell'antropologia italiana nel primo dopoguerra, e negli anni seguenti si è vigorosamente affermato non nel senso della creazione di una “scuola” specifica, ma in quello più reale di una proposta cui diversi settori della nostra cultura avrebbero fatto riferimento. Ed è di esso che soprattutto parlerò in questa relazione.

Le origini culturali di questo indirizzo di studi sono riconducibili a una nostra specifica tradizione politica, più che ad prestiti dalle antropologie di altre nazioni. In particolare, il problema delle dinamiche culturali, dei dislivelli di classe e dei rapporti città-campagna è del tutto indipendente (ed anche politicamente meno revisionista) dai discorsi di un Redfield. Il riferimento primario è invece ad Antonio Gramsci, il nostro grande pensatore ed uomo politico, la cui importanza nella storia del marxismo comincia da qualche anno ad essere riconosciuta anche all'estero. Tempestivamente Gramsci si pose il problema dei rapporti tra cultura dominante e cultura subalterna, nel quadro di una visione politica che assegnava un ruolo di non secondaria importanza agli intellettuali e al problema della coscienza di classe. Quella parte dei nostri studi che ripensò in chiave antropologica il pensiero gramsciano si trovò quindi da subito – e, va riconosciuto, in notevole anticipo rispetto a quanto sarebbe più tardi avvenuto in Francia o in Inghilterra e infine negli Stati Uniti – ad affrontare il problema dei rapporti tra antropologia e marxismo.

Sono costretta qui ad accennare in breve a quanto richiederebbe una analisi ben più approfondita: la questione delle origini (che fu politica e filosofica, nel quadro dei grandi movimenti sociali che si verificarono in Italia nel dopoguerra) di questo nostro specifico filone di studi antropologici, e la questione, dibattutissima ed ancora aperta, di che cosa si debba intendere per marxismo e per antropologia: se si debba riconoscere a ciascun campo una sua autonomia di metodo o se entrambi debbano essere ricondotti a un'ipotesi di lettura globalistica del fatto sociale, che finalmente riassume in sé le diversità dei due approcci. Quanto mi importa qui sottolineare è la ricchezza propositiva di tutta questa problematica, che caratterizza ormai un trentennio di storia di una parte dei nostri studi antropologici, e che proprio in virtù di una sua aspirazione ad agganciarsi a una realtà pratica e attuale, è stata in grado di suscitare dibattiti e interessi anche al di fuori del ristretto campo degli studi specialistici.

Per capire origine e forma di questo filone di studi bisognerebbe anche ripercorrere criticamente l'evolversi delle nostre scienze umane, a partire dall'epoca positivista fino agli anni tra le due guerre. A parte un'importante eccezione – il manuale di Cirese sulla storia dei nostri studi di folclore – è questo un lavoro che comincia ad essere fatto solo in questi ultimissimi anni, segnati anche da un generale affacciarsi della necessità di un ripensamento delle origini storiche della nostra cultura. Rimando a questi lavori chi desideri una maggiore informazione su argomenti, che peraltro non sono ancora giunti a un completo livello di sistematizzazione.

Come indicazione molto approssimativa, dirò che tra le due guerre i settori di studi da noi maggiormente coltivati furono due: il folclore – con attenzione prevalente, anche se non esclusiva, allo studio della letteratura e della poesia popolare – e l'etnologia – con stretti agganci all'antropologia fisica e ricerche sul campo soprattutto nelle colonie italiane. Ma in particolare questi ultimi studi, per quanto abbiano anche dato dei risultati onesti sul piano di un buon

nostros 3 2018

descrittivismo, non raggiunsero quasi mai un carattere di propositività problematica. È stato giustamente attribuito alla limitatezza della nostra esperienza coloniale il fatto che in Italia la tradizione etnoantropologica sia stata così debole e in ritardo. Fu comunque un'etnologia non priva di compromissioni con la pratica politica (adesione formale al fascismo) e quanto ai metodi prevalentemente dipendente dagli studi tedeschi, specie quanto all'accettazione delle teorie diffusioniste e dei cicli culturali.

In questo quadro, si distingue una grossa personalità di rilievo, senza la quale sarebbe impensabile l'ulteriore revival dei nostri studi antropologici: Raffaele Pettazzoni che condusse una lunga e isolata battaglia per indirizzare in modo diverso i nostri studi etnologici. In un certo senso erede della grande tradizione evoluzionistica degli "etnologi da tavolino", univa a una grande conoscenza del mondo classico un'altrettanto ricca informazione sulla cultura dei popoli primitivi. Il suo fu un evoluzionismo molto aggiornato, nel senso che il metodo comparativo – cui faceva ricorso e che sempre sostenne come importante necessità metodologica – diventava duttile strumento per la comprensione di somiglianze e differenze culturali che dovevano essere ricondotte al complesso variare dei processi storici.

Suo campo preferenziale fu la storia delle religioni, laicamente intesa, nel senso che per lui le forme delle credenze e dei rituali variavano strettamente in rapporto al variare delle condizioni materiali di una società data. Questa potrà sembrare una tesi abbastanza ovvia se contestualizzata rispetto ai risultati allora raggiunti dall'etnologia francese o dall'antropologia sociale britannica circa il problema dell'origine sociale del fatto religioso. Ma non era neppure così scontato nel campo degli studi storico-religiosi, specie quando si toccava il problema delle cosiddette religioni superiori e dell'origine del monoteismo. A maggior ragione blocchi e difficoltà di ordine teologico intervenivano in Italia, nel senso che la politica culturale del Vaticano appoggiò fortemente la presenza di un gruppo di seguaci della

8102 3 2018

“scuola di Vienna” (il cui leader era Padre Schmidt), che tentava di dimostrare, sulla scorta di una di storta documentazione etnografica, l’esistenza di un “monoteismo primordiale”. La battaglia di Pettazzoni per sostenere l’origine storica del monoteismo – da contestualizzarsi nel quadro della storia nazionale di Israele – fu lunga e dura, comunque caratterizzata, da parte sua, da un livello di erudizione particolarmente alto.

Su un piano culturale più generale, l’influsso di Pettazzoni può essere valutato in diverse direzioni. Anzitutto, vennero poste le basi per uno studio e un insegnamento di storia delle religioni di tipo aconfessionale e fondato su un metodo comparativo che implicitamente sottraeva al cristianesimo il primato dell’“unica” religione. Inoltre, va riconosciuta anche – seppure non esclusivamente – a un’eredità pettazzoniana la predilezione dei nostri ulteriori studi antropologici per la tematica della religione, della magia, del sacro.

Quest’ultima caratteristica non va però ricondotta solo a tale matrice. Giocò su di essa – e in misura forse ancor più determinante – la particolare origine dei nostri studi antropologici del primo dopoguerra, che fu essenzialmente filosofica. Fu insomma la storia delle idee quella che avrebbe soprattutto interessato e sarebbe diventata punto di riferimento problematico nel quadro dello studio dei rapporti tra cultura e classe sociale. È sintomatico infatti che, specie nei nostri studi di folclore, sia stato a lungo quasi totalmente assente l’interesse per quella “cultura materiale” che in molte altre nazioni europee costituisce un’importantissima, e talvolta esclusiva, branca di ricerca. Ma sarebbe anche semplicistico tacciare, per questo, i nostri studi di idealismo. Magia e religione, credenze e rituali, furono considerati punti di “répère” significativi per due scopi diversi ma interrelati da un lato: mettere in causa le pretese etnocentriche della cultura borghese occidentale e dall’altro accedere alla conoscenza di mondi culturali diversi, dotati di ragioni proprie, che si confrontavano anche in modo antagonistico con i tratti essenziali delle culture

nostros 3 2018

81023 2018

dominanti.

Il primo antecedente degno di rilievo della rinascita, in senso problematico e propositivo, dei nostri studi antropologici è rappresentato dalla quasi contemporanea pubblicazione, nel 1941, di due libri: *Naturalismo e Storicismo* di Ernesto De Martino e *I primitivi* di Remo Cantoni². Il loro approccio allo studio dell’orizzonte magico-religioso delle culture primitive è molto diverso, come molto diverse sono le matrici culturali di questi studiosi. Comune a entrambi è però una tensione etico-politica di tipo nuovo, che li porta a considerare la conoscenza della cultura dei primitivi come elemento di scandalo e di denuncia dei limiti etnocentrici del pensiero occidentale, non per rifugiarsi in un primitivismo di evasione, ma per rivedere entro termini critici la nostra cultura. Cassirer e Lévy Bruhl vengono rivisitati secondo angolazioni diverse, più o meno critiche.

All’approccio più espositivo di Cantoni si contrappone la forte e discussa originalità di De Martino, filosofo crociano eterodosso, che si manifesterà soprattutto nel secondo libro, *Il Mondo Magico*³ (1948). In esso si pone il problema della realtà dei poteri magici nell’ambito di contesti culturali storicamente determinati. Egli non denega questa realtà, che riconduce all’esistenza di un particolare tipo di rapporto tra uomo e natura, che ancora non conoscerebbe il porsi di un “io” strutturato: tale strutturazione si realizzerebbe solo quando, sul piano sociale ed economico, siano state raggiunte condizioni di una minore precarietà esistenziali. I poteri magici dunque esisterebbero, ma sarebbero parte di un determinato “mondo magico” storicamente condizionato, mentre la cultura occidentale, con la sua proposta di un altro tipo di ragione, li avrebbe marginalizzati nel

2 Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Bari, Laterza, 1941 (ms 1940); Remo Cantoni, *I primitivi*, Milano, Garzanti, 1941.

3 Ernesto De Martino. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; successivamente ristampato da Boringhieri, Torino.

corso di una più che millenaria battaglia a favore di un approccio più scientifico al reale.

Il libro di De Martino fu molto discusso in quegli anni, più per le sue implicazioni filosofiche che per la documentazione etnografica di riferimento. Fu importante perché segnò un primo momento di revisione critica, e anche dissacrante, dei presupposti della filosofia di Benedetto Croce, che a lungo avevano dominato i nostri studi e che, con la sua impostazione idealistica, aveva tra l'altro comportato la chiusura, da parte della nostra cultura, agli studi antropologici e sociologici. È vero che i termini del contendere ebbero solo risonanza interna alla nostra nazione, perché interni erano i principali interlocutori teorici. Ma fu per noi una tappa fondamentale. Né possiamo dire secondario il problema toccato, che probabilmente potrebbe essere rimeditato anche oggi, quando le ricerche sui poteri extrasensoriali sembrano acquistare sempre più rilievo anche pratico.

In questo libro, De Martino introduce per la prima volta il concetto di "crisi della presenza". Crisi della presenza sarebbe il rischio di perdere il rapporto tra se stessi e il mondo, in una fine che metta radicalmente in causa sia il proprio io strutturato sia il suo nesso con la realtà oggettuale, sociale e pratica esterna ad esso. Questo rischio sarebbe più forte in situazione di scarso controllo tecnico della natura (come tra i popoli primitivi) o di forte oppressione sociale (come può anche verificarsi nelle società moderne). Il simbolismo magico-religioso costituirebbe un orizzonte di riscatto da questo rischio, assicurando la presenza individuale e collettiva e consentendole di aprirsi al mondo della prassi. De Martino si muoveva nel quadro di riferimenti culturali assai complessi, cui faceva riferimento per problematizzare l'insieme della documentazione etnografica da lui raccolta: simpatie per la psichiatria e l'analisi esistenzialistica (con particolare riferimento a Heidegger), un ripensamento critico delle tesi di Lévy Bruhl e dello stesso Malinowski relative ai rapporti tra pensiero magico e società primitive, sono alcuni tra i molti elementi

nostos 3 2018

che volle rivisitare per la costruzione di questa sua originale creazione teorica. Anche negli anni successivi De Martino avrebbe tenuto fede a questa sua teoria fondamentale in modo fortemente coerente anche se sempre più arricchito da ulteriori apporti teorico-conoscitivi. Questa sua scelta però avrebbe comportato come limite il rifiuto – insufficientemente esplicitato in sede teorica – di confrontarsi sino in fondo con quei settori degli studi antropologici (in specie della antropologia sociale britannica) che ebbero il merito di studiare il nesso tra quadro ideologico e norma sociale soggiacente, riferendosi così piuttosto all'analisi della norma sociale che non all'indicazione dei suoi eventuali rischi di crisi. In questo senso il processo di De Martino fu relativamente isolato dal contesto di alcune delle principali direzioni della ricerca etno-antropologica europea. Fu semmai più attento, e più criticamente vigile, nei confronti di quei diversi studi sul "sacro" (Rudolph Otto, Mircea Eliade, ecc.) di cui riconobbe l'importanza ma rispetto ai quali ebbe a lungo a polemizzare accusandoli giustamente di un irrazionalismo che postulava l'esistenza extrastorica della categoria del sacro.

Ma le teorie demartiniane trovarono un importante settore di verifica nella ricerca sul campo, che egli cominciò a condurre nel mezzogiorno d'Italia (Puglia, Lucania) a partire dalla fine degli anni '40. Anche su questo punto gli va riconosciuto il merito di una grande capacità di innovazione, nel senso che assunse come problema centrale della nostra prassi antropologica la ricerca nel territorio stesso della nostra nazione. Veniva così rotta una duplice tradizione: da un lato, quella che affermava che per fare etnologia bisognasse per lo meno andare in Africa (opinione ancora oggi sostenuta da molti etnologi), l'altra che nel nostro mezzogiorno si dovesse studiare solo il folclore con un descrittivismo formale da cui fosse assente qualsiasi riferimento all'analisi di quelle condizioni, che noi oggi chiameremo sociali ed economiche e che De Martino a quei tempi indicava come "esistenziali". Particolare forza innovativa ebbe soprattutto la sua

nostos 3 2018

tesi che i dislivelli tra Nord e Sud e la relativa “questione meridionale” non fossero soltanto di tipo economico, ma anche culturale e che una rinascita del mezzogiorno, in quanto problema centrale del nostro assetto nazionale, doveva proporsi degli obiettivi di tipo non soltanto economico ma anche culturale. In lui fu dunque destinato a diventare sempre più esplicito il problema dei raccordi tra storia culturale e storia di classe. Per questo punto, fu per lui fondamentale il raccordo con Gramsci.

Nel 1948 cominciarono ad essere pubblicati in Italia quei *Quaderni del carcere* che Gramsci redasse durante la prigionia sotto la dittatura fascista. *I Quaderni* sono appunti estremamente vari e complessi, una sorta di centone di letture e meditazioni apparentemente eterogenee, ma sostanzialmente ruotanti tutte attorno a un problema: quello della coscienza di classe. Tra le ragioni della sconfitta della classe operaia da parte del fascismo Gramsci individuava una sorta di limitatezza culturale, per cui il partito comunista non sarebbe riuscito a fare avanzare la classe operaia verso una chiara presa di coscienza della propria forza e dei propri diritti. Di lui, per lui, l'importanza primaria del problema culturale e dell'analisi di quei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna, che nel carcere sarebbe diventato il centro delle sue meditazioni.

La corretta affermazione marxiana che “la cultura delle classi dominanti è la cultura dominante” veniva così ripresa e rielaborata in senso più complessivo, che teneva anche conto della presenza di una “visione del mondo” propria delle classi subalterne, da conoscersi, analizzare e conseguentemente sottoporre a una valutazione politica. Di qui anche l'interesse di Gramsci per il ruolo degli intellettuali e, per converso, anche per quelle forme di cultura popolare da lui indicate col nome di “folclore” e di “senso comune”, che si rivelavano come segno di contraddizione rispetto alla cultura borghese.

La pubblicazione di quella parte dei *Quaderni* che porta il titolo di *Note sul folclore* provocò una fortissima reazione nell'ambito

della nostra intelligenza democratica. Tra il 1949 e il 1954 si aprì un dibattito sul folclore⁴, destinato a porre le basi per ulteriori impostazioni teoriche e di ricerca sul campo. Anzitutto il folclore venne ricondotto alla dignità di una formazione culturale che doveva essere sottratta a quelle caratteristiche di curiosità erudita che, nei migliori dei casi, avevano segnato la storia dei suoi studi. Il folclore era strettamente connesso alle condizioni materiali di esistenza, in quanto cultura delle classi subalterne. Per classi subalterne si intesero soprattutto le masse contadine che in quegli anni ancora costituivano la prevalenza della nostra forza-lavoro, di cui il mezzogiorno d'Italia costituiva il serbatoio più grande. Tenendo conto di questo riferimento di classe, si discussero le possibili interpretazioni da dare a quelle affermazioni gramsciane, secondo cui il folclore si situava in “contrapposizione implicita” rispetto alla cultura delle classi dominanti, rimanendo come massa amorfa e disomogenea che non poteva avere ulteriori sbocchi politici positivi al di fuori di quegli elementi progressivi che pure in qualche misura conteneva. Come si vede, il dibattito fu assieme politico e culturale e rappresentò un importante esordio sulla scena pubblica (giornali, riviste) da parte di discipline che sino ad allora erano rimaste costrette non solo entro i limiti dell'accademia, ma anche troppo spesso entro le forme di una pallida acquiescenza alla cultura dominante.

Le nuove ricerche di De Martino – che nel 1949 aprì in questi termini il dibattito sul folclore – avrebbero cercato di verificare questi presupposti. Per lui, il divario tra Nord industrializzato e Sud agricolo non è solo un divario economico, ma anche culturale. A sua volta, a costituire la subalternità di una cultura non è solo la povertà in sé, ma la specifica relazione che si instaura tra dominato e dominante.

⁴ Un'ampia scelta di interventi relativi al primo decennio del dopoguerra si trova in *Il dibattito sul folclore in Italia* cit.

Ci fu perfino un'epoca storica in cui ceti egemoni e ceti subalterni condivisero analoghe forme culturali, ma poi si sarebbe prodotta una frattura, per cui i ceti subalterni sarebbero rimasti marginalizzati rispetto alle ulteriori scelte culturali dei ceti dominanti, apparentemente attardandosi in un ritardo che, più che come un ritardo storico o come la conservazione di "relitti" del passato va considerato come necessaria risposta alla persistenza di forme di precarietà esistenziale. Forme culturali specifiche del nostro mezzogiorno sarebbero magia e religione, entrambe da non considerarsi come prodotti autogeni, ma come forme particolari dialetticamente e contraddittoriamente prodottesi all'interno del nostro cattolicesimo.

Le principali opere di De Martino sul folclore religioso del Sud sono: *Morte e pianto rituale nel mondo antico*⁵ (1958), *Sud e Magia*⁶ (1959) e *La terra del rimorso*⁷ (1961).

Nel primo, si documenta il lamento funebre lucano, inserendolo nel quadro dell'ideologia della morte propria dei ceti subalterni, che "non hanno speranza", come al contrario sembra proporre il cristianesimo. L'analisi di un "relietto folcloristico" viene così ad ampliarsi in due direzioni: da un lato lo studio del documento etnografico come strumento di ricostruzione del lamento funebre del mondo antico, dall'altro, il sorgere e l'affermarsi, non senza contrasti, dell'ideologia cristiana della morte. Tema, come si vede, di grande attualità e spessore nell'analisi.

Analogo tipo di struttura ritroviamo in *Sud e Magia*, in cui si esaminano le principali tecniche magiche cui le masse contadine meridionali fanno riferimento per tutelarsi psicologicamente dai diversi momenti critici che ne punteggiano l'esistenza. Riferimento particolare è alla credenza nel malocchio, che fino al '700 era condivisa an-

5 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1958.

6 Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

7 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

che dagli intellettuali napoletani, proprio per le caratteristiche tipicamente precapitalistiche di questo ceto.

Ben più complesso, *La terra del rimorso* descrive un rituale presente in Puglia, secondo il quale mediante la musica e la danza si esorcizzerebbero delle persone (prevalentemente donne) che si ritengono morse da un ragno velenoso, la tarantola, e quindi da essa possedute. La ricerca fu interdisciplinare, comportando la presenza tra gli altri di un etnomusicologo, di un etnopsichiatra e di un'assistente sociale. Ma è soprattutto arricchita da un importante apparato storico che, pur connettendo il tarantismo ad antecedenti classici (culti di possessione), ne individua la specificità storica e culturale come neoformazione medievale. Anche in questo caso, la documentazione storiografica percorre la fortuna del rito nei secoli, constatando anche il momento del distacco da parte dei ceti intellettuali, che vennero a considerare la possessione come una malattia organica.

Molto ci sarebbe da dire sul valore assegnato da De Martino alle nuove ideologie prodotte dalla borghesia in ascesa in questi secoli: per lui, proprio il perdurare a livello folclorico dei più complessi simbolismi magico-religiosi era segno dei limiti di penetrazione, e quindi delle capacità di penetrazione, della cultura borghese stessa. Fede nell'occidente, ma anche acuta – ai limiti del patologico – sensibilità per i mali oscuri che si nascondono dietro la nostra cultura borghese: questa contrastante sensibilità lo avrebbe portato, nei suoi ultimi anni di vita (morì nel 1965) a lasciare lo studio delle culture subalterne per entrare nel vivo della cultura dominante e denunciarne i lati notturni e rischiosi⁸. Confidente nella ragione e sinceramente democratico (a differenza di un Ortega Y Gasset) fu comunque attratto dal tema del disagio della civiltà, che andò esplorando assieme

8 Ernesto De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, è una raccolta di saggi editi e inediti; lo stesso anno esce a cura di De Martino una storia antologica del concetto di magia nella civiltà occidentale: *Magia e Civiltà*, Milano, Garzanti.

col rifiuto e il fascino degli abissi. *La fine del mondo*⁹ – dei cui appunti inediti ho recentemente curato la pubblicazione – voleva appunto essere una denuncia di come la nostra civiltà andasse incontro a quel “rischio della presenza” che a suo tempo aveva individuato come pericolo sempre soggiacente ad ogni forma culturale, e contro il quale – assieme come difesa e come affermazione – la cultura si andrebbe costituendo in quanto tale.

De Martino operò in un contesto particolarmente vivo, proprio in quel settore di studi antropologici di cui ho più sopra indicata la specificità. Della sua stessa pionieristica generazione fanno parte altri due studiosi, definibili – secondo le dominazioni tradizionali – rispettivamente come etnologo e come folclorista: Alberto Mario Cirese e Vittorio Lanternari.

Cirese si discosta meno dalla vecchia tradizione di studi folcloristici, dal momento che si è occupato di prevalenza di poesia popolare. Ma il suo interesse per l'analisi delle forme del verso – che ultimamente si è aperta a sempre più ampie suggestioni strutturalistiche – tenacemente si inquadra entro un orizzonte teorico generale, che lo riconduce alla problematica dei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna¹⁰.

Quanto a Lanternari, il suo percorso è indubbiamente più articolato. Allievo di Pettazzoni, parte da interessi etnologici e storico-religiosi, che tempestivamente si aprono al confronto con le teorie funzionalistiche. *La grande festa* (1959) è una cospicua opera di sistemazione ed analisi delle più diverse forme di feste di capodanno pre-

9 Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

10 Alberto M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo, Palumbo, 1958; id., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare subalterno*, Palermo, Palumbo, 1971; id., *Folklore e Antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, 1972; id., *Intelletuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

senti entro un'area etnografica¹¹. La comparazione gli consente di situare questo tipo di feste nel preciso contesto sociale ed economico delle culture agricole, contestualizzazione che nel contempo gli consente di proporre alcune osservazioni circa la percezione ciclica del tempo presso questi tipi di civiltà.

Ma il suo libro indubbiamente più importante è *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), scritto negli anni in cui il vecchio assetto colonialistico era violentemente squassato dai movimenti di liberazione nazionale, che assumevano spesso la forma di culti profetici e millenaristici¹². Anche Lanternari aveva partecipato a suo tempo al dibattito sul folklore. Qui, l'ottica si sposta verso lo studio delle popolazioni subalterne, in lotta contro il dominio occidentale. L'interesse dell'autore – che opera sempre in un quadro comparativistico, mediante l'enumerazione di tutti i diversi movimenti sino ad allora conosciuti – verte prevalentemente sugli aspetti ideologico-culturali di questi movimenti, di cui individua le matrici nelle diverse culture locali, ma di cui segnala anche gli elementi di rottura e di innovazione. Sono gli anni in cui Peter Worsley in *La tromba suonerà* esaminava i culti melanesiani del Cargo sottoponendoli a una valutazione politica, che indicava la possibilità di evoluzione positiva dei culti millenaristici solo nella misura in cui avessero abbandonato le primitive forme religiose per volgersi verso approcci più laici alla realtà. L'ottica di Lanternari è diversa. Da un lato, evita qualsiasi valutazione politica che vada oltre una generica adesione, direi quasi del cuore, ai vari movimenti di liberazione nazionale. E questo è certamente discutibile, anche se le tesi di Worsley ci appaiono oggi troppo drastiche ed etnocentriche. Dall'altro lato,

11 Vittorio Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ristampato in ed. accresciuta da Dedalo, Bari, 1976, col titolo *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*.

12 Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960.

l'importante apporto di Lanternari alla conoscenza dei movimenti di decolonizzazione fu la loro contestualizzazione culturale, approccio utile e necessario per una comprensione, anche politica, di un fenomeno storico in divenire.

Anche attualmente gli interessi di Lanternari gravitano in area tezomondista, con particolare attenzione ai culti profetici e alle nuove chiese nell'Africa nera. Ma è anche interessato ai movimenti religiosi dell'Occidente euro-americano, forme misticheggianti, spesso di ispirazione esotica, sorta di nuovi millenarismi che – al contrario dei movimenti di liberazione dei popoli oppressi – non sembrano segni di libertà e di riscatto, ma sconcertanti sintomi della crisi dei valori occidentali¹³.

De Martino, Cirese, Lanternari appartengono a quella generazione “pionieristica” che, specie negli anni '50 seppe rendere l'antropologia una disciplina capace di suscitare dibattiti significativi e problematiche di ordine generale.

Forse oggi a una più precisa specializzazione nel campo delle diverse discipline e ad una più precisa professionalizzazione nell'uso degli strumenti del proprio mestiere non corrisponde però un analogo livello di carica propositiva. C'è stata comunque un'evoluzione, che cercherò di tratteggiare brevemente.

Rispetto alla prima generazione di studi, all'incirca altri due periodi ne sono susseguiti. Sarebbe eccessivo schematizzarli rigidamente, e le datazioni che proporrò sono di massima.

La trasformazione degli studi antropologici – mi riferisco sempre al filone che ha per oggetto centrale l'analisi dei dislivelli culturali – ha dovuto necessariamente tener conto dei grandi cambiamenti sociali intervenuti in Italia, a partire dalla metà degli anni '50. L'accelerato processo di industrializzazione, concentrato quasi esclusi-

13 Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; id., *Antropologia e Imperialismo*, e altri saggi, Torino, Einaudi, 1974; id., *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976.

sivamente in tre grandi città del settentrione (Milano, Torino, Genova) aveva comportato come riflesso la messa in crisi di un vasto entroterra agricolo, specie nel mezzogiorno. L'emigrazione aveva spopolato le campagne, lasciandovi solo vecchi e bambini. Si erano gonfiate le città terziarie, caratterizzate dalla presenza di larghe fasce di sottoproletariato.

Alla imponente trasformazione sotto il profilo sociale si accompagnava una trasformazione culturale caratterizzata dall'ormai onnipervasiva presenza dei mezzi di comunicazione di massa ed anche dalla scolarizzazione di nuove generazioni, che si sostituivano alle precedenti analfabete. Eppure, in questo quadro persistevano (come tuttora persistono) ideologie e comportamenti collettivi tradizionali, almeno per quanto ne concerneva l'origine: ad esempio, le feste. Che cosa spingeva folle di persone a riunirsi e a compiere assieme azioni simboliche in periodi dell'anno che corrispondevano a vecchie scadenze dell'annata agricola, mentre ormai l'economia agricola era in crisi? Quel che della cultura popolare era un problema che tornava ad affacciarsi, come qualche anno prima, ma con connotazioni assai diverse. C'è anzi da rilevare, per questi anni (che all'incirca corrispondono agli anni del cosiddetto boom economico) un certo calo nell'attenzione generale a questi problemi, che pur erano evidenti: le ricerche che allora si condussero sulla cultura popolare – per quanto note a livello universitario – finivano così per cadere entro un'opinione pubblica più distratta di quanto non fosse stata in passato e di quanto sarebbe stata in futuro.

Le mie ricerche sono state condotte in Sardegna a partire dalla fine degli anni '60, e – su una scia demartiniana – continuarono a toccare forme di cultura popolare di tipo magico-religioso¹⁴. Rispetto a De Martino mi differenziavo nel senso di una maggiore attenzione ai raccordi che esistono tra livello economico, sociale, ideolo-

14 Clara Gallini, *I rituali dell'argia*, Padova, Cedam, 1967 (una ricerca che si pose come continuazione e ulteriore verifica sul territorio sardo dell'analisi del tarantismo pugliese condotta da Ernesto De Martino).

gico. Mi son sempre più discostata dalla tesi che magia e religione siano una risposta culturale ai rischi di una “crisi della presenza”, nel senso di una lettura più materialistica del dato sociale. Si trattava di riesaminare con nuovi strumenti (che tenessero conto dello stato delle ricerche antropologiche, specie anglo-francesi) la vecchia tesi che le ideologie fossero puramente il “riflesso” di dati rapporti sociali di produzione, e di mettere in luce il complesso dialettico legame tra i diversi piani, strutturale e sovrastrutturale. Ad esempio, in *Dono malocchio* (1973) esamino la credenza nel malocchio, cioè nelle catastrofiche conseguenze che comporterebbe uno sguardo di ammirazione o di invidia posato su un essere o una situazione in pieno rigoglio¹⁵. De Martino l'avrebbe ricondotta ai rischi di crisi della presenza, cui andrebbe incontro chi vive in un regime di non meglio definita precarietà economica. Un antropologo sociale inglese avrebbe descritto la qualità dei rapporti sociali conflittuali che si sottendono al fatto che un determinato individuo ritiene di essere magicamente aggredito da un altro. A me, quello del malocchio è sembrato un complesso ideologico normativo di ogni possibile forma di “eccesso” economico e sociale, impedente quindi al subalterno la scalata al rango superiore. In questo senso, studiai il malocchio in rapporto alle specifiche forme di organizzazione sociale ed economica proprie dei villaggi sardi in età precapitalistica, e connotavo la credenza che il malocchio dovesse riportare tutti “alla pari” alla esistenza di una società gerarchizzata su due livelli e alla prassi sociale dello scambio di forza-lavoro e di beni cerimoniali. Mi ponevo quindi il problema della rifunzionalizzazione della credenza del malocchio e dell'istituto del dono entro il contesto economico e sociale di oggi.

Quest'ultimo problema appariva più evidente nell'esame del sistema delle feste. In *Feste lunghe di Sardegna* (1971) documento etnograficamente e storicamente le forme di cultura espresse nell'ambito del sistema delle grandi feste sarde, che durano nove

15 Clara Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

giorni, con relativo soggiorno attorno al santuario¹⁶. I sociogrammi sono serviti per documentare le particolari costellazioni familiari e i gruppi di villaggio presenti in queste forme di temporanea convivenza. Ma, una volta stabilita la realtà sociologica dei partecipanti alla festa (che venivano pure individuati come appartenenti al proletariato agro-pastorale, ma anche al sottoproletariato e alla piccola borghesia terziaria) rima neva il problema di fondo: il rapporto tra il festivo e il quotidiano, il significato della festa. Ma ancora: che significava “quotidiano”? Non doveva questo termine elusivo essere meglio disvelato? Quali strumenti poteva offrire un'analisi materialistica alla comprensione del dato sociale? Posta dunque la necessità teorica di ricostruire tutta una catena che parte dal momento produttivo, ecco allora emergere all'analisi un'altra, più oggettiva, serie di opposizioni: l'opposizione famiglia-comunità, produzione-consumo. La famiglia, in quanto nucleo produttivo autosufficiente (così almeno nel vecchio sistema precapitalistico) si opponeva alla comunità in quanto nucleo sociale e normativo; parallelamente, produzione e consumo di prevalenza basati su una privata economia di autosussistenza si opponevano al grande consumo delle feste, inteso come momento di consumo sociale. Schematizzo in breve una tematica che oggi è più familiare – dopo il recente successo in Italia degli studi di antropologia economica (in particolare di Godelier e Meillassoux), ma che rispetto ad essi comporta in più la presenza di una maggior attenzione alla struttura e alla funzione del piano ideologico. La grande festa – che pretende di mettere tutti “alla pari” – può essere così considerata come un apparato ideologico che favorisce determinate relazioni sociali ed economiche: momento di consumo collettivo, consente solo a livello di consumo quanto non è consentito a livello di produzione e cioè il raggiungimento di una coesione sociale interclassista. D'altra parte, è proprio questa enfasi sulla funzione so-

16 Clara Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Bari, Laterza, 1971.

ziale del con sumo che rende possibile il perdurare delle feste oggi, in piena “società dei consumi”. Perché le feste, una volta rotta l’unità dell’autosussistenza della famiglia agricola e messa in crisi la già precaria solidarietà di villaggio? Per ché buona parte degli antichi rituali propri della nostra fase storica precapitalistica sono scomparsi (ad esempio, il lamento funebre), mentre le feste perfino si rilanciano e rivivono di una vitalità inattesa? La risposta che mi sembrò di dare allora fu all’incirca questa: la festa è un momento di consumo e come tale può essere rifunzionalizzata dalla moderna economia, che da momento sociale essenziale la trasforma in uno dei tanti possibili momenti di consumo, che poteva essere “goduto” ancora dai nuovi ceti, marginali e no. Ne risultava implicitamente che il sistema delle feste fa parte di una subalternità non antagonista. Il problema della cultura popolare si poneva così in termini drammatici e non risolti¹⁷.

Problemi analoghi, ma da punti di vista assai diversi, si poneva in quegli anni Luigi Lombardi Satriani, in saggi che peraltro han più l’aspetto di libri a tesi che di presentazione di risultati di ricerche sul campo¹⁸. La tesi di Lombardi Satriani, variamente ripresa e riproposta, è all’incirca questa: la cultura popolare si “contrappone” drasticamente, in quanto alterità oppositiva, alla cultura dominante. In questa contrapposizione dobbiamo vedere i segni di una opposizione al sistema dei valori dominanti, di cui più o meno consapevolmente è avvertita l’oppressione. L’intera cultura popolare deve anzi – sempre secondo Lombardi Satriani – essere letta in chiave oppositiva. L’autore riconosce e denuncia l’esistenza di una tendenza alla folclorizzazione di dati culturali (balli, musiche, feste) un tempo funziona-

17 Clara Gallini, *Tradizioni sarde e miti d’oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari, Edes, 1977; id., (a cura di) *Diario di un parroco di villaggio: lotte di potere e tecniche del consenso in una comunità sarda*, Cagliari, Edes, 1978.

18 Luigi M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana, 1968 (successivamente ristampato da Mondadori); id., *Folklore e profitto*, Firenze, Guarnaldi, 1971.

li alla società che li esprime ed ora sottoposti alla logica del profitto. Ma, al di là di questi esiti negativi, vivrebbe e perdurerebbe una cultura popolare che continua a portare i segni di una radicale, oppositiva alterità rispetto alla cultura dominante.

Dobbiamo riconoscere a Lombardi Satriani il merito di aver aperto un dibattito su una questione destinata a diventare di attualità nel giro di pochi anni. Ma le sue tesi – al di là della qualità della verifica mediante la ricerca – ci appaiono estremamente pericolose, generatrici di un equivoco populista che è pieno di rischi. Ci chiediamo soprattutto se contrapposizione significhi realmente opposizione. È vero che le masse popolari sono radicalmente altre rispetto alle dominanti? Sottolinearne l’alterità significa eludere l’analisi dei meccanismi di circolazione culturale, che esso comporta anche la accettazione dei messaggi della cultura dominante e il sottostare a precisi meccanismi di potere (ad es. la mafia). Significa fare del popolo un’entità astratta, trascurando i problemi dei limiti e delle strozzature entro cui è costretta quotidianamente una cultura subalterna, proprio in quanto denegata ed oppressa. E significa anche non cercare assieme ad essa gli strumenti più validi per la presa di coscienza della propria oppressione.

Come ho accennato, furono comunque queste tematiche che si affacciarono alla fine degli anni ’60 e sarebbero state destinate ad essere più largamente dibattute e popolarizzate nel giro di pochi anni.

Quale oggi la situazione, quali le tendenze? Va riconosciuto anzitutto che la ricerca antropologica si è notevolmente espansa, e in diverse direzioni specialistiche, come si diceva prima. Su un piano culturale più generale, vanno inoltre segnalati due fatti nuovi: il sempre crescente interesse da parte delle nuove generazioni studentesche per le discipline socio-antropologiche, intese (spesso un po’ ingenuamente) come una chiave passe-partout per la comprensione della realtà che ci circonda; dall’altro lato, il sorgere di centri di ricerca,

anche extrauniversi, particolarmente connessi alla costituzione di musei della civiltà contadina.

A sua volta, il complesso panorama della ricerca va commisurato anche entro il quadro di queste trasformazioni sociali e di costume, cui qui si può appena accennare ma che richiederebbero una più attenta riflessione.

Anzitutto, la constatazione della fine della “cultura contadina” ha condotto un certo numero di ricercatori ad arrendersi all’evidenza che fare della ricerca folclorica oggi significa prevalentemente operare una ricostruzione storica. L’antropologia storica ha già da noi un illustre precedente nelle ricerche di Carlo Ginzburg¹⁹, iniziate già verso la metà degli anni ’60, e che hanno per oggetto la storia della cultura popolare specie in età della controriforma. Attualmente, numerosi folcloristi di professione (Angioni, Clemente, ecc.)²⁰ si sono indirizzati verso l’esame delle strutture economiche, sociali e culturali di determinate zone in un passato abbastanza recente, ricostruibili anche – seppure non esclusivamente – mediante le tecniche della storia orale. Com’è noto, in questi ultimi anni è stata grande la fortuna – negli USA e in Europa – della cosiddetta “storia orale”, che utilizza il documento orale non solo come fonte di informazione per la ricostruzione del passato, ma anche come documento particolarissimo, nel senso che mediante esso si esprimerebbe, con proprie specifiche modalità, la visione del mondo di determinati ceti sociali, la cui cultura sarebbe prevalentemente caratterizzata dall’oralità. I recenti interessi italiani alla storia orale si sono inseriti entro

19 Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Torino, Einaudi, 1966; id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970; id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1975; id; (a cura di) *Religioni delle classi popolari*, “Quaderni storici”, 41, 1979.

20 Giulio Angioni, *Sa laurena. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, Edes, 1975; Pietro Clemente, Gianna Fineschi, Mariano Fresta, Vera Pietrelli, *Mezzadri, letterati e padroni*, Palermo, Sellerio, 1980.

una ben più antica tradizione di ricerca antropologica, che, almeno a partire da De Martino, ha sempre concesso larghissimo spazio alla documentazione orale. Ora la strumentazione si è forse più affinata, anche se forse troppo spesso concede eccessivo spazio alla libera espressione di testimonianza, che comunque richiedono di essere interpretate, se si vuol fare della scienza. Tra le molte opere di storia orale di cui attualmente disponiamo citerò, per la qualità delle voci raccolte, almeno quella di Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*,²¹ che fa parlare in prima persona i vecchi contadini delle montagne piemontesi, ormai emarginati dai grossi processi storici, di cui peraltro hanno acuta e sofferta coscienza.

La fortuna delle ricerche di storia orale si va sempre più estendendo, spesso connettendosi, al di fuori della ricerca universitaria, ad iniziative culturali locali: da qualche anno in qua, comuni e regioni specie del centro-Nord favoriscono il sorgere di ricerche di questo genere, che spesso vanno parallele alla promozione di musei della “civiltà contadina”. Molto ci sarebbe da dire sulla esplosiva fortuna di questo tipo di interessi, indubbiamente connessi al bisogno di ricercare le proprie radici, convalidandole, da parte di ceti che troppo rapidamente e inconsapevolmente hanno compiuto il salto di classe. Il rischio di seguire con approssimazione e senza rigore una moda culturale, che può essere effimera, potrà essere superato solo nella misura in cui la nostalgia si tradurrà in reale desiderio di conoscenza. In questo senso, la ricerca antropologico-storica ha un importante ruolo da assolvere²².

Sempre rimanendo entro un quadro storico-ricostruttivo, va segnalata la recentissima “scoperta” dell’universo della cultura mate-

21 Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1977.

22 Tra i principali studi sulla storia orale: *Oral History: fra antropologia e storia*, “Quaderni storici”, 35, 1977; J. Vansina, *La tradizione orale*, Roma, Officina, 1977; L. Passerini (a cura di) *La storia orale*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1979; B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura di), *Fonti orali*, Milano, Angeli, 1978.

riale²³. Lo studio dei rapporti di produzione, strettamente connesso a quello delle tecniche produttive, nelle vecchie società rurali entra finalmente nel campo della nostra ricerca antropologica, troppo a lungo legata a una attenzione alle idee, più che alle cose. In questo campo c'è un'enorme mancanza di informazione da coprire e tutta una tradizione di studi da costruire. Ma le premesse che si stanno ponendo sono abbastanza serie, nel senso che (come si è accennato) si avverte come lo studio di un elemento materiale (le tecniche produttive) non sia drasticamente scindibile da quello dell'elemento economico-sociale (i rapporti di produzione).

Un altro campo di interessi che continua con vigorosa espansione è quello dello studio delle forme di religiosità popolare. In questo settore, stanno convergendo studi di diversa provenienza: antropologica, storico-religiosa, diversità che si spiega anche col fatto che differenti sono gli oggetti studiati. Il quadro attuale della cultura popolare è in effetti oggi alquanto variato, e comprende sia la continuazione di vecchi culti di origine agraria ora rifunzionalizzati, sia l'emergere di nuove forme nell'ambito del cattolicesimo che al di fuori di esso. Revival di vecchi culti agrari (si vedano in particolare gli studi di Alfonso Di Nola)²⁴ e insorgenze di nuove forme di culto e di associazionismo religioso (cfr. Ferrarotti, Cipriani, ecc.)²⁵ sembrano smentire le vecchie tesi relative a un processo di secolarizzazione, senza ritorno, presente nelle società industrializzate, e pongono una serie di interrogativi sul loro significato e la loro direzione,

23 Tra i più recenti studi sulla cultura materiale si vedano: P. Clemente, *Mezzadri letterati e padroni nella Toscana dell'800*, cit. e *La cultura materiale in Sicilia* (Atti del I congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo, 1978), "Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano", 12-13, 1980.

24 Alfonso Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976: id., (a cura di) *Inchiesta sul diavolo*, Bari, Laterza, 1978.

25 Roberto Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.

attorno ai quali il dibattito è del tutto aperto. A merito di questi ultimi studi – che peraltro appaiono ancora più descrittivi che dotati di rigorose forme di approfondimento – va riconosciuto il fatto che prendono atto, in misura più lucida dei precedenti, dell'esistenza delle profonde trasformazioni sociali e culturali che sono avvenute, a livello di massa, in questi ultimi anni.

Sta comunque di fatto che tutti i filoni di studi – nel complesso abbastanza unitari – che abbiamo fin qui individuati hanno affinato le proprie armi di ricerca su due oggetti la cultura dei contadini, e in particolare la cultura magico-religiosa. Il che positivo, in quanto a coerenza, ma assai limitante. L'unico elemento culturale attuale entro il quale il nostro filone di studi si è sperimentato è l'analisi delle varie forme di religiosità: studio certamente importante, ma entro cui non si esaurisce certo l'analisi della cultura delle classi subalterne, soprattutto una volta che si sia riconosciuta la formazione di nuovi ceti sociali e si tenga conto che i scuola e mezzi di comunicazione di massa sono forse oggi apparati ideologici molto più determinanti ed attivi che non la chiesa cattolica. Il cambiamento è stato forse troppo rapido per permetterci sufficienti riflessioni, ma forse anche la nostra intellettualità non è stata del tutto in grado di percepirlo – ed anche di questo bisognerebbe chiedersi le ragioni. Certo è che bisogna reinventarsi strumenti di analisi, che vanno provati e riprovati. Personalmente mi vado sempre più interessando ai processi di produzione e circolazione ideologica, peraltro utilizzando ancora il riferimento alla storia delle culture contadine come strumento di confronto per la comprensione di più moderni processi, che richiedono ulteriore esplicitazione.

Maggiormente rivolto alla attualità sociale e culturale è il lavoro di Amalia Signorelli, che ha per oggetto la cultura dell'emigrazione. Per la Signorelli, la subalternità (non certo oppositiva!) di buona parte dei gruppi dei nostri ri-immigrati si manifesta in forme di scelte economico-culturali dettate da leggi di mercato più vaste e incon-

trollabili (*Scelte senza potere*²⁶ è il titolo del libro) che spingono ad esempio le famiglie degli emigrati a immobilizzare tutti i risparmi di anni di lavoro in una casa al paese, che sarà pochissimo utilizzata e darà reddito nullo non solo a titolo individuale ma anche a titolo collettivo, nel senso di una crescita economica comune alle zone povere del mezzo giorno. Attorno alla “cultura della casa” si vanno dunque elaborando valori e relazioni sociali in un complesso nodo di risposte alle spinte economiche dominanti, che sono comunque risposte subalterne e – almeno sotto questo profilo – non propulsive.

Per concludere questa breve rassegna del filone di studi che ha per oggetto la dinamica egemonia-subalternità culturale, non ci resta che constatarne la fertilità e l’ampiezza di spazi che ancora restano aperti alla ricerca, entro una società così complessa e rapidamente trasformata come la nostra.

²⁶ Amalia Signorelli, Maria Clara Tiriticco, Sara Rossi, *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell’esodo*, Roma, Officina ed., 1977.

OSSERVAZIONI SUL FOLCLORE

Giovanni Crocioni (nel volume *Problemi fondamentali del folclore*, Bologna, Zanichelli, 1928) critica come confusa e imprecisa la ripartizione del materiale folcloristico proposta dal Pitré nel 1897, nella premessa alla *Bibliografia delle tradizioni popolari*; e propone una sua ripartizione in quattro sezioni: arte, letteratura, scienza, morale di popolo. Ma anche questa ripartizione è criticata come imprecisa, mal definita e troppo lata. Raffaele Ciampini, nella « Fiera Letteraria » del 30 dicembre 1928, domanda: « È essa scientifica? Come, per esempio, farvi rientrare le superstizioni? E che vuol dire una morale di popolo? Come studiarla scientificamente? E perché, allora, non parlare anche di una religione di popolo? »

Si può dire che finora il folclore sia stato studiato prevalentemente come elemento « pittoresco » (in realtà, finora è stato solo raccolto materiale da erudizione e la scienza del folclore è consistita prevalentemente negli studi di metodo per la raccolta, la selezione e la classificazione di tale materiale, cioè nello studio delle cautele pratiche e dei principi empirici necessari per svolgere proficuamente un aspetto particolare dell'erudizione, né con ciò si misconosce l'importanza e il significato storico di alcuni grandi studiosi del folclore). Occorrerebbe studiarlo invece come « concezione del mondo e della vita », implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo « ufficiali » (o in senso più largo, delle parti colte delle società storicamente determinate), che si sono successe nello sviluppo storico. (Quindi lo stretto rapporto tra folclore e « senso comune » che è il folclore filosofico). Concezione del mondo non solo non elaborata e asistemica, perché il popolo (cioè, l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita) per

definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo, ma anzi molteplice; non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano, se addirittura non deve parlarsi di un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folclore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati.

Anche il pensiero e la scienza moderna danno continuamente nuovi elementi al « folclore moderno », in quanto certe nozioni scientifiche e certe opinioni, avulse dal loro complesso e più o meno sfigurate, cadono continuamente nel dominio popolare e sono « inserite » nel mosaico della tradizione (la *Scoperta dell'America* di C. Pascarella mostra come le nozioni, diffuse dai manuali scolastici e dalle Università popolari, su Cristoforo Colombo e su tutta una serie di opinioni scientifiche possano essere bizzarramente assimilate). Il folclore può essere capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folclore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzarre.

Certo esiste una « religione di popolo », specialmente nei paesi cattolici e ortodossi, molto diversa da quella degli intellettuali (che siano religiosi), e specialmente da quella organicamente sistemata dalla gerarchia ecclesiastica, sebbene si possa sostenere che tutte le religioni, anche le più dirozzate e raffinate, siano « folclore » in rapporto al pensiero moderno, con la capitale differenza che le religioni e quella cattolica in primo luogo, sono appunto « elaborate e sistemate » dagli intellettuali (c. s.) e dalla gerarchia ecclesiastica e pertanto presentano speciali problemi (è da vedere se una tale elaborazione e sistemazione non sia necessaria per mantenere il folclore disseminato e molteplice: le condizioni della Chiesa prima e dopo la Riforma e il concilio di Trento e il diverso sviluppo storico-culturale dei paesi riformati e di quelli ortodossi dopo la Riforma e Trento sono elementi molto significativi).

Così è vero che esiste una « morale del popolo », intesa come un insieme determinato (nel tempo e nello spazio) di massime per la condotta pratica e di costumi che ne derivano o le hanno prodotte, morale che è strettamente legata, come la superstizione, alle credenze reali religiose: esistono degli imperativi che sono molto più forti,

tenaci ed effettuali che non quelli della « morale » ufficiale. Anche in questa sfera occorre distinguere diversi strati: quelli fossilizzati, che rispecchiano condizioni di vita passata e quindi conservativi e reazionari, e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti.

Il Ciampini trova molto giusta la necessità sostenuta dal Crocioni che il folclore sia insegnato nelle scuole dove si preparano i futuri insegnanti, ma poi nega che possa porsi la questione della utilità del folclore (c'è indubbiamente confusione tra « scienza del folclore », « conoscenza del folclore » e « folclore », cioè « esistenza del folclore »; pare che il Ciampini qui voglia proprio dire « esistenza del folclore », così che l'insegnante non dovrebbe combattere la concezione tolemaica, che è propria del folclore). Per il Ciampini il folclore (?) è fine a se stesso o ha la sola utilità di offrire a un popolo gli elementi per una più profonda conoscenza di se stesso (qui folclore dovrebbe significare « conoscenza e scienza del folclore »). Studiare le superstizioni per sradicarle sarebbe per il Ciampini, come se il folclore uccidesse se stesso, mentre la scienza non è che conoscenza disinteressata, fine a se stessa! Ma allora perché insegnare il folclore nelle scuole che preparano gli insegnanti? Per accrescere la cultura disinteressata dei maestri? Per mostrar loro ciò che non devono distruggere? Come appare, le idee del Ciampini sono molto confuse e anzi intimamente incoerenti, poiché, in altra sede, il Ciampini stesso riconoscerà che lo Stato non è agnostico, ma ha una sua concezione della vita e ha il dovere di diffonderla, educando le masse nazionali. Ma questa attività formativa dello Stato, che si esprime, oltre che nell'attività politica generale, specialmente nella scuola, non si svolge sul niente e dal niente: in realtà, essa è in concorrenza e in contraddittorio con altre concezioni esplicite ed implicite e tra queste non delle minori e meno tenaci è il folclore, che pertanto deve essere « superato ». Conoscere il « folclore » significa pertanto per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo e della vita lavorano di fatto alla formazione intellettuale e morale delle generazioni più giovani, per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori. Dalle scuole elementari alle... cattedre d'agricoltura, in realtà, il folclore era già sistematicamente battuto in breccia: l'insegnamento del folclore agli insegnanti dovrebbe rafforzare ancor di più questo lavoro sistematico.

È certo che per raggiungere il fine occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche, oltre che approfondirle ed estenderle. Il folclore non dev'essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà piú efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti.

↳ *Diritto naturale e folclore.* Viene esercitata ancora oggi una certa critica, per lo piú di carattere giornalistico e superficiale, non molto brillante contro il cosí detto diritto naturale (confrontare qualche elucubrazione di Maurizio Maraviglia e i sarcasmi e le beffe piú o meno convenzionali e stantie dei giornali e delle riviste). Qual è il significato reale di queste esercitazioni?

Per comprendere ciò occorre, mi pare, distinguere alcune delle espressioni che tradizionalmente ha assunto il « diritto naturale »:

- 1) La espressione cattolica, contro la quale gli attuali polemisti non hanno il coraggio di prendere una netta posizione, sebbene il concetto di « diritto naturale » sia essenziale ed integrante della dottrina sociale e politica cattolica. Sarebbe interessante ricordare lo stretto rapporto che esiste tra la religione cattolica, cosí come è stata intesa sempre dalle grandi masse e gli « immortali principî » dell'Ottantanove. I cattolici stessi della gerarchia ammettono questo rapporto, quando affermano che la Rivoluzione francese è stata una « eresia » o che da essa si è iniziata una nuova eresia, riconoscono cioè che allora è avvenuta una scissione nella stessa fondamentale mentalità e concezione del mondo e della vita: d'altronde, solo cosí si può spiegare la storia religiosa della Rivoluzione francese, ché sarebbe altrimenti inesplicabile l'adesione in massa alle nuove idee e alla politica rivoluzionaria dei giacobini contro il clero, di una popolazione che era certo ancora profondamente religiosa e cattolica. Per ciò si può dire che concettualmente non i principî della Rivoluzione francese superano la religione, poichè appartengono alla sua stessa sfera mentale, ma i principî che sono superiori storicamente (in quanto esprimono esigenze nuove e superiori) a quelli della Rivoluzione francese, cioè quelli che si fondano sulla realtà effettuale della forza e della lotta.
- 2) La espressione di diversi gruppi intellettuali, di di-

verse tendenze politico-giuridiche, che è quella sulla quale si è svolta finora la polemica scientifica sul « diritto naturale ». A questo proposito la quistione è stata risolta fundamentalmente dal Croce, col riconoscimento, che si è trattato di correnti politiche e pubblicistiche, che avevano il loro significato e la loro importanza, in quanto esprimevano esigenze reali nella forma dogmatica e sistematica della cosí detta scienza del diritto (confrontare la trattazione del Croce). Contro questa tendenza si volge la polemica « apparente » degli attuali esercitatori di scienza del diritto, che in realtà, non distinguendo tra il contenuto reale del « diritto naturale » (rivendicazioni concrete di carattere politico-economico-sociale), la forma della teorizzazione e le giustificazioni mentali che del contenuto reale dà il diritto naturale, sono essi piú acritici e antistorici dei teorici del diritto naturale, cioè sono dei muli bendati dal piú gretto conservatorismo (che si riferisce anche alle cose passate e « storicamente » superate e spazzate via).- 3) La polemica in realtà mira ad infrenare l'influsso che specialmente sui giovani intellettuali potrebbero avere (e hanno realmente) le correnti popolari del « diritto naturale », cioè quell'insieme di opinioni e di credenze sui « propri » diritti, che circolano ininterrottamente nelle masse popolari, che si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita e dello spontaneo confronto tra il modo di essere dei diversi ceti.

La religione ha molto influsso su queste correnti, la religione in tutti i sensi, da quella come è realmente sentita e attuata a quella qual è organizzata e sistematizzata dalla gerarchia, che non può rinunciare al concetto di diritto popolare. Ma su queste correnti influiscono, per meati intellettuali incontrollabili e capillari, anche una serie di concetti diffusi dalle correnti laiche del diritto naturale e ancora diventano « diritto naturale », per contaminazioni le piú svariate e bizzarre, anche certi programmi e proposizioni affermati dallo « storicismo ». Esiste dunque una massa di opinioni « giuridiche » popolari, che assumono la forma del « diritto naturale » e sono il « folclore » giuridico. Che tale corrente abbia importanza non piccola è stato dimostrato dalla organizzazione delle « Corti d'Assise » e di tutta una serie di magistrature arbitrali o di conciliazione, in tutti i campi dei rapporti individuali e di gruppo, che appunto dovrebbero giudicare tenendo conto del « diritto » come è inteso dal popolo, controllato dal diritto positivo o ufficiale.

Né è da pensare che l'importanza di questa quistione sia sparita con l'abolizione delle giurie popolari, perché nessun magistrato può

in una qualsiasi misura prescindere dall'opinione: è anzi probabile che la quistione si ripresenti in altra forma e in misura ben più estesa che nel passato, ciò che non mancherà di sollevare pericoli e nuove serie di problemi da risolvere.

Preistoria contemporanea. Raffaele Corso chiama il complesso dei fatti folcloristici una « preistoria contemporanea »: ciò che è solo un bisticcio per definire un fenomeno complesso che non si lascia definire brevemente. Si può ricordare in proposito il rapporto tra le così dette « arti minori » e le così dette « arti maggiori », cioè tra l'attività dei creatori d'arte e quella degli artigiani (delle cose di lusso o, per lo meno, non immediatamente utilitarie). Le arti minori sono sempre state legate alle arti maggiori e ne sono state dipendenti. Così il folclore è sempre stato legato alla cultura della classe dominante, e, a suo modo, ne ha tratto motivi che sono andati a inserirsi in combinazione con le precedenti tradizioni. Del resto, niente di più contraddittorio e frammentario del folclore. In ogni modo si tratta di una « preistoria » molto relativa e molto discutibile, e niente sarebbe più disperato che voler trovare in una stessa area folcloristica le diverse stratificazioni. Ma anche il confronto tra aree diverse, sebbene sia il solo indirizzo metodico razionale, non può permettere conclusioni tassative, ma solo congetture probabili, poiché è difficile fare la storia delle influenze che ogni area ha accolto e spesso si paragonano entità eterogenee. Il folclore, almeno in parte, è molto più mobile e fluttuante della lingua e dei dialetti, ciò che del resto si può dire per il rapporto tra cultura della classe colta e lingua letteraria: la lingua si modifica, nella sua parte sensibile, molto meno del contenuto culturale, e solo nella semantica si può, naturalmente, registrare una adesione tra forma sensibile e contenuto intellettuale.

I canti popolari. Una divisione e distinzione dei canti popolari formulata da Ermolao Rubieri: 1) i canti composti dal popolo e per il popolo; 2) quelli composti per il popolo, ma non dal popolo; 3) quelli scritti né dal popolo né per il popolo, ma da questo adottati, perché conformi alla sua maniera di pensare e di sentire.

Mi pare che tutti i canti popolari si possano e si debbano ridurre a questa terza categoria, poiché ciò che contraddistingue il canto popolare, nel quadro di una nazione e della sua cultura, non è il fatto artistico, né l'origine storica, ma il suo modo di concepire il mondo e la vita, in contrasto con la società ufficiale. In ciò, e solo in ciò,

è da ricercare la « collettività » del canto popolare, e del popolo stesso. Da ciò conseguono altri criteri di ricerca del folclore: che il popolo stesso non è una collettività omogenea di cultura, ma presenta delle stratificazioni culturali numerose, variamente combinate, che nella loro purezza non sempre possono essere identificate in determinate collettività popolari storiche; certo però che il grado maggiore o minore d'« isolamento » storico di queste collettività dà la possibilità di una certa identificazione.

1. Per chi ha studiato antropologia in Italia prima degli anni '90, prima cioè che la disciplina si allineasse ai modelli – di matrice essenzialmente anglo-americana – prevalenti in ambito internazionale, stemperando molto quelle sue peculiarità nazionali che ad un autorevole critico erano sembrate rappresentare delle vere e proprie «tendenze autarchiche» (Remotti 1978), la figura di Antonio Gramsci ha fatto parte integrante del paesaggio culturale degli studi antropologici.¹

La pubblicazione dei *Quaderni del carcere* aveva contribuito in maniera determinante nell'immediato dopoguerra al rinnovamento della disciplina, liberandola dai residui di antiquate concezioni romantiche e immettendola nel vivo delle questioni che animavano il dibattito sulla realtà sociale e culturale del paese, nel clima della ricostruzione post-bellica. Così sosteneva Alberto Mario Cirese in *Cultura egemonica e culture subalterne*, il più diffuso e influente tra i manuali italiani scritti negli anni '70, nell'epoca che ha visto il consolidamento della presenza accademica dell'antropologia e la formulazione dei suoi nuovi confini disciplinari.² Cirese definiva la pubblicazione delle *Osservazioni sul folklore* (le poche dense pagine del Q 27, pubblicate in *Letteratura e vita nazionale*) il «momento teorico determinante» della stagione del dopoguerra per gli studi che lo stesso Cirese avrebbe proposto (e ottenuto proprio in quegli anni, nel 1975) di denominare «demo-etno-antropologici», frutto dell'unione dei più diffusi studi di tradizioni popolari con i più marginali studi etnologici e con la nuova antropologia culturale di derivazione statunitense.³

A Antonio Gramsci andava riconosciuto il merito di aver ristabilito, contro lo storicismo idealistico, «il legame tra fatti culturali e fatti sociali»,⁴ e di aver riconfigurato gli studi demologici attraverso la definizione del folklore come «concezione del mondo» del popolo «inteso come “il complesso delle classi subalterne e strumentali di ogni società finora esistita”», liquidando così in modo definitivo «le ibride eredità romantiche della nozione di “popolo-anima” o “popolo-nazione”» (Cirese 1982 [1971]: 218).

Pubblicato in una prima versione nel 1971, e riveduto l'anno seguente (ma poi oggetto di ben 20 ristampe, l'ultima delle quali nel 2006), il testo – che contiene, fin dal titolo, un riferimento gramsciano tanto esplicito quanto, per altri versi, problematico – era

- 1 Al saggio di Remotti sono seguite diverse argomentate risposte, da parte di Signorelli (1980), Parisi (1980), Tentori (1984). Il saggio è stato ripubblicato, insieme ad altri, in Remotti (1986). Per una sintesi del dibattito si veda la nota di Massimo Squillacciotti in Borofsky (2000, p. 309).
- 2 *Cultura egemonica e culture subalterne* è stato senz'altro il più diffuso e influente dei manuali italiani di antropologia scritti prima degli anni '90 (Cirese 1971). Per diversi inserimenti di Gramsci nella genealogia degli studi si veda anche *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* (Lombardi Satriani 1974) e *Manuale di antropologia culturale: storia e metodo* (Tullio Altan 1971).
- 3 Cirese ha evidenziato «il più ampio spessore storico che in Italia hanno avuto le indagini demologiche a fronte di quelle etnologiche» (Cirese 1985, p. X) mentre Angioni ha sottolineato «l'attenzione dedicata [...] ai problemi sociali, politici e culturali posti dall'esistenza di ciò che da allora si è cominciato a chiamare l'“altra Italia”», cioè il Mezzogiorno (Angioni 1972, p. 172). Per un resoconto delle differenti tradizioni di studio e dello loro storia istituzionale, si veda Puccini (1991), Apolito (1994), Federico and Testa (1996), Alliegro (2011). Riguardo all'origine e alle ragioni dell'etichetta *demo-etno-antropologico*, e al suo carattere duale (e non triadico), si veda Angioni (1994).
- 4 Ciò che più tardi Cirese chiamerà “connotazione”, prendendo in prestito una terminologia linguistica.

molto attento a inserire il rinnovamento teorico degli studi promosso dalla lettura dei *Quaderni* (ma in modo particolare delle *Osservazioni sul folklore*) in una storia di più lunga durata, che vedeva forti continuità di fondo con gli studi precedenti, secondo quella dinamica delle rivoluzioni scientifiche – ha notato Fabio Dei (2008) utilizzando le categorie di Kuhn – per la quale il nuovo paradigma si afferma assorbendo il precedente.⁵ Come ha notato Fanelli (2015, p. 291) la continuità costruita da Cirese gettava un ponte tra gli studi di tradizioni popolari dell'epoca pre-fascista e la nuova “demologia” frutto del rinnovamento del dopoguerra, consentendo così di non affrontare il coinvolgimento della disciplina nelle strategie politiche del regime.⁶

Riportato sul terreno propriamente disciplinare della demologia, e separato dunque dalla tensione politica che lo attraversava e ispirava, il contributo di Gramsci si risolveva principalmente nell'aver delineato in maniera più coerente e precisa un oggetto di analisi (le culture subalterne) e una prospettiva, quella della circolazione dei fatti culturali come aspetto delle relazioni tra classi, che confluivano entrambi nella teoria ciresiana dei “dislivelli interni di cultura”.

La prevalenza di una particolare lettura “fondazionale” di Gramsci, focalizzata sulle *Osservazioni* e tesa a demarcare e definire un oggetto disciplinare, secondo una prospettiva che lo stesso Cirese rivendicava denominandola “analitico-parcellare”, avrebbe in breve tempo condotto la “demologia” a fronteggiare i complessi problemi posti dall'avvento della “cultura di massa” e dalla crescente difficoltà di concepire il proprio oggetto di studio in termini oppositivi, come nella particolare interpretazione sostantiva della coppia egemonico/subalterno: con il rischio di trovarsi confinata in una sorta di vicolo cieco, condannata a osservare impotente la scomparsa dell'oggetto (la cultura popolare “tradizionale”) e priva degli strumenti – anch'essi rinvenibili in altre possibili letture dei *Quaderni* – che avrebbero consentito di affrontare più adeguatamente la “cultura di massa” quale nuovo oggetto di studio (Dei 2007, 2008, 2012).⁷

- 5 Per una recente riflessione a più voci su *Cultura egemonica e culture subalterne*, e sulla sua rilevanza nella storia dell'antropologia italiana, si veda *Lares*, 81 n° 2-3 2015. per una analisi delle differenti tradizioni che Cirese ha combinato per delineare la genealogia della demo-etno-antropologia italiana si veda Mirizzi (2015).
- 6 Una storia degli studi italiani durante il *Ventennio* è ancora in gran parte da scrivere. Dopo la pionieristica esplorazione da parte di Sandra Puccini e Massimo Squillacciotti (1979) non molto è stato fatto, con l'importante eccezione del lavoro di Stefano Cavazza (1987, 1997), fino a tempi molto recenti. La storia dell'antropologia italiana di Alliegro (2011) è forse la prima a prendere in piena considerazione il *Ventennio*, confrontandosi con gli importanti sviluppi delle diverse discipline del “dominio antropologico” (Apolito 1994) del periodo spesso eufemisticamente definito “tra le due guerre”, sebbene – come ha sottolineato Eugenio Testa (2013: 245) – in modo tale che questo periodo rimane «se non un buco nero, almeno una zona grigia, sfocata».
- 7 Si noti che lo stesso Cirese proponeva una lettura sostanzialmente convergente con quella di Dei riguardo alla crisi del paradigma dei “dislivelli interni” quando, nell'occasione di un convegno nuorese per il precedente decennale gramsciano (2007), ricordava un proprio intervento sul rapporto tra folklore e società dei consumi presso la Società Filologica Friulana di Pordenone, datato proprio al 1971, l'anno in cui la lettura “fondazionale” di Gramsci veniva consacrata dalla pubblicazione del manuale. In questo intervento, ricordava Cirese, lui stesso metteva in luce alcuni aspetti particolarmente problematici della teoria, argomentando la tesi della «fine della territorialità», e cioè

Riesaminando criticamente la storia della “demologia” italiana, e indagando sui motivi della sua lunga crisi, Fabio Dei si è domandato recentemente se la “rivoluzione” gramsciana del dopoguerra accreditata dalla storia della disciplina autorevolmente proposta da Cirese (e diventata quasi senso comune per molti antropologi italiani) abbia effettivamente avuto luogo, e in che modo si sia eventualmente configurata. Del resto, come ha opportunamente osservato Pietro Clemente, la particolare presenza di Gramsci «nel paesaggio del dopoguerra», di cui parlavo all’inizio di questo intervento, perlomeno nella versione che è a noi familiare, è dovuta proprio alla mediazione che Cirese ha attuato a partire dalla «dispensa cagliaritano *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari* del 1959/60», da cui ha origine *Cultura egemonica e culture subalterne* (Clemente 2008: 338). La stessa importanza attribuita alla “rifondazione” degli studi nel dopoguerra, al dibattito sul folklore e a Ernesto De Martino che ne fu il principale protagonista, è in definitiva un prodotto retrospettivo degli anni '70, di un momento cioè nel quale è particolarmente viva e intensa l'inquietudine sull'identità e le prospettive disciplinari dell'antropologia italiana, e quel particolare passato viene proprio per questo riscoperto e sottoposto a scrutinio (Satta 2017).⁸

2. Torniamo dunque al periodo dell'edizione Togliatti-Platone dei *Quaderni*, per provare a interrogarci senza filtri, o forse solo con filtri differenti, sulla presenza di Gramsci nel paesaggio antropologico dell'epoca, cioè sulla prima ricezione del suo pensiero da parte di studiosi che oggi ricondurremmo all'ambito dell'antropologia.

Tra il 30 maggio e il 4 giugno 1951, la Fondazione Istituto Gramsci organizzava al Teatro delle arti di Roma una serie di dibattiti su *Letteratura e vita nazionale* (Gramsci 1950), il volume dei *Quaderni* da poco pubblicato che contiene le *Osservazioni sul folklore*, dove Gramsci sostiene l'importanza di sottrarre lo studio della materia al gusto per le stranezze e per il pittoresco e di considerare il folklore «come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio».

Il secondo di questi dibattiti, intitolato *Gramsci e il folklore*, vedeva la partecipazione come relatori di Ernesto De Martino, Vittorio Santoli e Paolo Toschi.⁹ È quest'ultimo,

dell'esaurimento dell'autonomia della cultura popolare, della sua dissoluzione in quanto unità distinta: «sostengo, nella conferenza a Pordenone, non antigramscianamente, perché non c'entra assolutamente nulla, non è contro Gramsci, ma è successo che: primo, è declinato l'esclusivismo culturale perché abbiamo cominciato a fare le scuole [...]; secondo, i contadini, che prima erano attaccati al loro dialetto, adesso dicono “Per favore mi insegni l'italiano perché debbo emigrare e ho bisogno di uno strumento linguistico che mi faccia comunicare” e cioè non c'è più la resistenza alla acculturazione coatta; terzo, che è la ragione principale: è finito il ritardo nelle comunicazioni» (2008: 349).

8 Con molta lucidità, scrivendo nel vivo degli eventi Clemente, Meoni, Squillacioti (1976, p. 10) riconducono «l'interesse per lo studio degli anni postbellici» e «l'interesse per un filone di studi etno-antropologici profondamente legato alla nostra storia culturale e politica, di cui De Martino fu la personalità emergente» alla «serpeggiante crisi di identità» delle discipline seguita all'importazione dei «modelli francesi o anglo-americani». Crisi che ora (nei primi anni '70) «induce molti a fare o rifare i conti con la storia della cultura e del movimento operaio italiano, e con il marxismo».

9 Agli interventi dei relatori si sono aggiunti – secondo quanto riporta Toschi – quelli dell'onorevole

allora da poco ordinario di *Storia delle tradizioni popolari* all'Università di Roma, a darne un breve resoconto nella rivista da lui diretta, *Lares*.¹⁰ È di notevole interesse per il nostro discorso la parte che sintetizza i contenuti dell'intervento dello stesso Toschi, l'unico a non essere stato successivamente pubblicato, in una forma o nell'altra.¹¹ L'autore afferma – scrivendo di sé in terza persona – che Toschi «ha vivacemente presentato Gramsci quale raccoglitore appassionato e acuto analizzatore delle tradizioni popolari della sua Sardegna, quale soprattutto ci risulta da alcune bellissime lettere dal carcere». Prosegue poi con un apprezzamento per la sua «sempre vigile tendenza e attitudine critica», dietro cui si cela però una radicale liquidazione degli aspetti teorici del suo pensiero riguardo al folklore: «l'isolamento a cui lo costrinse la lunga prigionia gli tolse [...] la possibilità di formarsi un'idea esatta di alcuni valori e di alcuni problemi specifici», finendo così per indurlo a formulare una critica che risente del «punto di partenza debole e fallosso». Per poi concludere invitando a andare oltre Gramsci, oltre la «infelice terminologia» che gli fa denominare il popolo «classi subalterne», sottoponendo gli stessi scritti gramsciani a quella «vigile critica» che costituisce «il vero insegnamento» da lui impartito.

Soprattutto – sostiene Toschi nel passaggio centrale del suo resoconto – «a Gramsci (come del resto ad altri pur insigni studiosi) sfugge ciò che costituisce l'elemento unitario del folklore, la perenne forza dei gruppi associati, che crea, sceglie, tramanda, innova le forme di vita pratica e spirituale che le sono necessarie, mentre elimina via via quelle che sono morte e superate».

Non stupisce che Toschi, che rappresenta proprio la tradizione degli studi di folklore sottoposta da Gramsci a una critica radicale, rivendichi la propria competenza disciplinare respingendo le osservazioni di Gramsci come il prodotto di un *amateur* e confinandolo nel ruolo di appassionato raccoglitore delle “proprie” tradizioni, che non è in grado di misurarsi con questioni che solo gli specialisti (e neanche tutti) possono

Emilio Sereni e di Alberto Mario Cirese. Gli altri due dibattiti erano sul “carattere non nazionale-popolare della letteratura italiana” (relatori: Carlo Levi, Alberto Moravia, Natalino Sapegno) e su “Gramsci e il teatro” (relatore: Giulio Trevisani). Cfr Toschi 1951.

10 Fondata nel 1912 da Lamberto Loria, dopo una interruzione a seguito della I guerra mondiale, *Lares* riprese le pubblicazioni nel 1930, come organo del *Comitato nazionale per le tradizioni popolari*, con il patrocinio del PNF e dell'OND (le cui sigle compaiono in copertina sopra la testata), e sotto la direzione di Paolo Toschi. Questi, che aveva già ottenuto la libera docenza nel 1933 ed era incaricato presso l'Università di Roma, fu nella tema dei vincitori del primo concorso a cattedra per la *Storia delle tradizioni popolari* nel 1949 e venne chiamato dallo stesso Ateneo (Alliegro 2011). Un resoconto del dibattito che si è svolto al Teatro delle arti che integra, a grande distanza di tempo, quello di Toschi è in Cirese (2008).

11 Quello di Santoli, ordinario di filologia germanica a Firenze fu pubblicato poco dopo su *Società*, rivista fondata da Ranuccio Bianchi Bandinelli e molto vicina al PCI (Santoli 1951), nonostante che, come ricorda Cirese, questi fosse “assolutamente non comunista” (Cirese 2008); mentre quello di De Martino fu pubblicato prima in una forma abbreviata su *Mondo operaio* (De Martino 1951) poi rielaborato l'anno successivo sul *Calendario del popolo* (De Martino 1952); un ulteriore testo, probabilmente il più completo e il più vicino all'intervento tenuto al Teatro delle arti, è stato poi ritrovato da Stefania Cannarsa nell'archivio di Ernesto De Martino e pubblicato integralmente su *La ricerca folklorica* insieme a un altro blocco di appunti dello stesso periodo (De Martino e Cannarsa 1992).

comprendere.¹² È lo stesso tipo di presidio dei confini disciplinari che rimetterà in opera un paio d'anni più tardi quando, in un dibattito con De Martino, il quale sosteneva che «l'attuale risveglio di interessi per la vita culturale tradizionale delle classi popolari ha bisogno di essere ancora metodologicamente fondato», individuando nella linea «De Sanctis-Croce-Gramsci» la «migliore tradizione culturale» italiana che avrebbe potuto garantirne il fondamento, Toschi rivendica la dignità di una tradizione di studi ormai quasi centenaria e che ha prodotto illustri maestri e opere di rilievo (1953).¹³ È interessante notare i parallelismi e le divergenze tra la posizione di Toschi e quella articolata un decennio più tardi da Cirese, che, vale la pena ricordarlo, di Toschi era stato allievo.¹⁴ Per certi aspetti la lettura di Cirese delle *Osservazioni* si presenta come una sorta di inversione di quella di Toschi: laddove quest'ultimo rimproverava a Gramsci la mancata demarcazione di un oggetto, la negazione del «carattere unitario del folklore», l'altro vi legge, al contrario, una nuova e più coerente demarcazione, una diversa ma più efficace affermazione del «carattere unitario del folklore». È come se si trattasse di risposte simmetriche a una stessa domanda, prodotte da un punto di partenza comune e che pervengono, per vie opposte, in modo paradossale, a un risultato comune: ribadire l'autonomia disciplinare dello studio delle tradizioni popolari, rivendicando l'eredità di una particolare tradizione di studi; in un caso ciò avviene respingendo come poco informate le critiche di Gramsci alla tradizione erudita della vecchia storia delle tradizioni popolari, nell'altro invece accogliendole e integrandole – opportunamente riformulate in termini disciplinari – all'interno di una nuova “demologia” che incorpora quella stessa tradizione; iscrivendo cioè Gramsci nella genealogia degli studi

12 Può semmai provocare una sorta di vertigine il fatto che, sulle stesse pagine di *Lares*, quasi sessant'anni dopo, Pietro Clemente, successore di Toschi alla direzione della rivista, e di Cirese alla cattedra di *Antropologia culturale* alla Sapienza, rivaluti Gramsci proprio come appassionato osservatore delle tradizioni popolari: «Per me Gramsci ricomincia ad essere interessante – non che non mi renda conto che non lo sia comunque – quando leggo in *Frammenti indigesti*: “da bambino io ero un infaticabile cacciatore di lucertole e serpi, che davo da mangiare a un bellissimo falco che avevo addomesticato”. A me Gramsci mi si riapre per questi dettagli, come a dire: ma forse avevo sbagliato persona. Mi aiuta a ricominciare in una lettura fresca di Gramsci» (2008: 342).

13 Oltre alla questione dei riferimenti culturali, che emerge nella risposta di De Martino a Toschi, laddove richiama più volte lo storicismo (opponendolo implicitamente al positivismo che caratterizza la gli studi di tradizioni popolari), la controversia sulla “fondazione” (o “rifondazione”) degli studi di folklore sembra contenere sempre un riferimento nascosto – mai esplicitamente espresso – alla questione politicamente molto sensibile della relazione con il regime fascista e del coinvolgimento nelle sue politiche, molto più profondi e diffusi di ciò che i resoconti del dopoguerra lasciano credere (Cavazza 1987). Sia Toschi che De Martino erano stati fascisti in momenti diversi delle loro vite. Ma De Martino poteva rivendicare una storia antifascista iniziata prima della guerra, proseguita durante la guerra con la partecipazione alla Resistenza, e convalidata con la militanza e l'attività politica condotta in un partito anti-fascista dopo la Liberazione (Ciavolella 2016, Charuty 2009, 2010), mentre Toschi – in quanto professore universitario già prima della guerra – aveva con il passato del *Ventennio* una relazione assai più ambigua, che si traduce nella polemica nella rivendicazione di un passato nobile, ma anche abbastanza distante dalle questioni del momento.

14 Cirese si laureò presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma nell'anno accademico 1943/44, con una tesi dal titolo *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, discussa il 19 dicembre 1944 con il prof. Paolo Toschi come relatore e il prof. Natalino Sapegno come correlatore (<https://goo.gl/9oDZJp> [28/11/2017]).

antropologici italiani.

3. L'intervento di Santoli, filologo germanico, per quanto sicuramente interessante, si muove molto ai margini delle questioni che interessano l'antropologia, almeno per come la intendiamo oggi, riservando al folklore solo alcune brevi notazioni in chiusura. Molto più rilevante è invece per il nostro discorso il primo dei tre interventi, quello di Ernesto De Martino. Poco più che quarantenne, De Martino è il più giovane tra i tre relatori, e anche l'unico a non essere, quando si svolge il dibattito, professore universitario: dopo essere stato professore di liceo a Bari, Lucca e Ravenna, prima e durante la guerra, dalla fine del 1947 è in servizio a Roma, presso il Liceo Virgilio.¹⁵ È già conosciuto come l'autore del *Mondo magico* (1948), il libro che ha inaugurato presso Einaudi la nuova *Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici* diretta da Cesare Pavese con la attiva collaborazione dello stesso De Martino (che diventerà nota con il nome di “collana viola” per il colore delle sue copertine¹⁶), e il suo libro ha suscitato un vivace dibattito nel mondo intellettuale italiano;¹⁷ ha anche da poco pubblicato quel saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949) che ha avviato su *Società* il dibattito sul folklore, probabilmente il primo momento nel quale le tematiche gramsciane dei *Quaderni* entrano a far parte di un progetto e di un dibattito antropologico (Meoni 1976), sul quale torneremo in seguito.

Al contrario di Toschi, che si concentra in modo specifico su una lettura disciplinare di Gramsci, sia come osservatore e raccogliitore di tradizioni popolari, sia come teorico (mancato) nelle *Osservazioni*, De Martino inquadra la tematica del folklore in Gramsci in termini più ampi e più decisamente politici. L'interesse di Gramsci per il folklore deriva, sostiene De Martino, dall'attività politica dell'intellettuale militante della classe operaia, che ha davanti a sé il «compito della unificazione culturale del mondo, della creazione di una nuova unità intellettuale-popolo», da realizzare non «in termini astrattamente cosmopolitici, ma nella varietà delle situazioni nazionali». È nella prospettiva di stilare «un inventario degli ostacoli che si frappongono al compito di unificazione» che la conoscenza del folklore («una conoscenza storica della materia da trasformare») assume un valore operativo. È, infatti, «come ostacolo a questo compito

15 In una missiva al Ministero dell'Educazione Nazionale del 15 maggio 1945, riportata da Valerio Severino (2004: 21), De Martino riassume così la sua vicenda di docente: «Dal 1936 al 1942 il sottoscritto fu titolare del R. Liceo Scientifico “Scacchi” di Bari. Nell'anno 1942 fu trasferito a Lucca per aver partecipato al movimento clandestino liberalsocialista. Dopo aver chiesto l'aspettativa, si ritirò con la famiglia a Cotignola, provincia di Ravenna, dove continuò la sua attività antifascista. Dopo il 25 Luglio fu trasferito, durante il ministero Severi, a Roma, al Liceo classico “Virgilio”. Tuttavia per le sopravvenute complicazioni politiche e militari non poté mai raggiungere la sua nuova sede, e fu temporaneamente assegnato al Provveditorato di Ravenna, a disposizione del quale è rimasto tutt'oggi. Liberata Cotignola, e ricongiuntosi con la famiglia dalla quale aveva dovuto separarsi perché ricercato dalle S.S., il sottoscritto desidera ora raggiungere la sua sede di Roma». Sulla carriera di Ernesto De Martino nella scuola, si veda il recentissimo contributo di Alliegro (2017).

16 Sulla “collana viola”, si veda il carteggio tra De Martino e Pavese pubblicato e introdotto da Pietro Angelini (Pavese – De Martino 1991).

17 Sulla ricezione del libro si veda la dettagliata ricostruzione di Valerio Severino (2012).

che Gramsci considera il folklore, come un ostacolo che deve essere rimosso» (De Martino 1951).¹⁸

Si tratta, come si vede, di una lettura non infondata (sono diversi i passaggi in cui Gramsci si riferisce al carattere frammentario e incoerente del folklore o accenna alla necessità di “sostituire” le conoscenze arcaiche e conservative del folklore con altre «ritenute superiori»), ma anche piuttosto parziale, e che pone allo stesso studioso non pochi problemi. De Martino è infatti già intervenuto diverse volte riguardo alla questione della cultura popolare, sostenendo la necessità di concepire il rapporto con la “alta cultura” degli intellettuali come uno scambio a doppio senso, e non solo come un’opera di pedagogia per “innalzare” il popolo al livello della cultura dell’*élite*.

In una recensione pubblicata sull’*Avanti!* nel luglio del 1948, scriveva – ad esempio – che

«‘cultura popolare’ non significa soltanto guadagnare alla cultura le classi popolari, ma anche far penetrare mediatamente nella cultura, accogliere nella luce della spiegazione, gli interessi, le esigenze, le esperienze del mondo che (per riprendere l’immagine che piacque al Levi) ‘vive oltre Eboli’» (De Martino 1948).

E nel saggio *Intorno alla storia del mondo popolare subalterno* (1949) ribadiva l’idea avanzando quella tesi dell’«imbarbarimento della cultura» che aveva costituito uno dei principali motivi di riserva dei redattori di *Società*.¹⁹

È per questo che De Martino ritiene che il pensiero di Gramsci in materia di folklore vada «svolto e integrato», che abbia cioè una sua validità «nella misura in cui la vita culturale delle masse popolari è arretratezza, superstizione, testimonianza di ideologie superate», ma che sia invece insufficiente a rendere conto del folklore nella sua complessità. Si domanda De Martino:

«il folklore è soltanto questo? La vita culturale tradizionale delle masse popolari è soltanto arretratezza, superstizione, etc. oppure essa ha dei prodotti ancora attualmente validi e accettabili, soprattutto nella sfera delle manifestazioni artistiche e letterarie? Il folklore è soltanto discesa e invilimento di prodotti elaborati dall’alta cultura, ovvero la stessa

18 Negli appunti pubblicati da Cannarsa (De Martino e Cannarsa 1992) il giudizio attribuito a Gramsci sul folklore appare meno perentorio, più sfumato, mentre del tutto simile appare nell’altro testo pubblicato (1952) dove «la vita culturale tradizionale» si presenta «come un ostacolo da superare», il cui «studio ha *unicamente* il valore di facilitare l’azione trasformatrice» (corsivo mio). Sarebbe che la pubblicazione sulla stampa di partito comportasse l’abbandono di cautele e sfumature, e l’adozione di punti di vista piuttosto rigidi e unilaterali.

19 Come è noto, il primo saggio di De Martino su *Società* venne pubblicato preceduto da una esplicita presa di distanza: «Anche se non possiamo far nostre alcune delle tesi e interpretazioni qui presentate da Ernesto De Martino (che ci ripromettiamo di discutere e che invitiamo a discutere) crediamo di grande interesse per i nostri lettori questo saggio che tocca uno dei problemi più vivi che la cultura marxista deve oggi affrontare». Sull’episodio si vedano in particolare le considerazioni retrospettive di Cesare Luporini (1993).

accettazione e lo stesso riadattamento popolare di tali prodotti manifesta talora un elemento attivo, una capacità rielaboratrice ricca di significato umano? Accanto al processo di discesa, dall’alta cultura al popolo, non vi è anche un processo inverso, cioè ascendente? E infine: oltre alla vita culturale tradizionale delle masse popolari, al folklore in senso stretto, non vi è anche una vita culturale di queste masse che rompe più o meno decisamente con la tradizione, e che risuona come “voce sonora del presente”, come riflesso e espressione delle nuove esperienze in corso?»

De Martino ripropone così la questione di una circolazione culturale “dal basso”. Lo fa introducendo quel concetto di “folklore progressivo” che costituisce la sua provvisoria risposta al dilemma sul valore culturale del folklore. Non tutto il folklore è discesa di materiali provenienti dalle classi dominanti, non tutto è ritardo e arcaismo; esiste una parte del folklore nella quale le classi subalterne esprimono la propria protesta, la propria volontà di storia, la propria visione del mondo e della società. E questa parte del folklore, che partecipa del nuovo protagonismo delle classi subalterne, che ha trovato realizzazione nella guerra di liberazione, è da accogliere e valorizzare, sull’esempio di quanto fa la folkloristica sovietica.²⁰

De Martino tenta di mostrare che questo tipo di studio, se non già esplicitamente prefigurato nei *Quaderni*, è però implicito nella visione gramsciana e comunque non solo compatibile con il suo programma della riunificazione culturale tra intellettuali e popolo, ma anche necessario per la sua realizzazione; ma non sembra riuscire a convincere del tutto i custodi dell’ortodossia.

Gli entusiasmi di De Martino per il folklore progressivo non sarebbero comunque durati a lungo. De Martino sembra infatti oscillare tra il tentativo di far passare, attraverso il folklore progressivo, un accreditamento degli studi sulla cultura popolare presso i partiti della sinistra, rompendo le loro resistenze e i sospetti che da sinistra gravavano sulle popolazioni rurali (Faeta 2005), e il suo prevalente interesse per gli aspetti magico-religiosi della cultura popolare, che rappresentano la vera linea di continuità con il suo lavoro precedente. Appena due mesi dopo l’intervento in cui poneva le domande sul valore culturale del folklore, De Martino (1952b) pubblica sullo stesso *Calendario del popolo* un nuovo intervento nel quale da un lato ribadisce ciò che aveva già affermato: «il folklore non è soltanto cultura degradata e corrotta, e la vita culturale del popolo non è soltanto voce del passato, testimonianza di antiche età, preistoria vivente». Ma poi introduce una significativa correzione di rotta:

«Anche nelle manifestazioni culturali più servili, come il pregare in una lingua sconosciuta, lievita talora un germe di libertà e un tentativo di riscatto. Ancor più si fa valere la stessa esigenza nelle manifestazioni folkloristiche meno servili, più autenticamente popolari. Nei riti e nelle costumanze che accompagnano la vita del contadino dalla culla alla bara,

20 Sull’importanza della lotta di liberazione per la formazione politica e intellettuale di De Martino, si veda il documentato contributo di Riccardo Ciavolella 2016.

nel ciclo delle feste calendariali, risuona a tratti la voce possente di umani affetti legati alle reali condizioni di vita del mondo contadino. Dalle maggiole tradizionali alla festa del lavoro del 1° maggio, l'arco ideale della vita culturale popolare si dispiega dunque come movimento, come ricerca di unità culturale, come umanesimo in cammino».

Non si tratta dunque tanto di discernere («separare il vivo dal morto» scriverà Alicata [1954] un paio d'anni più tardi), di isolare un folklore «progressivo» (assimilabile) all'interno di un ambito per altro fatto di arcaismi e arretratezze da combattere, quanto piuttosto di riconoscere nel complesso del folklore, anche il più tradizionale, le forme proprie di soggettività delle classi subalterne. Si tratta di una prospettiva molto lontana da quella che De Martino, seguendo probabilmente le interpretazioni ufficiali da parte del PCI, attribuiva a Gramsci nell'articolo precedente. Qui il folklore e la sua conoscenza non sono apprezzabili solo in quanto preparano «l'azione trasformativa»²¹. De Martino è già impegnato in questi mesi nella preparazione della prima spedizione in Lucania, sulle tracce di Carlo Levi, per uno studio sulla «angoscia della storia» (in Gallini 1996).²² Il progetto di «storia religiosa» che lo assorbe per tutto il resto degli anni '50, fino alla pubblicazione della sua ultima etnografia, *La terra del rimorso* (1961), si rivolge proprio verso gli aspetti più tradizionali della vita culturale popolare: la «bassa magia cerimoniale», il lamento funebre, il tarantismo. I riferimenti espliciti a Gramsci si vanno diradando negli scritti di De Martino, per scomparire quasi completamente dopo la metà degli anni '50 (Satta 2016).²³ Ciò non vuol dire che non sia presente. Nella introduzione della *Terra del rimorso*, ad esempio, Gramsci è individuato come uno degli ispiratori principali del progetto della «storia religiosa del Sud» che De Martino sta perseguendo già da un decennio, per aver indicato la rilevanza del cattolicesimo popolare e del folklore come dimensioni sociologiche necessarie a una comprensione storica del cattolicesimo.²⁴ Il ruolo di Gramsci non è

21 Nell'immediato dopoguerra De Martino è stato segretario della federazione del PSI di Bari, come esponente della corrente che faceva riferimento a Lelio Basso. Dopo la fine della segreteria Basso si avvicina gradualmente al PCI. Chiede l'ammissione nel 1950, ma – in quanto ex dirigente di altro partito – la ottiene solo tre anni più tardi, nel 1953. A partire dal 1957 non rinnova più la tessera. Cfr. Severino 2003.

22 De Martino 1996, pp. 11-18, p. 11. Il testo è quello che apre e dà il titolo alla raccolta di documenti relativi alla «spedizione etnologica in Lucania» del 1952. Gallini ipotizza in un primo momento che la conferenza sia collocabile intorno al 1950 (C. Gallini, *La ricerca, la scrittura*, in EDM, *Note di campo*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995, pp. 9-74, p. 34), e, in seguito – nella nota che accompagna il testo – che sia tenuta «presumibilmente nell'inverno-primavera 1952» (*L'opera a cui lavoro*, cit., p. 10). Il sito internet del Gabinetto Scientifico Letterario G. P. Viesseux riferisce, invece, di una serie di conferenze tenute nel marzo-aprile 1951, *L'opera a cui lavoro e i suoi rapporti con la vita d'oggi*, cui avrebbe partecipato anche Ernesto De Martino. Cfr. Satta 2015.

23 Per due letture differenti (e divergenti) della presenza di Gramsci nel pensiero dell'ultimo De Martino si vedano Signorelli (2015) e Pizzi (2016).

24 «Occorre attendere Gramsci per ritrovare spunti e accenni, se non proprio a una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale, almeno a una valutazione del cattolicesimo che tenesse conto della sua dimensione sociologica e che quindi includesse nella propria documentazione – per quel che concerne la società italiana – il cattolicesimo popolare e il folklore».

però quello di chi ha delimitato e legittimato un oggetto, la cultura popolare, dotato di autonomia. Al contrario, ciò che De Martino trae da Gramsci sembra essere l'indicazione sulla impossibilità di concepire il folklore come oggetto autonomo, al di fuori dei rapporti di egemonia e dominazione che non solo lo attraversano, ma lo costituiscono. Questo punto è esplicitamente sottolineato sia nelle etnografie della «trilogia meridionalista», che in altri testi dello stesso periodo. In una polemica con Giarrizzo, ad esempio, De Martino (1954) sostiene che

«una storia del lamento funebre europeo è certamente impossibile se manteniamo questo istituto nel suo isolamento, o se ci limitiamo a collegarlo con altre istituzioni più o meno arcaiche, ignorando la restante civiltà religiosa che lo ha combattuto e respinto».²⁵

Fino ad arrivare, nella *Terra del rimorso*, alla completa negazione dell'autonomia dell'oggetto, alla sua sostanziale dissoluzione:

«Se prescindiamo da tale dinamica, se usciamo dal circuito vivo che lega l'alto e il basso della vita culturale, non resta affatto (come siamo portati a immaginare) «il tarantismo in sé», ma un'impensabile nulla che solo la finzione astratta e isolante dell'intelletto può ostinarsi a credere sia qualcosa».

4. Nel 1949 Ernesto De Martino aveva iniziato su *Società* quel dibattito sul folklore che è stato in seguito oggetto di molte ricostruzioni²⁶.

Il saggio, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, inizia con una critica radicale quanto sbrigativa degli indirizzi «naturalistici» nell'antropologia, accusati di riflettere nella loro impostazione teorica «il circoscritto umanesimo della «civiltà occidentale» [che] inerisce alla struttura stessa della società borghese», quello per cui «il mondo popolare subalterno costituisce [...] un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile» (1949, p. 412).

25 Nell'introduzione della seconda parte di *Sud e magia* (1959), De Martino sostiene che è necessario «superare l'isolamento del tutto artificiale dei dati relativi alla «magia lucana», frutto della «astrazione etnografica», reintegrando «nel concreto e nella sua dinamica».

26 Per una ricostruzione del dibattito, si vedano A.M. Cirese (a cura di) 1972; P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di) 1976; R. Rauty (a cura di) 1976; A.M. Cirese 1976; C. Pasquinelli (a cura di) 1977; P. Angelini (a cura di) 1977; L.M. Lombardi Satriani 1980; C. Feixa Pàmpols 2008. On the relationship between anthropology and marxism see the notes by Pasquinelli (1974) and Squillacciotti (1975) about the round table organized by the Istituto Gramsci in Florence in 1974, and the two issues of *Problemi del socialismo*, the journal founded by Lelio Basso, which were a point of reference on the topic: «Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti» (I), *Problemi del socialismo*, 1979, 15: 1-222; «Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale» (II), *Problemi del socialismo*, 1979, 16: 1-186. The issues were later re-published in the collection *Quaderni di Problemi del socialismo*, Milano, F. Angeli, 1980, with some additions.

E prosegue con il tentativo di delineare i fondamenti e compiti di una etnologia storicista che renda accessibili alla coscienza storica della civiltà occidentale le forme culturali del «mondo popolare subalterno», «cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche».

Il saggio, dal cui schematismo lo stesso De Martino avrebbe in seguito preso le distanze (1953), riarticolava in un nuovo linguaggio teorico le tesi esposte nel suo primo libro (1941), «scritto e concepito nel solco della più ortodossa tradizione storicistica crociana» (1949), immettendole nel nuovo contesto di azione e passione politica del dopoguerra. Ancor più che per ciò che sostiene, il saggio è però interessante per il dibattito che ha innescato. Questo permette, infatti, di gettare qualche luce sui motivi e i limiti dell'interesse degli intellettuali per la cultura popolare.

A costituire (giustamente) problema è la stessa tesi centrale del saggio, quella che riguarda la «irruzione nella storia» del mondo popolare subalterno, in seguito alla quale gli intellettuali si sarebbero trovati di fronte al compito di farsi interpreti della nuova volontà di storia delle classi subalterne. Come fa notare Luporini (1950), l'idea dell'irruzione sembra implicare la tesi, certo non marxista, che il «mondo popolare subalterno» sia stato prima in qualche modo fuori dalla storia.

A costituire scandalo è però in particolare la tesi del necessario «imbarbarimento della cultura» che seguirebbe l'irruzione. Il «mondo popolare subalterno» irrompe nella storia portandosi dietro le sue particolari forme culturali, e con queste bisogna fare i conti: conoscerle, studiarle, forse anche accettarne, almeno provvisoriamente, il carattere arcaico, mitico, religioso. L'espressione demartiniana è certamente piuttosto infelice: le sue risonanze irrazionaliste sono colte da Franco Fortini (1950) che ammonisce: «Guai, diciamo, a chi colora di "irruzione", di generosa barbarie, di mito, di odor di primitivo, di commozione pseudoreligiosa, di moto di "masse" guidato da capi "immortali" la rivoluzione che noi vogliamo»; mentre le connotazioni etnocentriche non sfuggono a Ranuccio Bianchi Bandinelli (1950), che esprime il suo disaccordo con l'idea «che il passare delle masse popolari da oggetto a soggetto della storia porti inevitabilmente come conseguenza un abbassamento di livello nella cultura: è questo un modo di giudicare la nuova cultura della nuova società da un punto di vista della cultura tradizionale borghese, che giudica inferiore ciò che le è estraneo».

Ma, al di là del merito dei singoli rilievi mossi, ciò che il dibattito successivo rivela è l'esistenza di un nodo teorico e politico riguardo al valore da assegnare alle «concezioni del mondo e della vita» delle «classi subalterne»: per una parte consistente della cultura marxista dell'epoca il problema della cultura popolare «non può essere risolto che in lotta con il mondo della tradizione popolare: lotta di illuminazione, di fuga delle ombre di superstizione e di trascendenza», in «una presa di posizione a carattere illuministico», che nel folklore non riesce a scorgere altro che «il mondo della arretratezza culturale, della superstizione, del pregiudizio: un mondo arcaico che non ha nulla a che vedere con la lotta di classe, o meglio che è uno degli ostacoli che l'emancipazione del proletariato incontra e che deve travolgere» (Cirese 1951).

A dispetto delle indicazioni di Gramsci, questa presa di posizione finisce per delegittimare lo studio stesso del folklore, che si trova di continuo a dover affrontare il

sospetto di «irrazionalismo», «populismo», «idoleggiamento» dell'arcaico e del primitivo, riproducendo così, paradossalmente, la frattura e le chiusure dell'«alta cultura» borghese nei confronti del «popolare». Uno «storicismo ristretto», scrive Cirese, che «è capace di dilatare il raggio della sua comprensione storica» solo «entro il limite della storia delle classi dirigenti tradizionali, ed a condizione che i nuovi elementi introdotti nel quadro non ne turbino le linee generali», e che rifiuta invece quei «documenti» («le prèfiche, il mondo magico, la poesia popolare») che «scompigliano la quiete degli schemi assoluti della cultura borghese» (1950).

Ma il problema non riguarda solo la concezione teorica del folklore: se questo sia composto, sempre e comunque, di arretratezze, superstizioni, arcaismi intimamente legati al dominio di classe e, in definitiva, alla miseria; se vi sia in esso una qualche forma di autonoma elaborazione culturale, di attiva contrapposizione o, perlomeno, di attiva resistenza, alle concezioni del mondo e della vita ufficiali delle «classi egemoniche», o se vada considerato solo come «limite» della capacità di penetrazione della «alta cultura», segno della sua impotenza e parzialità, della sua incompleta egemonia. Riguarda, anche e soprattutto, la disponibilità a confrontarsi con la soggettività di persone concrete, quella «passione fondamentale per il concreto uomo vivente e per la storia umana» che Ernesto De Martino (1952) pone a fondamento della ricerca «etnologica». Passo che sembra riecheggiare l'osservazione di Gramsci (Q 6 § 29; 1948) secondo cui «in Italia mancano i memorialisti e sono rari i biografi e gli autobiografi. Manca l'interesse per l'uomo vivente, per la storia vissuta».

De Martino ne parla con tono ironico in una breve risposta a Ludovico Quaroni, nella quale sintetizza le linee portanti della ricerca in Lucania che sta per intraprendere, prendendo nel contempo le distanze dalle contemporanee ricerche «di comunità». Il limite del meridionalismo storico – sostiene De Martino – sta nel fatto che esso non include «nello studio il mondo delle persone come unità culturali in movimento, con una storia culturale alle loro spalle, e soprattutto con una volontà di storia e di emancipazione»; mentre il limite delle ricerche folkloristiche sta nel «considerare le ideologie popolari, la vita culturale del popolo, al di fuori delle condizioni materiali di esistenza». È tra queste due speculari limitazioni che si colloca la strada per il rinnovamento degli studi «etnologici».

5. Eclissatosi progressivamente dai testi di Ernesto De Martino della fine degli anni '50, Gramsci ricompare negli anni '70 all'interno di un nuovo contesto, quello del dibattito sull'incerto marxismo dell'antropologia del dopoguerra e sulle particolarità storiche che hanno caratterizzato l'antropologia italiana; dibattito che accompagna la sua istituzionalizzazione nella forma delle «discipline demo-etno-antropologiche».

Man mano che ci si allontanava dai mitici anni '50 del *dibattito sul folklore*, e dalla sua ripresa storiografica della metà degli anni '70, il paesaggio del dopoguerra si andava facendo sempre più sfocato, al punto che – in una autoironica riflessione sul passato, la memoria e l'insegnamento universitario – Clara Gallini constatava amaramente che ormai – all'inizio degli anni '80 – il nome di Antonio Gramsci era diventato solo uno tra i tanti «da mettere a memoria come quello di Pettazzoni e di De Martino, tutti fratelli,

tutti contemporanei in un nebuloso passato» (1983: 28).

Il ritorno di Gramsci nell'antropologia italiana contemporanea avviene oggi per altre vie, che passano – paradossalmente, forse – soprattutto dall'estero, dal riconoscimento globale del valore del suo pensiero per l'analisi dei rapporti tra politica e cultura; ciò che aveva rappresentato una differenza, prima rivendicata, poi rinnegata e quasi nascosta, del dibattito antropologico italiano rispetto a quello mainstream anglo-americano, ritorna oggi proprio perché quella differenza si è affievolita, e quasi come una forma di dipendenza verso i centri egemonici della produzione intellettuale. Liberato da quella battaglia ideologica che si svolgeva intorno e contribuiva a ingabbiare il pensiero in letture piuttosto rigide (da parte di quelli che Carlo Levi definiva ironicamente, parafrasando una nota locuzione gramsciana, «i nipotini di Gramsci»), letto magari stavolta attraverso le lenti post-strutturaliste dei *cultural studies*, come ha evidenziato Riccardo Ciavolella,²⁷ oppure recuperato attraverso il ripensamento della storia degli studi da parte di nuove generazioni di antropologi italiani, è un Gramsci decisamente diverso da quello che compariva nel paesaggio culturale del dopoguerra italiano.

Non credo che le osservazioni avanzate in queste pagine possano consentire di decidere se la rivoluzione gramsciana degli studi antropologici del dopoguerra abbia avuto luogo oppure no, e non mi sembra in definitiva questo il punto. Più interessante mi pare, infatti, contribuire a registrare le diverse presenze di Gramsci in quel paesaggio culturale, i diversi soggetti e tempi della loro elaborazione, le interpretazioni che esse fondano, i giochi di posizionamento cui rispondono, le continuità o discontinuità che rivelano nella storia della disciplina e della sua riscrittura storiografica.

Riferimenti bibliografici

- Alicata, M. 1954, Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli, *Cronache meridionali*, I(9), pp. 585-603.
- Alliegro, E.V. 2011, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Seid, Firenze.
- Alliegro, E.V. 2017, I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza, *Palaver* 6, n° 1, 169-317.
- Angelini, P. (a cura di) 1977, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne: 1949-1950*, Savelli, Roma.
- Angioni, G. 1972, Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio, in A.M. Cirese, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo, pp. 171-195.
- Angioni, G. 1994, Une démo-ethno-anthropologie? Des pères fondateurs aux problèmes actuels, *Ethnologie française*, 24(3), ITALIA. Regards d'anthropologues, pp. 475-483.

²⁷ Si veda, ad esempio, l'intervento *Egemonia e soggetto politico in antropologia*, tenuto nell'ambito del seminario *Egemonia prima e dopo Gramsci*, organizzato da Fabio Frosini il 20 e 21 ottobre 2014 presso l'Università di Urbino, reperibile in rete <https://alterpol.hypotheses.org/486> [29/11/2017].

- Apolito, P. 1994, La communauté des ethno-anthropologues italiens: Situation et perspectives, *Ethnologie française*, 24(3), ITALIA. Regards d'anthropologues, pp. 455-474.
- Boninelli, G. 2007, *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.
- Borofsky R. (a cura di) 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Bronzini, G.B. 1980, *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*, Dedalo, Bari.
- Cavazza, S. 1987, "La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari", *La Ricerca Folklorica*, n° 15, pp. 109-122.
- Cavazza, S. 1997, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- Charuty, G. 2009, *Ernesto De Martino : les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses/MMSH, Marseille.
- Charuty, G. 2010, Le moment néoréaliste de l'anthropologie démartinienne, *L'Homme*, 195-196, pp. 247-281.
- Ciavolella, R. 2016, L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945), *nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica* n° 1, pp. 151-330.
- Cirese, A.M. 1950, Storicismo ristretto, *Avanti!*, 12 aprile.
- Cirese, A.M. 1951, Il volgo protagonista, *Avanti!*, 8 maggio.
- Cirese, A.M. 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.
- Cirese, A.M. 1971, *Culture egemoniche e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- Cirese, A.M. (a cura di) 1972, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo.
- Clemente, P. et al. 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza.
- Clemente, P., Meoni, M.L., Squillacciotti, M. (a cura di) 1976, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano.
- Dei, F. 2007, *Beethoven e le mondine*, Meltemi, Roma.
- Dei, F. 2008, Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici, *Lares LXXIV* n°2, pp. 443-464.
- Dei, F. 2012 L'antropologia italiana e il destino della lettera D, *L'Uomo*, n° 1-2, pp. 97-114.
- Deias A. – Boninelli G. – Testa E. (a cura di) 2008, Gramsci ritrovato. Tra cultural studies e antropologia, *Lares*, 74 n. 2.
- De Martino, E. 1948, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino.
- De Martino, E. 1948, Recensione a *Miti e leggende* di Raffaele Pettazzoni, *Avanti!* LII, 157, 4 luglio, p. 3.
- De Martino, E. 1949, Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, *Società*,
- De Martino, E. 1951, Gramsci e il folklore nella cultura italiana, *Mondo operaio*, 3, 133, p. 12.
- De Martino, E. 1952a, Gramsci e il folklore, *Il calendario del popolo* VIII, aprile, p. 1109.
- De Martino, E. 1952b, Il latino della Chiesa nelle storpiature popolari, *Il calendario del*

- popolo VIII, giugno, p. 1156.
- De Martino, E. 1953, Mondo popolare e cultura nazionale, *La Lapa*, 1 n. 1, p. 3.
- De Martino, E. 1954, Storia e folklore, *Società* X, 5, pp. 940-944.
- De Martino, E. 1958, *Morte e pianto rituale*, Einaudi, Torino.
- De Martino, E. 1959, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- De Martino, E. 1961, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.
- De Martino, E. 1995, *Note di campo*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
- De Martino, E. 1996, *L'opera a cui lavoro*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
- De Martino, E. e Cannarsa, S. 1992, Due inediti su Gramsci: "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il Folklore", *La Ricerca Folklorica*, n° 25, pp. 73-79.
- Faeta, F. 2005, *Questioni italiane: demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fanelli, A. 2015, Il canto sociale come 'folklore contemporaneo' tra demologia, operaiismo e storia sociale, *Lares* 81 n. 2-3, pp. 291-317.
- Federico M. e Testa, E. 1996, «La présence des études de folklore, d'ethnologie et d'anthropologie dans l'enseignement universitaire italien: éléments pour une histoire», in *Le folklore: ses rapports à l'ethnologie européenne et à l'histoire dans l'enseignement supérieur en Europe*. Acta Ethnographica Hungarica 40 (3-4), pp. 403-408.
- Feixa Pàmols, C. 2008, Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia, in De Martino, E., *El folclore progresivo y otros ensayos*, UAB, Barcelona, pp. 13-66.
- Gallini, C. 1983, Dimenticare Fanon, *La Ricerca Folklorica*, n° 7, Cultura popolare e cultura di massa (Apr., 1983), pp. 27-34.
- Lombardi Satriani, L.M. 1974, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Firenze.
- Luporini, C. 1950, Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno», *Società*, VI(1), pp. 95-106.
- Luporini, C. 1993, Da "Società" alla polemica sullo storicismo, *Critica marxista* n° 6, pp. 5-35.
- Meoni, M.L. 1976, "Sul «mondo popolare subalterno»", in Clemente, P. Meoni, M.L. Squillacciotti, M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano, pp. 39-62.
- Mirizzi, F. 2015, Cultura egemonica e culture subalterne e le eredità degli studi demologici otto e novecenteschi, *Lares*, 81 n. 2-3, pp. 263-289.
- Palumbo, B. 2008, Ragtime e gramscianesimo di ritorno, in A. Deias – G. Boninelli – E. Testa (eds), Gramsci ritrovato. Tra cultural studies e antropologia, *Lares*, 74 n. 2, pp. 303-309.
- Parisi, D. 1980, Ancora su antropologia, culturologia e marxismo, *Rassegna italiana di sociologia*, 3, pp. 471-476.
- Pasquinelli, C. 1974, L'antropologia culturale e il marxismo, *Rinascita*, 31, pp. 18-19.
- Pasquinelli, C. (a cura di) 1977, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni*

- 1948-1955, La Nuova Italia, Firenze.
- Pavese, C. - De Martino, E. 1991, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pizza, G. 2016, *Il tarantismo oggi: antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma.
- Puccini, S. e Squillacciotti, M. 1979, Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre, *Problemi del socialismo*, 16, pp. 67-93.
- Puccini, S. 1991, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'ottocento*, C.I.S.U., Roma.
- Rauty, R. (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Remotti, F. 1978, Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana, *Rassegna italiana di sociologia*, n° 19, pp. 183-226.
- Remotti, F. 1986, *Antenati e antagonisti: consensi e dissensi in antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Santoli, V. 1951, Tre osservazioni su Gramsci e il folklore, *Società* VII, pp. 389-397.
- Satta, G. 2015, "Fra una raffica e l'altra." Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi, *Aut Aut*, n° 366, pp. 185-196.
- Satta, G. 2016, Etnografia e politica, *nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica*, n° 1, pp. 377-396.
- Satta, G. 2017, La antropologia italiana y el descubrimiento de la cultura de los campesinos meridionales , in S. Misiani y C. Gómez Benito (eds.), *Construyendo la nación: reforma agraria y modernización rural en la Italia del siglo XX*, Prentas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, pp 305-333.
- Severino, V. 2003, Ernesto de Martino nel Pci degli anni Cinquanta, tra religione e politica culturale, *Studi storici*, 44(2), pp. 527-553.
- Severino, V. 2004, *Italia religiosa. Percorsi nella vita di Ernesto de Martino*, Tesi di dottorato in Storia religiosa, Università di Roma La Sapienza.
- Severino, V. 2012, Cronaca della prima ricezione de *Il mondo magico* (Italia, 1948-1955), *Quaderni di "Storia, antropologia e scienze del linguaggio" e "Territori e culture"*, n° 14, pp. 167-204.
- Signorelli, A. 1980, Antropologia, culturologia, marxismo, *Rassegna italiana di sociologia*, n° 21, 1, pp. 97-116.
- Signorelli, A. 2015, *Ernesto De Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'asino d'oro, Roma.
- Squillacciotti, M. 1975, Cultura egemonica e culture subalterne, *Etnologia – Antropologia Culturale*, II 1975, pp. 78-85.
- Tentori, T. 1984, Sull'antropologia culturale e le scienze antropologiche, *Rassegna italiana di sociologia*, n° 4, pp. 607-61.
- Testa, E. 2013, Centouno, e più di mille. Storia e storiografia dell'antropologia italiana, *L'Uomo*, n° 1-2, pp. 239-251.
- Toschi, P. 1951, Dibattito su Gramsci e il Folklore, *Lares* XVIII, pp. 153-154.
- Tullio Altan, C. 1971, *Manuale di antropologia culturale: storia e metodo*, Bompiani, Milano.

CARLO LEVI NEL PAESE DEL TEMPO

Daniel Fabre

Rientrato dalla Francia nel 1941, il pittore e medico Carlo Levi venne arrestato nella primavera del 1943¹. Era infatti dagli anni trenta che egli rappresentava l'immagine di una irriducibile resistenza. Il fascismo aveva appena subito la sua prima sconfitta in Africa orientale. In giugno gli Alleati sbarcavano in Sicilia ma si dovette attendere la destituzione di Mussolini, il 25 luglio, per restituire a Levi la sua libertà. È nella Firenze rapidamente occupata dai nazisti che egli si isola dal tumulto; «chiuso in una stanza, e in un mondo chiuso» (Levi 1948: 3)² dal dicembre 1943 al luglio 1944, scrive *Cristo si è fermato ad Eboli*. Il carcere prima, e il suo deliberato isolamento poi, delimitano un lasso di tempo quasi uguale a quello del suo primo esilio: dall'agosto 1935 al luglio 1936. Mentre l'armata italiana si preparava alla conquista dell'Abissinia e la propaganda sommergeva qualsiasi discorso all'interno del paese, diversi intellettuali erano stati ridotti a domicilio coatto nei paesi del Sud: Pavese in

¹ Carlo Levi, con Leone Ginzburg e Carlo Rosselli, è uno dei fondatori del secondo gruppo *Giustizia e Libertà* che conduce a Torino una lotta antifascista non comunista. Egli sarà arrestato una prima volta il 13 marzo 1934 — poco tempo prima del plebiscito di Mussolini —, poi di nuovo nel maggio 1935. Risiede nella Baute nel 1939, tornerà a Torino e poi a Firenze nel 1941. Vedi Miccinesi, M. (1973, pp. 5-40); Fernandez, D. (1967, pp. 127-130).

² Le pagine indicate tra parentesi si riferiscono all'edizione italiana Einaudi. L'autore ha seguito la traduzione francese di Jeanne Modigliani (Gallimard, Paris, 1948), in rari casi leggermente modificata. Le citazioni senza riferimenti si riferiscono alla pagina precedentemente citata. I primi capitoli della traduzione francese erano apparsi in *Les Temps modernes*, 15 e 16, novembre e dicembre 1946. L'autore fa molte referenze alle ventitré sequenze che, escluso il preambolo, suddividono il racconto distribuendone in modo significativo i volumi temporali (*N.d.T.*).

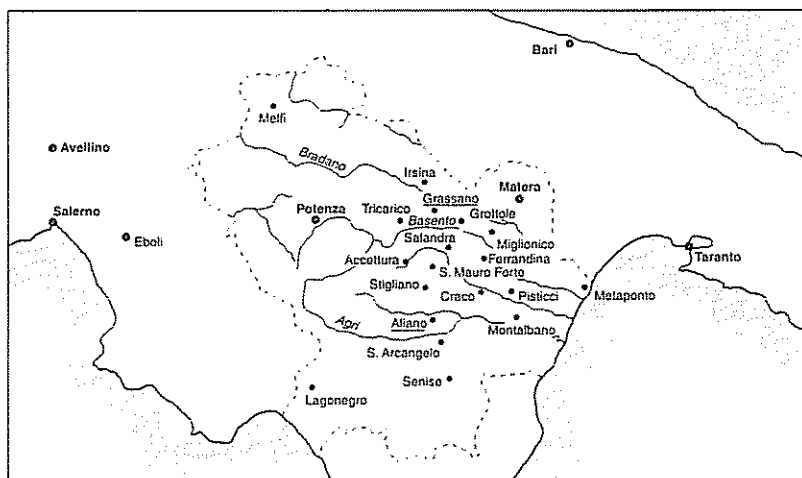


Figura 1.1: La Lucania. Sono sottolineati Grassano e Aliano (Gagliano), i due paesi dove risiedette Carlo Levi.

Calabria, a Brancaleone, Levi in Puglia, a Grassano e poi ad Aliano, che più tardi chiamerà Gagliano. Occupata l'Abissinia, restituita la libertà di movimento ai «confinati», Carlo Levi lasciava i suoi compatrioti di un anno con la promessa di un prossimo ritorno. «Spinto qua e là alla ventura», non poté mantenere la parola. Probabilmente fu necessario che la solitudine di prigioniero e di scrittore, preservato dall'atmosfera affannosa della guerra, ripetesse come un rimorso questa parentesi della sua vita perché potesse imporsi un desiderio: quello di dare senso all'antica immersione nel mondo lucano, della quale — fino ad allora — egli non aveva riportato che scene immobili — visi di bambini e di donne, paesaggi desolati... E da questa rinnovata dissonanza tra la sua esistenza e la Storia scaturisce un racconto di cui il tempo è la materia, l'oggetto sensibile, quello che si sottrae e che in tal modo si offre alla descrizione, alla comprensione.

Da un tempo all'altro

Del viaggio verso l'esilio che condusse Carlo Levi, all'inizio dell'estate del 1935, da Torino a Matera e poi a Grassano, il primo paese dove soggiornò qualche settimana, non verremo a sapere nulla. L'improvvisa rottura non poteva essere enunciata che più tardi, quando la nuova esperienza si sarebbe per intero dispiegata e, per

questo, avrebbe trovato le sue parole. Perciò egli coglie la brutalità del passaggio soltanto in autunno, quando riceve la visita della sorella Lucia, anche lei medico ma tutta impegnata nella professione. Semplicemente guardandola, con «i suoi gesti chiari [...] dritti allo scopo, quella facilità di movimenti», gli appare come una creatura di un altro mondo, separata dal suo da «un infinito intervallo» (72). I messaggi che la sorella gli porta, la cronaca dei piccoli avvenimenti che racconta, la relazione che gli fa di «quello che si diceva in Italia», rendono ancora più presente questa «differenza fisica ed elementare». La stessa impressione ritornerà la primavera successiva in occasione di un viaggio in senso inverso. Rientrato per qualche giorno a Torino dopo aver ripercorso tutta l'Italia in un lento viaggio in treno, Levi prova, con sua grande sorpresa, «un distacco» che non sa superare, «un senso di infinita lontananza, una difficoltà di adesione» (217). Questa volta gli tornano in mente i discorsi sul Sud che pretendono stabilire e ridurre questa così profonda distanza: «Quindici anni di fascismo avevano fatto dimenticare a tutti il problema meridionale; e, se ora dovevano riproporselo, non sapevano vederlo che in funzione a qualcosa d'altro, alle generiche finzioni mediatrici del partito o della classe, o magari della razza» (220). Lontano mille leghe da queste semplici idee — spesso condivise dai politici di ogni parrocchia nell'aria rarefatta dell'Italia mussoliniana³ —, Carlo Levi si trova confrontato non ad un'opposizione di essenze o di nature, ma ad una profonda discordanza che egli esprime con fermezza di fronte ai gesti e alle parole della sorella, diventati tanto estranei:

«Erano le cose che più mi stavano a cuore, a cui tornavo continuamente, ogni giorno, col sentimento, e che mi parevano vicinissime: ma ora, al sentirle presenti, mi apparivano ad un tratto appartenenti a un altro tempo, sembravano seguire un altro ritmo, obbedire ad altre leggi incomprensibili qui, e lontane più che l'India e la Cina. Capivo ad un tratto come questi due tempi fossero, fra loro, incomunicabili» (72).

Operando un capovolgimento significativo, egli si rifiuta di fissare il Sud in dicotomie astratte, ma non potendo arrivare immediatamente al nocciolo della differenza, la designa riprendendo gli argomenti che gli sono stati offerti fin dal suo arrivo. Perché il lungo viaggio inesprimibile che lo ha allontanato dal Nord si è ripetuto, come in profondità, nella breve distanza che separa Grassano —

³ L'espressione è di Roland Barthes nella sua prefazione al libro di Gérard Miller.

bianco paese d'acropoli, «piccola Gerusalemme immaginaria» che lo accolse per un tempo troppo breve — e Gagliano dove doveva rimanere. Là, nella «piccola auto sgangherata», sulla strada percorsa con «le mani impediti» (5), gli tornano in mente le affermazioni sul paese che si nasconde «di là dai monti che chiudono la valle dei Basento». La via che si apre e punteggiata di luoghi in cui la storia, inscrivendosi nel paesaggio, si tramuta in mito: un burrone da cui a mezzanotte i musicisti morti fanno risuonare i loro ottoni, regno di briganti che oscillano tra leggenda e cronaca — la sola guerra che qui si conosce è la loro, quella i cui attori si confondono con i paladini dell'epopea carolingia (121). Quest'altra tonalità, questa progressiva trasmutazione, e essa stessa spiegata con il riferimento al mito d'origine. La gente della Lucania — *lucus a non lucendo*, foresta spogliata dei suoi alberi — esprime la desolazione del proprio paese con un racconto ricorrente in altre regioni diseredate dell'Europa cristiana¹: durante la sua visita sulla terra, quando riproduceva la Genesi battezzando i luoghi e sottomettendoli alla sua nuova Legge, Cristo ha dimenticato queste zone, dopo il golfo di Salerno non è avanzato in profondità verso l'interno, si è fermato ad Eboli. Con tale apologo, Levi si avvale di un modello non immediatamente evidente ma costante, che spesso ordina il movimento delle descrizioni e la progressione del racconto: gli basta di dispiegarne i diversi sensi possibili.

Innanzitutto il mito fa capire che più ci si allontana dal limite consacrato dal Cristo, più aumentano l'abbandono e la miseria. Quindi, dal nord al sud, da Grassano a Gagliano, dove la strada finisce, la campagna che ha creduto di vedere lascia posto a «precipizi di argilla bianca, [...] senz'alberi e senza erba, scavata dalle acque in buche, con, piagge di aspetto maligno, come un paesaggio lunare» (7). Più tardi, quando ritorna dal suo breve soggiorno torinese, lo stesso contrasto si afferma con forza ancora maggiore. A Grassano, la terra che ha conosciuto «grigia e giallastra, era ora tutta verde, d'un verde innaturale e imprevedibile», ma nelle vicinanze di Gagliano questa rinascita della terra lucana si disfa e disperde sul fondo di pallide argille: «parevano lembi di maschere stracciate, sparse alla rinfusa» (224-225). Così, nel passaggio da Grassano a Gagliano, l'evocazione antitetica lascia sempre affiorare l'altra opposizione,

¹ Il tema del Cristo visitatore e del villaggio dimenticato appare in una forma molto simile nella tradizione orale del Pays de Sault, Pirenei dell'Aude.

quella che illustra, presa alla lettera, la favola di Cristo che non è mai venuto. Il primo paese che la primavera all'improvviso riveste dei suoi colori cangianti è una Gerusalemme bianca da cui si scorgono altri paesi ugualmente bianchi e «fin laggiù dove c'è forse il mare, e Metaponto e Taranto» (5); Cristo non l'ha ancora visitato, esso è rimasto identico, in un passato anteriore ma tuttavia aperto ad un'attesa biblica. Gagliano, invece, appare abbandonato da Dio, contorto dalle convulsioni di un'Apocalisse mai conclusa, abitato da sopravvissuti. Steso, come crollato, sullo «stretto ciglione di due burroni» (7), le sue case «librate nell'aria», le loro porte «curiosamente incorniciate di stendardi neri, alcuni nuovi, altri stinti dal sole e dalla pioggia, sì che tutto il paese sembrava [...] imbandierato per una festa della morte». Levi è condotto verso il suo primo alloggio: deve attraversare una porta a lutto — il padrone di casa è morto tre anni prima. Più avanti incontriamo il dottor Gibilisco che ha perso il fratello e l'avvocato S. il cui figlio è morto l'anno precedente; Concetta e Maria, le sorelle dello scomparso, non escono più da casa. Tutte queste morti personali non sono che indici di un lutto metafisico. Nella parte bassa del paese l'antica chiesa «è cascata nel burrone, tre anni fa» (37), l'arciprete don Trajella ha dovuto rifugiarsi in una piccola cappella senza campanile, dal tetto sfondato e dalle mura piene di crepe. La terra crolla ma, egli proclama, «la gente è peggio della terra. *Profanus vulgus* [...], non sono cristiani, non hanno religione» (38). Senza fermarsi davanti al mistero di questo «paganesimo» che gli viene riferito, Levi coglie lo scarto che conferma la sua intima impressione. Se Cristo non si è spinto fino al cuore della Lucania, il tempo lineare che la sua nascita inaugura, quello che fa da sfondo cronologico all'esistenza degli uomini e al succedersi delle generazioni, qui non è iniziato. Nessuna azione ha un orizzonte futuro: nel dialetto, *crai*, il *cras* latino, non significa soltanto «domani» ma anche «mai» e «sempre» (163, 184-185). Non è proprio questo a far apparire tanto strana l'attività chiaramente garantita di sua sorella? Allo stesso modo, non c'è passato del quale si sia preservata la cronaca; il racconto delle memorie non ha uno statuto separato, non è diverso dal racconto dell'esperienza in cui si manifesta l'altro mondo, quello degli esseri invisibili.

Cristo, dunque, si è davvero fermato ad Eboli; la spiegazione mitica che sembra offrirsi a Levi come un dato immediato, tanto più lo soddisfa in quanto allo stesso tempo dà senso al suo proprio malessere, ai discorsi di vario tipo che gli sono rivolti e alle particola-

rità locali del comportamento e della lingua. Questa negazione del tempo lineare fa apparire con più chiarezza, nel racconto, qual è il male che l'esilio infligge: i limiti imposti alla sua libera circolazione lo disturbano meno del profondo sconvolgimento dei suoi ritmi di vita. Il vero supplizio è lo sfasamento, la discordanza temporale. «Confinato» a Gagliano, Levi è stato gettato in una faglia tra due tempi inconciliabili. I tre anni di reclusione che lo attendono — tale era infatti la condanna iniziale — si aprono come un «tempo infinito», una «serie» di «giorni uguali» che distillano il loro spazio monotono; «deserto», «informe mare di noia», «acqua verde di un pantano» che si richiudono su di lui (165). Questa durata senza interruzione, questo spazio non stratificato, si impongono con una esacerbata forza simbolica nel corso dell'episodio che chiude il 1935. È solo nella sua stanza, tutto immerso nella vaga attesa di quei segni di auspicio che, secondo la credenza, si manifestano in questo periodo in cui riinizia il tempo solare. Ha deciso di restare sveglio fino a mezzanotte ed è in questo momento che è costretto ad arrendersi all'ironica evidenza:

«Il mio orologio si era fermato, e nessun rintocco di fuori poteva giungermi e indicarmi il passare del tempo, dove il tempo non scorre. Così finì, in un momento indeterminato, l'anno 1935, quest'anno fastidioso, pieno di noia legittima, e cominciò il 1936, identico al precedente, e a tutti quelli che sono venuti prima, e che verranno poi, nel loro indifferente corso disumano. Cominciò con un segno funesto, una eclissi di sole» (182).

Di questa sua vita rallentata, all'unisono con l'«ozio borbonico» (232) che pesa sul paese e che ogni stagione — l'inverno nevoso, l'umida estate — sembra rendere ancora più pesante, come il Pavese del *Diario*, delle liriche e delle lettere alla sorella, pur scritti dinanzi all'orizzonte del mar Ionio, Carlo Levi avrebbe potuto riportare una meditazione sull'esilio ora elegiaca ora sarcastica: una riflessione, cioè, sulla discordanza temporale che induce alla nostalgia. Invece, da questo clima morale egli trae un desiderio di capire che, per quanto singolare in apparenza, utilizza gli elementi abituali, e persino i principi taciuti, della ricerca etnografica. Levi non è uno studioso, la sua volontà di conoscere non è prioritaria. Dunque non fa mai riferimento a quel «lavoro» metodico, rimedio alla «nebbia mentale», all'apatia, alla malinconia, che, come risorsa salvatrice, punteggia i diari degli etnografi — Malinowski, Leiris, Métraux... Ma, preso dalla vertigine della «noia zodiacale» (139), egli concepisce quasi subito un

progetto di chiarificazione di questo universo opaco; sola possibilità di resistere, di continuare a vivere. Ha però un piano, un programma d'esplorazione ragionato? Di certo no! Sebbene egli abbia letto qualche opera specialistica sui mondi «selvaggi» — lo testimoniano alcune rare allusioni —, e conosca la corrente letteraria che unisce al progetto verista l'indagine sociale — *Gente in Aspromonte* di Corrado Alvaro è pubblicato nel 1930 —, non sono questi i suoi termini di riferimento. Inchiodato ad un luogo che non ha scelto, assorbito dalla sua sostanza come «un verme chiuso dentro una noce secca, [...] nel guscio religioso della monotonia» (233), egli si ribella, decide di riappropriarsi di coscienza e perspicacia, vuole non solo sentire ma *arrivare a capire* ciò che accade intorno a lui. Il suo solo termine di riferimento è di tipo romanzesco: di fronte a questo «mondo [...] chiuso» gli sembra subito possibile trovare una via d'accesso: «Bisognerà pure che, come un eroe di Stendhal, io faccia i miei piani, e non commetta errori» (20). Atteggiamento intenzionale quindi, quello di un personaggio che si trova ad affrontare una società di cui non conosce le regole implicite: Julien Sorel all'Hôtel de la Mole, Fabrizio del Dongo alla corte di Parma, io stesso Stendhal nei salotti o dietro le quinte, a Parigi o a Milano... Questa impresa, però, richiede uno sguardo acuto, in grado di disegnare i contorni del magma informe dei giorni che ha davanti, di far emergere le relazioni, di esprimere le sottili sfumature. E Levi, «attento a tutto», di una «insaziabile curiosità», in grado di descrivere «la gente e le cose senza ricorrere mai ad idee generiche» (de Beauvoir 1963: 142), si propone di esplorare l'oggetto stendhaliano per eccellenza, quello che lo scrittore aveva mutuato dai suoi cari *Ideologi*, i primi «Osservatori dell'Uomo»: «Gagliano è un piccolissimo paese, e lontano dalle strade e dagli uomini: le *passioni* vi sono perciò più elementari, più semplici, ma non meno intense che altrove; e non sarà difficile, immaginavo, averne presto la chiave»⁵(20). Se i ritmi e i movimenti del tempo collettivo non si prestano ad alcuna comprensione immediata, ci sono almeno alcuni punti di riferimento sicuri: la grammatica e la retorica universali delle passioni⁶. Esse «possono... essere più nascoste, manifestarsi meno direttamente, assumere aspetti più complessi», ma ancorano nell'umanità queste società altre. Tuttavia l'a-

⁵ Il corsivo è di D. Fabre [N.d.T.].

⁶ Su Stendhal, gli *Ideologi* e l'analisi delle passioni, vedi le osservazioni molto acute di Richard, J.-P. (1970), pp. 19-35. Il ruolo degli *Ideologi* alle origini dell'etnografia è analizzato in Copans, J. & Jamin, J. (1978).

nalizzatore risoluto, come l'apprendista ideologo stendhaliano, presto si rende conto che la sua lucidità, la facilità nel «decifrare l'enigma dei comportamenti, nel penetrare i segreti dei cuori» (Richard 1970: 29) necessariamente incontra lo sguardo che gli altri rivolgono a lui e i piani che essi non mancano di tramare nei suoi confronti. Al punto che la volontà di conoscenza, piuttosto che collocare Levi nella posizione di osservatore incorruttibile, non potrà avere esiti positivi che nella misura in cui egli accetterà di essere anche la vittima del mondo sociale osservato. È proprio perché egli diventa, come parte in gioco, la posta delle «passioni» locali che queste gli si riveleranno. È grazie a tutto ciò che egli si ritrova in un tempo che gli è familiare: in contrapposizione alla piatta uniformità della noia affiora l'entusiasmo di una progressiva scoperta che, poco a poco, viene ad investire quanto — sotto forma di un tempo altro — sembrava per sempre inaccessibile. Ma la conoscenza non è separabile dagli avvenimenti, dagli incontri aleatori che ne delineano l'evoluzione; lungi dall'essere un semplice sguardo, il nostro eroe, malgrado i *piani* che traccia, finirà per subire gli effetti di tutte le discontinuità delle passioni che egli stesso suscita e prova. Di questo, dieci anni dopo, egli diventerà il narratore, la persona che, in ultima analisi, ci guiderà nel paese del tempo ricomposto.

I giorni dei galantuomini

Appena arrivato a Gagliano, una volta presentato al podestà — che rappresenta l'autorità di Roma — e al brigadiere dei carabinieri — il suo braccio secolare —, Levi è accompagnato dal segretario comunale a casa di sua cognata, una povera vedova che ospita gli stranieri di passaggio; vi troverà un alloggio provvisorio. Ai suoi occhi resi esperti dalle poche settimane trascorse a Grassano, l'aspetto della padrona di casa appare contraddittorio: non porta «il costume, ma l'abito comune delle persone di condizione civile, soltanto con un velo nero sul capo» (8). La sua vita ne spiega il relativo declino: una strega aveva sedotto il marito, ne aveva fatto il suo amante e poi «gli aveva dato un filtro per farlo morire» quando lui l'aveva lasciata per tornare dalla famiglia.

«La moglie, una signora, era rimasta sola, con un ragazzo di dieci anni, e poco denaro, con cui doveva ingegnarsi a vivere. Per questo affittava la stanza: la sua condizione era così intermedia tra quella dei galantuomini

mini e quella dei contadini; aveva insieme, degli uni e degli altri, le maniere e la povertà» (8).

Così, la prima vicenda in cui si imbatte, la storia della *vedova*, che noi conosceremo solo sotto questo nome, offre una sintesi del mondo sociale di Gagliano: solitudine delle donne, lotta magica e, soprattutto, opposizione irriducibile tra le due classi, la mescolanza delle quali appare qui come un segno di sventura: da una parte i signori, i *galantuomini*, dall'altra i contadini, i *cafoni*. Carlo Levi conosce i primi, li ha frequentati in una Grassano dall'aspetto già cittadino, e a Gagliano li individua all'istante: « — Questo è dunque un paese di galantuomini! — pensavo attendendo la cena nella casa della vedova» (19). Dalla prima sera, infatti, quando è sceso verso quella che viene chiamata piazza, «uno slargo dell'unica strada del paese», ha potuto vedere la distanza sociale prendere forma: i *cafoni*, tornati tardi dai campi, si sono allineati all'ombra dalla parte delle case, mentre i *galantuomini* erano già là; tutte le sere conversano seduti sul muretto a strapiombo sul burrone, dal lato opposto. Nel crepuscolo estivo, la conversazione tra i *galantuomini* manifesta il loro comune privilegio: non lavorano la terra; anche se esercitano una professione, la loro vita si dà sempre un'aria di ozio; questo *otium*, per quanto distante dall'epicureismo, è il loro segno di riconoscimento. Ma la certezza di Levi è tanto più confermata in quanto il gruppo di «signori» si fa immediatamente avanti per presentarsi, sia in virtù delle cariche che rivestono sia per interesse sociale.

Come *confinato* egli si trova sottoposto all'autorità di Don Luigi Magalone, che dice di essere professore ma non è, in realtà, che il maestro del paese ed ha il ruolo di capo dei fascisti di Gagliano dopo che il segretario del *fascio*, marito di sua sorella Caterina, è partito volontario in Abissinia. Tale posizione rappresenta l'ambizione di tutti i «signori» che abitano ancora nei paesi del Sud. Infatti i più ricchi risiedono da sempre nella capitale — prima Napoli e poi Roma —, e non sono presenti che tramite i loro collettori di affitti; la media borghesia, quella dei commerci più prosperi, è emigrata, a volte fino in America, come molti dei *cafoni*. Chi è rimasto in paese ha dovuto compensare la mediocrità del suo patrimonio:

«Questa classe degenerata deve, per vivere (i piccoli poderi non rendono quasi nulla), poter dominare i contadini, e assicurarsi, in paese, i posti remunerati di maestro, di farmacista, di prete, di maresciallo dei carabinieri, e così via. E dunque questione di vita o di morte avere personalmente in mano il potere» (24).

Perciò nell'Italia mussoliniana così come essa si rappresenta nel Sud, a Gagliano:

«I signori erano tutti iscritti al Partito, anche quei pochi, come il dottor Milillo, che la pensavano diversamente, soltanto perché il Partito era il Governo, era lo Stato, era il Potere, ed essi si sentivano naturalmente partecipi di questo potere» (67).

In Luigi Magalone, il *duchetto* del paese, questo dominio personale deve essere esibito di continuo: nel modo di vestire — «stivaloni, un paio di brache a quadretti da cavallerizzo, una giacchetta corta, [...] un frustino» —, nel modo di parlare, pieno di sufficienza malgrado «una vocetta acuta da castrato» e, soprattutto, nella funzione di insegnante trasformatasi in cerimonia quotidiana:

«Stava seduto sul balcone della sua classe e fumava guardando la gente sulla piazza, e interpellando democraticamente tutti i passanti... — Bella giornata, dottore! — mi gridò dal suo arengo, quando mi vide comparire sulla piazza. Di lassù, con le sue bacchette in mano, egli si sentiva veramente il padrone del paese, un padrone affabile, popolare e giusto; e nulla poteva sfuggire alla sua vista» (39-40).

Così si mostra la prima «passione» locale, questa *libido dommandi* di cui Levi subirà fino in fondo la pignola debolezza. Essa si traduce di necessità in una configurazione del tempo, dato che nell'osservazione e nella scrittura del narratore tale è la regola che dà ordine a questa società. Infatti il podestà non può trasformare veramente lo spazio pubblico — se Matera, sede di prefettura, si fregia di tre o quattro palazzi stile *novecento* (73), «l'opera del regime» a Gagliano è un semplice pisciatoio frequentato soltanto da galline e maiali (40-41) —, allo stesso modo fa anche di tutto per inscrivere il paese in un quadro temporale di riferimento, quello dello Stato romano che in questi anni tenta di diventare «Impero». La Gagliano fascista procede quindi al passo di *Giovinezza* e *Faccetta nera*... (Faccetta nera, bell'abissina...); si convoca la popolazione «alle dieci precise» per ascoltare i discorsi radiofonici; il 3 ottobre 1935 — la sola data del libro scritta in cifre — a forza di inni, sbandieramenti e discorsi sulla ritrovata grandezza di Roma, Don Luigi festeggia le prime avanzate vittoriose in Abissinia. Tentativo derisorio che si scontra con la più completa indifferenza: i discorsi di Magalone non si rivolgono mai ad altri che alle donne, ai bambini della sua scuola e ai rari contadini che non hanno potuto svignarsela prima che abbia

fatto giorno...; anche i *galantuomini* suoi pari sfuggono il suo gesticolare troppo vistoso.

In effetti, sotto la gerarchia ostentatoria che sembra reggere il paese, che viene imposta ai *confinati* e che molto spesso ha colpito con la repressione i critici dello Stato fascista, ci sono qui altre forze; questa parata del potere non è che la loro maschera provvisoria: «Oggi erano tutti fascisti, si sa. Ma questo non voleva dir nulla. Prima erano nittiani o salandrimi, e risalendo nel tempo, giolittiani o antigiolittiani, della Destra o della Sinistra, per i briganti o contro i briganti, borbonici o liberali, e prima ancora, chissà» (21). Così la storia, ripetendosi sotto parole che mutano, si vuota di senso, non è che ritorno di un'egemonia sempre rafforzata che si nutre delle sue tensioni interne. Quando Levi, sul far della prima notte, cammina sulla piazza, è certo con l'autorità del podestà che Luigi Magalone lo avvicina, ma ad essa si unisce un sentimento opposto che per tutta la sua permanenza ne addolcirà la durezza. Don Carlo, il «confinato», è anche un ospite di Gagliano, deve esservi ben accolto, «trovarcisi meglio che in qualunque altro paese della provincia» (140), dato che i signori lo hanno riconosciuto come uno di loro. «Ultimo anello di una catena di odi che risalivano per le generazioni» (21), egli è dunque il testimone privilegiato della loro unica passione, che oppone i due partiti dei *galantuomini*. Il primo, attorno al dottor Milillo, lo zio del podestà, detiene in quel momento il potere; l'altro, attorno al dottor Gibilisco, morde il freno in una irriducibile opposizione. Si tratta, infatti, di un disprezzo assoluto che non dipende dal ciclo alternato della vendetta — alla quale si può porre fine con il matrimonio —, che non riflette «una lotta politica reale», anche se è accaduto che si sia espresso in questa forma. Contro i padroni del momento l'odio si dice e si ridice senza sosta, avvolge il nuovo arrivato, cerca di convincerlo. «[...] Ciascuno dei due partiti accusa l'altro dei peggiori delitti: e gli stessi racconti [...], ma rovesciati come tono sentimentale, mi venivano fatti dai membri del gruppo attualmente al potere» (24). Tra le due fazioni, dominate da due medici che hanno in comune la stessa ignoranza, il dottor Carlo Levi deve far pendere l'ago della bilancia. Ma non basta che Luigi Magalone eserciti la sua autorità per farlo stare dalla sua parte; la regola implicita vuole che l'ospite sia veramente sedotto, catturato e se possibile assorbito dal clan dominante, dato che la sua adesione più che una libera scelta, esprime la forza di attrazione di quelli che egli va a rinforzare. E Donna Caterina, sorella del podestà, moglie dell'u-

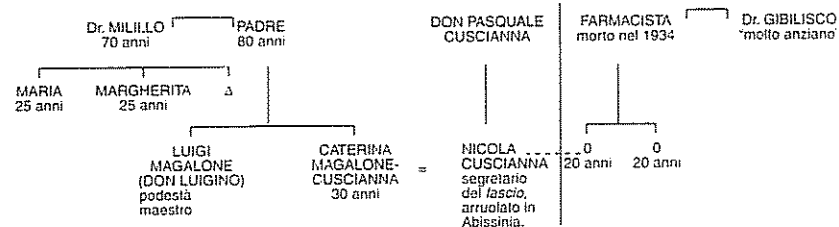


Figura 2.2: Gagliano nel 1935: i due «clans» di galantuomini. (- - - supposto legame amoroso)

nico combattente in Africa, che si incarica di questa delicata operazione. Fin dal secondo giorno, nel pomeriggio, ricorre a tutte le seduzioni della sua intelligenza politica, alterna marmellate e complimenti, e, infine, fa apparire due cugine, le figlie del dottor Milillo, nubile piuttosto matura, *guagneddass vacannas* di venticinque anni; esse «entravano nei calcoli appassionati di donna Caterina: erano insieme il mezzo, nella sua immaginazione, per persuadere lo zio a farmi buon viso, e per attrarmi, e forse legarmi, al suo partito: chi infatti avrei potuto desiderare di meglio, in un paese, che una figlia di dottore?» (53).

Per un anno Carlo Levi si destreggerà, eviterà la trappola senza irritare il podestà — che cura per mali immaginari — e la sua influente sorella — che continua a garantirgli il suo appoggio. Poi, poco prima della partenza, l'altro partito improvvisamente vince. Non appena ha ideato un piano contro la malaria, ecco che dalla prefettura arriva il divieto assoluto di esercitare la medicina: è la mano invisibile del dottor Gibilisco che ha tramato questo complotto. Entro il tempo, indefinito perché sempre ricominciato, dello scontro tra i signori, Carlo Levi conoscerà il solo evento possibile, questo voltafaccia che viene «dall'alto», la cui potenza ognuno cerca di dirigere verso l'altro; ricomponendo l'equilibrio locale, esso dà nuovo slancio alla guerra intestina. A Gagliano, l'appropriazione dei poteri dello stato, la lotta dei due partiti e la strategia delle parentele sono i modi di esistenza del politico. Etichettati come «dualismo antagonista», «familismo amorale» e «istanza dominante della parentela», per decenni essi hanno attirato — a ragione — l'attenzione di sociologi ed antropologi del potere locale nell'Europa meridionale⁷.

⁷ Su questi temi classici dell'antropologia politica del Mediterraneo, si veda, ad esempio, Banfield, E. (1958) e Gellner, E. (1977).

È grazie al fatto che Carlo Levi è sia medico — qui e in gioco il suo titolo, non la realtà del suo sapere — sia «esiliato libero», che queste forme del politico gli si svelano, l'intrigo politico si scopre, i *galantuomini* diventano in breve tempo prevedibili. Abbiamo visto come tre scansioni temporali, solo in parte coincidenti, organizzino il loro universo: quella, lontana ma imitata con solerzia, dello stato fascista e della sua guerra coloniale; quella più ampia dell'alternarsi violento, parziale o totale, delle fazioni al potere; quella, infine, dei legami di sangue e di comparatico che fondano l'insieme in una doppia rete genealogica. Lo sguardo freddo dell'ideologo segue i fili di queste matasse, la lucida crudeltà⁸ dello straniero vi trova un campo d'esercizio, l'ironia dello scrittore — troppo spesso dimenticata — va dritta al segno rivelatore e da un dettaglio deduce tutta la costruzione implicita, l'impalcatura instabile delle «passioni» dei signori.

Bastano due giornate a Gagliano perché Carlo Levi tracci i piani di questa architettura sociale. Esse vengono sviluppate nelle prime sei sequenze del suo racconto. Il loro taglio e segnato dai momenti del giorno: campane dei greggi che, passando davanti la casa della vedova, lo svegliano all'alba; afa pomeridiana nel salotto di Donna Caterina; sole che cala «dietro i monti di Calabria» (10) mentre l'ombra cancella gli uomini sulla piazza. In queste prime sequenze domina il tempo verbale del racconto, il preterito che stabilisce gli avvenimenti, che li fa apparire in una successione di istantanee. Esso accelera la narrazione e, in questo modo, rende conto dell'acume della conoscenza che prende forma quasi con lo stesso ritmo, ma anche con qualche ritorno indietro, e allora Grassano viene a far luce sulla Gagliano dei potenti che si scopre in tutta trasparenza. Poi, trascorsi questi due primi giorni, Carlo Levi — indissolubilmente osservatore e personaggio del proprio racconto — non può che prendere atto di una amara constatazione: questi «...signori, li avevo ormai fin troppo conosciuti, e sentivo con ribrezzo il contatto attaccaticcio della assurda tela di ragno della loro vita quotidiana; polveroso nodo senza mistero, di interessi, di passioni miserabili, di noia...». Ma all'eroe stendhaliano, ideologo e «turista», Gagliano ha immediatamente proposto un enigma più sconcertante.

⁸ Questo aspetto del rapporto di conoscenza è brillantemente sviluppato da Rosset, C. (1988).

Le stagioni dei cafoni

«Buona gente ma primitiva» (13), insinua il dottor Gibilisco rivolto a Carlo Levi la sera del loro primo incontro, nell'indicare i contadini appoggiati alle case. Nei discorsi dei signori *essi* formano una massa indistinta, «corazzati [...] di silenzio e di pazienza» (69). Perciò sono sempre definiti da quello di cui sono privi: non parlano, non cantano, non hanno di che pagare le tasse. In piazza, assorditi dall'eloquenza tonante di Don Luigi, restano in piedi, «col cappello in capo, neri e diffidenti, e i discorsi passavano su di loro senza lasciar traccia» (67). Al primo sguardo, Levi, lo straniero, non riesce a distinguere meglio le persone. Queste donne che vengono, con qualunque pretesto, a trovare la vedova che lo ospita, fingono di non vederlo e gli sembrano «tutte uguali, col viso incorniciato dal velo più volte ripiegato che ricade sulla schiena» (28). Come uno «strano esercito», «una flottiglia di barche tondeggianti e oscure, pronte a prendere [...] il vento», esistono insieme, parlano tutte contemporaneamente «come uccelli» e con uno stesso movimento escono dalla casa in «un grande ondeggiare di sottane e di veli». Per l'intero anno, quasi tutte le donne lo sfuggiranno così, sfiorandolo però, confuse in un anonimato che le protegge dalla propria curiosa audacia. Quanto agli uomini, se Levi li riconosce bene nella loro differenza di *cafoni* — invece di camminare dondolando come la gente di città «avanzano rigidi, senza muovere le braccia» (95) —, solo al termine di un lungo mese si stabilirà una familiarità differenziata:

«Ne conoscevo ormai molti di questi contadini di Gagliano, che a prima vista parevano tutti uguali, piccoli, bruciati dal sole, con gli occhi neri che non brillano, e non sembra che guardino, come finestre vuote di una stanza buia. Alcuni li avevo incontrati nelle mie brevi passeggiate, o mi avevano salutato all'uscio delle case» (70).

Ai loro occhi Levi è innanzitutto il *confinato*: lo difendono — «qualcuno a Roma ti ha voluto male» (68) — circondandolo della loro «fraternità passiva». Ma è soprattutto come medico che lo consultano, fin dalla prima sera, portandolo a riattivare conoscenze un po' lontane e una pratica ben misera, peraltro incommensurabile in confronto a quelle dei praticanti locali, i due signori nemici, «medici per cani».

Questo reciproco addomesticamento non basta per penetrare la «rassegnata, solidale, secolare pazienza» che qui è il colore dei giorni.

Per raggiungere le passioni discrete e sotterranee, per aprirsi un varco verso una concezione del mondo, «senso [...] che] non si esprime in discorsi o parole, ma si porta con sé in tutti i momenti, in tutti i gesti della vita, in tutti i giorni uguali che si stendono su questi deserti» (69), c'era bisogno di intermediari. Tre uomini — l'arciprete, il becchino e il castratore — rappresenteranno, in maniere diverse, la mediazione; ognuno a suo modo aprirà una porta, chiarificherà, perché sono esseri di frontiera: ciascuno padroneggia perfettamente un territorio dell'esperienza comune e una modalità dell'inafferrabile tempo collettivo.

Seguendo i passi di Carlo Levi, abbiamo già preso la strada che sale verso la nuova cappella. Qui, mentre scaccia i bambini che lo assalgono a colpi di pietre, scopre l'arciprete, Don Trajella, «povero vecchio perseguitato», «pecora nera e malata in un branco di lupi» (36). È lui che gli permette di verificare l'efficacia della sua prima chiave: in effetti questo paese dove nessuno rispetta il prete, dove i *galantuomini* arrivano perfino a detestarlo, dove i bambini sono battezzati molto tardi e dove la chiesa rimane vuota anche la domenica, è un paese davvero situato fuori della fede e del tempo cristiano. Don Trajella, lui che è stato un insegnante colto, un redattore di vite di santi, un pittore agiografo, è dunque condannato all'esilio più assoluto, sopravvive qui come in un inferno terreno. Ma questa esistenza mortificata conoscerà un momento di trionfo in cui si rivelerà e troverà un ordine quello che, a Gagliano, è il nucleo centrale di una religione senza autorità. A metà settembre, l'uomo che quotidianamente subisce ogni sorta di umiliazioni accompagna la processione della Madonna, vergine di cartapesta, grossolana copia della celebre Vergine nera di Viggiano. La statua è trasportata tra squilli di trombe, stendardi di drappi bianchi, petardi e colpi di fucile che spaventano i bambini e le bestie. Don Trajella, che segue la statua portata dagli uomini e precede i potenti del momento, è atteso sulla porta di ogni abitazione: il padrone di casa getta sulla vergine una pioggia di grano, ad ogni repositario; si fissano all'abito della Madonna monete, lire e dollari, cingendole il collo di «grandi collane di fichi secchi», deponendo ai suoi piedi frutta e uova. Quella che governa gli elementi della natura e la fertilità non appare come «la pietosa Madre di Dio, ma [come] una divinità sotterranea, nera delle ombre del grembo della terra» (104).

In realtà, questo «paganesimo» non si esprime soltanto nei grandi riti stagionali che a Gagliano scandiscono l'anno — festa della

Madonna, Natale, Carnevale... — e che, simili a funghi di erosione, spuntano fuori dalla terra crollata, scoperchiata, appena il cristianesimo divenne riconoscibile; tutti i giorni qualche essere sperimenta la prossimità dell'invisibile o, piuttosto, come suggerisce Levi, il carattere instabile, equivoco e mal delimitato della propria esistenza (102). E frequentando il cimitero che Levi farà, a questo proposito, l'incontro fondamentale con il becchino, che funge anche da banditore.

«Quel vecchio aveva un potere arcano, era in rapporto con le forze sotterranee, conosceva gli spiriti, domava gli animali. Il suo antico mestiere, prima che gli anni e le vicende lo avessero fissato qui a Gagliano, era l'incantatore di lupi. Egli poteva, secondo che volesse, far scendere i lupi nei paesi, o allontanarli: quelle belve non potevano resistergli [...]. Perciò egli era temuto e onorato, e, negli inverni pieni di neve, i paesi lo chiamavano [...]. Ma anche tutte le altre bestie subivano il suo fascino, che non poteva rivolgersi alle donne; e non solo le bestie, ma gli elementi della natura e gli spiriti che sono nell'aria. Si sapeva che, nella sua gioventù, quand'egli calciava un campo di grano, faceva in un giorno il lavoro di cinquanta uomini: c'era qualcuno di invisibile che lavorava per lui» (60-61).

Frequentatore di questi scambi tra i regni della natura, interlocutore di tutte le conversazioni metafisiche, egli vive in uno spazio-tempo dilatato che, per lui, nel cimitero, assume l'aspetto sensibile di una indifferenziata concreta eternità: «Il paese è fatto delle ossa dei morti» ripete come una verità fondamentale «nel suo gergo oscuro, gorgogliante come un'acqua sotterranea» (61).

L'arciprete e il «vecchio incantatore» hanno in comune la stessa repulsione: si tengono lontano dalle donne e ci si fa capire che la loro sessualità è ambigua. Don Trajella, sempre avvolto nel suo abito sudicio, è caduto in disgrazia per essersi fatto amare dai suoi giovani allievi, al seminario; vive con la madre; mangia e dorme con i suoi polli; soffre di deflussi sanguigni, di emorragie intestinali che affida alle cure di Carlo Levi. Il becchino, da parte sua, è affetto da un'infermità molto significativa e che gli viene continuamente ricordata:

«Le donne scherzavano con lui, quando passava, perché non aveva la barba, e si diceva che in vita sua non avesse mai fatto all'amore. — Ci vieni stasera a letto con me? — gli dicevano dagli usci, e ridevano, nascondendo il viso dietro le mani. — Perché mi lasci dormire sola? — Scherzavano, ma ne avevano rispetto, e quasi paura» (60).

La natura femminile che segna questi due uomini, nello stesso tempo allontanandoli dalle donne, non potrebbe essere a fondamento dei loro poteri e dei loro destini di psicopompi?

In ogni caso la differenza — incerta o padroneggiata — tra i sessi è sempre associata alla potenza soprannaturale, come conferma il terzo mediatore. Egli non abita a Gagliano; vi passa in un giorno d'inverno per castrare le scrofe; è il *sanaporcelle*, «mezzo sacerdote e mezzo chirurgo». Colosso dai capelli rossi, che apre gli addomi, divide le budella, strappa le ovaie, le getta ai suoi quattro mastini e poi ricuce la pelle con un gesto sicuro sotto lo sguardo impaurito ma affascinato delle donne.

«L'odore del sangue gravava nell'aria: i cani erano ormai sazi di quella carne ancora viva. La terra e la neve erano rosse; le voci delle donne si erano fatte più alte, le scrofe sanate e quelle ancora da sanare strillavano insieme, ogni volta che una era buttata in terra, rispondendosi e commiserandosi, come un coro di lamentatrici. Ma la gente era allegra, nessuna bestia pareva dovesse morire. Era ormai mezzogiorno; il meraviglioso sanaporcelle si rizzò in tutta la sua statura [...]» (169).

L'uomo rosso che regola i furori sessuali delle scrofe non fu lui stesso impregnato dell'umore materno, come rivela il fuoco della sua capigliatura? Lo stesso umore che, quel giorno a Gagliano, con lo spargimento di tanto sangue, confonde in una stessa sostanza tutti gli elementi, la neve acquosa, l'aria e la terra?

Tutti questi mediatori rinviano dunque all'altra metà, all'altro sesso, come origine della loro particolare magia, che non sarebbe che una variante, limitata e specializzata, del potere polimorfo delle donne. Ed è quello che in effetti Carlo Levi scopre nella persona delle sue due successive domestiche: Giulia e Maria. Giulia Venere, dal nome quanto mai appropriato, con il suo portamento imponente, gli «occhi a mandorla, neri e opachi [...], come quelli dei cani», i «denti bianchissimi, potenti come quelli di un lupo» che illuminano la «piccola, nera testa di serpente» (92), è l'essere che oscilla tra tutte le metamorfosi. Scelta da donna Caterina tra le venti streghe del villaggio, vale a dire tra le donne forti e libere da ogni legame, ella

⁹ Questi mediatori sono, di fatto, personaggi dei quali le culture mediterranee hanno messo in evidenza i tratti significativi: su «l'uomo senza barba» vedi Lo Nigro, S. (1964, p. 84) e Megas, G. (1955); il castratore di scrofe, nell'Europa del Sud, è un «uomo rosso», musicista, modellatore di sessi, dalla sessualità ambigua, come ha mostrato Fabre-Vassas, C. (1983).

Madonna, Natale, Carnevale... — e che, simili a funghi di erosione, spuntano fuori dalla terra crollata, scoperchiata, appena il cristianesimo divenne riconoscibile; tutti i giorni qualche essere sperimenta la prossimità dell'invisibile o, piuttosto, come suggerisce Levi, il carattere instabile, equivoco e mal delimitato della propria esistenza (102). È frequentando il cimitero che Levi farà, a questo proposito, l'incontro fondamentale con il becchino, che funge anche da banditore.

«Quel vecchio aveva un potere arcano, era in rapporto con le forze sotterranee, conosceva gli spiriti, domava gli animali. Il suo antico mestiere, prima che gli anni e le vicende lo avessero fissato qui a Gagliano, era l'incantatore di lupi. Egli poteva, secondo che volesse, far scendere i lupi nei paesi, o allontanarli: quelle belve non potevano resistergli [...]. Perciò egli era temuto e onorato, e, negli inverni pieni di neve, i paesi lo chiamavano [...]. Ma anche tutte le altre bestie subivano il suo fascino, che non poteva rivolgersi alle donne; e non solo le bestie, ma gli elementi della natura e gli spiriti che sono nell'aria. Si sapeva che, nella sua gioventù, quand'egli falciava un campo di grano, faceva in un giorno il lavoro di cinquanta uomini: c'era qualcuno di invisibile che lavorava per lui» (60-61).

Frequentatore di questi scambi tra i regni della natura, interlocutore di tutte le conversazioni metafisiche, egli vive in uno spazio-tempo dilatato che, per lui, nel cimitero, assume l'aspetto sensibile di una indifferenziata concreta eternità: «Il paese è fatto delle ossa dei morti» ripete come una verità fondamentale «nel suo gergo oscuro, gorgogliante come un'acqua sotterranea» (61).

L'arciprete e il «vecchio incantatore» hanno in comune la stessa repulsione: si tengono lontano dalle donne e ci si fa capire che la loro sessualità è ambigua. Don Trajella, sempre avvolto nel suo abito sudicio, è caduto in disgrazia per essersi fatto amare dai suoi giovani allievi, al seminario; vive con la madre; mangia e dorme con i suoi polli; soffre di deflussi sanguigni, di emorragie intestinali che affida alle cure di Carlo Levi. Il becchino, da parte sua, è affetto da un'infermità molto significativa e che gli viene continuamente ricordata:

«Le donne scherzavano con lui, quando passava, perché non aveva la barba, e si diceva che in vita sua non avesse mai fatto all'amore. — Ci vieni stasera a letto con me? — gli dicevano dagli usci, e ridevano, nascondendo il viso dietro le mani. — Perché mi lasci dormire sola? — Scherzavano, ma ne avevano rispetto, e quasi paura» (60).

La natura femminile che segna questi due uomini, nello stesso tempo allontanandoli dalle donne, non potrebbe essere a fondamento dei loro poteri e dei loro destini di psicopompi?

In ogni caso la differenza — incerta o padroneggiata — tra i sessi è sempre associata alla potenza soprannaturale, come conferma il terzo mediatore. Egli non abita a Gagliano; vi passa in un giorno d'inverno per castrare le scrofe; è il *sanaporcelle*, «mezzo sacerdote e mezzo chirurgo». Colosso dai capelli rossi, che apre gli addomi, divide le budella, strappa le ovaie, le getta ai suoi quattro mastini e poi ricuce la pelle con un gesto sicuro sotto lo sguardo impaurito ma affascinato delle donne.

«L'odore del sangue gravava nell'aria: i cani erano ormai sazi di quella carne ancora viva. La terra e la neve erano rosse; le voci delle donne si erano fatte più alte, le scrofe sanate e quelle ancora da sanare strillavano insieme, ogni volta che una era buttata in terra, rispondendosi e commiserandosi, come un coro di lamentatrici. Ma la gente era allegra, nessuna bestia pareva dovesse morire. Era ormai mezzogiorno; il meraviglioso sanaporcelle si rizzo in tutta la sua statura [...]» (169).

L'uomo rosso che regola i furori sessuali delle scrofe non fu lui stesso impregnato dell'umore materno, come rivela il fuoco della sua capigliatura? Lo stesso umore che, quel giorno a Gagliano, con lo spargimento di tanto sangue, confonde in una stessa sostanza tutti gli elementi, la neve acquosa, l'aria e la terra?

Tutti questi mediatori rinviano dunque all'altra meta, all'altro sesso, come origine della loro particolare magia, che non sarebbe che una variante, limitata e specializzata, del potere polimorfo delle donne. Ed è quello che in effetti Carlo Levi scopre nella persona delle sue due successive domestiche: Giulia e Maria. Giulia Venere, dal nome quanto mai appropriato, con il suo portamento imponente, gli «occhi a mandorla, neri e opachi [...], come quelli dei cani», i «denti bianchissimi, potenti come quelli di un lupo» che illuminano la «piccola, nera testa di serpente» (92), è l'essere che oscilla tra tutte le metamorfosi. Scelta da donna Caterina tra le venti streghe del villaggio, vale a dire tra le donne forti e libere da ogni legame, ella

⁶ Questi mediatori sono, di fatto, personaggi dei quali le culture mediterranee hanno messo in evidenza i tratti significativi: su «l'uomo senza barba» vedi Lo Nigro, S. (1964, p. 84) e Megas, G. (1955); il castratore di scrofe, nell'Europa del Sud, è un «uomo rosso», musicista, modellatore di sessi, dalla sessualità ambigua, come ha mostrato Fabre-Vassas, C. (1983).

offre in dono a Carlo Levi la conoscenza più completa che si possa immaginare; di fatto è l'«ideologo» del paese:

«Giulia conosceva tutti e sapeva tutto: le case di Gagliano non avevano segreti per lei, e i fatti di ciascuno, e i particolari più intimi della vita di ogni donna e di ogni uomo, e i loro sentimenti e motivi più nascosti. Era una donna antichissima, come se avesse avuto centinaia d'anni, e nulla perciò le potesse essere più celato; la sua sapienza non era quella bonaria e proverbiale delle vecchie, legata a una tradizione impersonale, né quella pettegola di una faccendiera; ma una specie di fredda consapevolezza passiva, dove la vita si specchiava senza pietà e senza giudizio morale: né compatimento né biasimo apparivano mai nel suo ambiguo sorriso» (99).

Essendo la più esperta delle cuoche, profonda conoscitrice dell'arte di preparare le frattaglie e gli avanzi, a lei ricorrono le ragazze che vogliono legare a sé un innamorato: sa fare i filtri che inducono ad amare e quelli che fanno morire. Carlo Levi diventerà suo allievo, imparerà i gesti, le ricette, gli scongiuri, aspetterà anche il giorno di Natale per ricevere da lei «gli incantesimi di morte» che non possono essere trasmessi che in quel giorno e che, «per sola virtù di parola, attaccano un uomo, a poco a poco, in ogni sua parte viva, e lo colpiscono e lo disseccano e inaridiscono, fino a portarlo alla tomba» (181). Quando l'amante di Giulia, il barbiere albino anche lui contrassegnato d'ambiguità, le vieterà di tornare al servizio di Carlo Levi, è Maria che prenderà il suo posto. Ancora più «strega» di Giulia, meno iniziatica e più costantemente temibile, gli fa provare la continua minaccia delle sue «occhiate piene di un oscuro fuoco» (226), suscitando in lui una più tenace diffidenza.

Pericolose e seduttrici, queste donne si avvicinano al narratore come per confermare l'avvertimento proferito dal dottor Milillo fin dalla prima sera:

«Lei è un giovanotto, un bel giovanotto. Non accetti nulla da una donna. Né vino, né caffè, nulla da bere o da mangiare. Certamente ci metterebbero un filtro. Lei piacerà di sicuro alle donne di qui. Tutte le faranno dei filtri. Non accetti nulla dalle contadine. [...] Vuoi sapere di che cosa ti fanno? — E il dottore mi si china all'orecchio, balbettando a bassa voce, felice di aver ricordato finalmente un termine scientifico esatto. — Sangue, sangue ca-ta-menale [...]. Ci mettono anche delle erbe, e pronunciano delle formule, ma l'essenziale è quello. [...] Lo mettono dappertutto, nelle bevande, nella cioccolata, nei sanguinacci, magari anche nel pane. Catameniale. Sua attento» (13).

Ma questi filtri mestruali che Levi pensa di aver bevuto «senza saperlo» non sono per lui pozioni d'amore e di morte ma elisir di chiaroveggenza: «Certo non mi hanno fatto male; forse mi hanno, in qualche modo misterioso, aiutato a penetrare in quel mondo chiuso, velato di veli neri, sanguigno e terrestre, nell'altro mondo dei contadini, dove non si entra senza una chiave di magia» (14). Più avanti egli lascia capire che questi misteriosi miscugli lo hanno probabilmente mantenuto all'erta, hanno conservato, nella cupa ripetizione dei giorni, la sua passione di vedere e di sapere. L'effetto di conoscenza che, per metafora, questo sangue assorbito produce, rinvia ad un ordine nascosto; e l'attenzione a questa onnipresente sostanza che permette di riconoscerlo. Qui il tempo sfugge alla linearità, non trascorre in una cronologia progressiva ma nondimeno la temporalità ha una forma: quella del bilanciere mestruale. Il tempo ritorna su se stesso al ritmo proprio delle donne e della luna. Questa concezione si trova sostenuta ed esaltata dalla struttura della società locale di quel tempo. Le donne sono le più numerose a Gagliano, dove duemila uomini, la metà circa dei giovani adulti, sono emigrati in America. La moglie «aspetta il primo anno, [...] aspetta il secondo, poi si presenta un'occasione e nasce un bambino». I più apprezzati sono i figli dei preti, sempre indicati con invidia: Giulia, la strega, che a quarantun anni ha conosciuto diciassette gravidanze, ha avuto anche due bambini dal curato di Gagliano. E durante il giorno, quando tutti gli uomini sono partiti molto presto per i campi lontani, «il paese è abbandonato alle donne, queste regine-uccelli che regnano sulla turba brulicante dei figli» (89-90). Tale presenza dominante si traduce infine nell'acquisizione di un potere e abbiamo visto che il sangue diventa lo strumento per eccellenza della magia che solo le donne detengono nella sua interezza. Ricordiamo: fin dal primo giorno la vedova che ospita l'esiliato appare come vittima di una strega, per mezzo del marito attratto e poi stregato fino a morire.

Ci sarebbero dunque due poteri come ci sono due classi e due tempi, quello dei *galantuomini*, virile e che si esercita di preferenza nella sfera politica — nel senso specifico che abbiamo definito —, e quello dei *cafoni*, femminile e limitato alle forze brute del desiderio amoroso? In realtà, se si vuole ben scavare in profondità, sotto la superficie del primo, visibilmente detenuto dai signori, c'è sempre la donna, il suo sangue e la lotta stregonica. Da cosa dipendono, infatti, le attuali inimicizie tra il clan Milillo e il clan Gibilisco? Dal fatto che Donna Caterina, sorella del podesta, occulta padrona del

paese, è convinta — convinzione mai del tutto dichiarata ma per questo ancor più corrosiva — che suo marito è stato affatturato dalla figlia del farmacista, la giovane e graziosa nipote del dottor Gibilisco. È a causa di questo sospetto che ha spinto suo marito a partire volontario per l'Abissinia — eroismo doppiamente utile che lo separa dalla sua supposta amante e conferisce il più grande prestigio al suo partito —, e fa in modo di attirare Carlo Levi che potrebbe anche lui cadere nelle reti del sangue nemico. Questa società così profondamente sfaldata si tiene insieme grazie al comune riferimento a questo sangue calendariale, che circola come una forza coercitiva: arma di ogni potere, per natura sgorga dal sesso delle donne. Tale è, dunque, la trama invisibile del «tempo» a Gagliano; Carlo Levi non avrà pieno accesso a questo sapere che alla fine, dopo che un anno è passato. Sedici sequenze del racconto vanno a contrassegnare il suo lento percorso che i verbi all'imperfetto fanno svolgere più nello spazio che nella durata, come una scena progressivamente scoperta (Pouillon 1946: 161).

Lo scrittore allo specchio

Quest'ultima configurazione abbiamo dovuto farla apparire noi; infatti i suoi tratti fondamentali sfuggono alle parole e alla descrizione che, in varie occasioni, disegnano la trama raccogliendone le fila. Mentre il tempo intimo della noia si cristallizza in belle sintesi metaforiche, mentre il tempo della Storia è a lungo commentato prendendo spunto dalle minime tracce che testimoniano della sua assenza o del suo rimanere in disparte, il tempo ciclico che costituisce la particolarità di questa società non è mai messo esplicitamente in rapporto con la faccia nascosta del potere e con la potenza del sangue femminile. Questa relazione è come disseminata nella narrazione; la possibilità che il lettore arrivi a individuarla — che corrisponde anche alla scoperta implicita del narratore — si definisce soltanto con gradualità, nella discontinuità delle scene vissute e delle parole ascoltate: esse, via via che il racconto va avanti, si corrispondono con una crescente insistenza. Si tratta di un evidente omaggio al modo in cui Stendhal organizza in una struttura ben proporzionata la serie di rimandi che, in *Il Rosso e il Nero* per esempio, cercano di svelare — senza darlo a vedere — l'enigma del titolo; il fine è raggiunto mettendo alcuni avvenimenti — apparentemente minori

ma in realtà profetici — in relazione a due colori, che nel romanzo di Levi sono quelli del tempo.

Lo stesso inserimento discreto nel flusso narrativo del romanzo — che sommerge e cancella il commento — caratterizza uno dei temi maggiori di *Cristo si è fermato a Eboli*: la messa in scena del soggetto che è nello stesso tempo etnografo osservatore, narratore del racconto e autore del libro. Carlo Levi, l'abbiamo visto, non può comprendere la società *gaglianese* che diventandone lui stesso un attore al quale ci si rivolge, ci si svela. Ma quest'anno trascorso a Gagliano ha fatto nascere un insieme di affermazioni riguardo il confinato — dicerie, leggende, *exempla...* — che chiariscono tutti gli aspetti del posto da lui occupato. Levi non traccia alcuna descrizione completa del personaggio che egli è stato per gli altri — soprattutto per i contadini —, ma il caleidoscopio delle fugaci annotazioni e delle tenui corrispondenze che egli compone fa apparire poco a poco una singolare figura di «maestro del tempo». *Cristo si è fermato a Eboli* non potrebbe essere nello stesso tempo il racconto di questa apoteosi e, in quanto opera romanzesca, la manifestazione suprema di questo potere?

La sua reputazione di medico conduce verso di lui tutta la società di Gagliano — *galantuomini* e *cafoni* — poiché, lo si è visto, Levi non è un praticante come gli altri che non sanno «assolutamente nulla», parlano «a caso» e si accontentano, di fronte alla malaria endemica, di prescrivere il chinino che i malati rifiutano. Primo indizio dell'autenticità del suo potere, Levi propone altri «filtri» e pronuncia altre parole:

«Il chinino, purtroppo, ha perduto ogni potere, perché appartiene, [...] a una scienza screditata, incomprensiva e pretenziosa. [...] Preferivo sostituirlo con medicine nuove, più potenti in sé e più ricche d'influenza; come l'atebrina e la plasmochina, che mi servirono sempre meravigliosamente, perché agivano insieme e come sostanze chimiche e come influenze magiche» (213).

Ma per i *gaglianesi* il personaggio di Levi forma un tutto unico; la sua arte preferita, la pittura, viene quindi a verificare, a fondare perfino, la sua onnipotenza di guaritore. Innanzitutto egli affascina quelli che — bambini e giovani soprattutto — lo osservano creare: «non finivano di stupirsi delle immagini che apparivano, come per incanto, sulla tela, e che erano proprio le case, le colline e i visi dei contadini» (186). Ebbene, questa capacità di trasporre il reale, di

immobilizzario perpetuandone la presenza, è esattamente percepita come un potere di vita e di morte. Il cimitero — dove egli si sdraia nella fossa scavata di recente per proteggersi dal sole cocente, dove conversa con il becchino, questo essere del limite — è il primo soggetto dei suoi quadri; anche il carabiniere che, all'inizio, lo sorvegliava, gli chiede «di fare un ingrandimento a olio della fotografia della sua mamma morta» (64) come per restituirle i colori della vita. Ma, inversamente, ci si dice, Giulia, la domestica «che viveva addirittura nel mondo della magia, aveva paura della mia pittura: e non tanto perchè io potessi adoperare la sua figura dipinta, come una statua di cera, per qualche malvagia stregoneria ai suoi danni, quanto proprio per l'influsso e la potenza che io avrei esercitato cavando da lei un'immagine, come lo esercitavo certamente su persone e cose e alberi e paesi, con le pitture che andavo facendo ogni giorno» (136). Un giorno questa resistenza cede di fronte alla minaccia fisica — «nulla era più desiderabile per lei che di essere dominata da una forza assoluta» — e Giulia Venere, poi, non potrà che confidare al pittore, il quale la domina senza possederla, tutto il suo sapere che guarisce e uccide. Il medico trova allora la sua giusta collocazione: è l'unico uomo, a Gagliano, che venera le forze del tempo femminile, lui che dice di essere «amico della luna» e che, per renderle omaggio, la dipinge «rotonda e leggera in mezzo al cielo» (65). E Giulia un giorno lo invita ad assumere questo statuto che Gagliano gli ha riconosciuto: «— Fai quello che vuoi, — mi diceva, — che ti possono fare? E poi, se non ti lasciano fare il medico, tu curerai lo stesso. Dovresti fare lo stregone. Ora hai imparato tutto, sai tutto. E quello non te lo possono impedire» (208-209).

Ma Carlo Levi non è racchiuso in quest'unico ruolo; un altro se ne disegna velatamente in filigrana lungo tutto il racconto. Infatti, accanto alla magia del sangue, che passa dalle donne al casto «stregone», esiste un'altra forza, questa volta maschile, che nel paese pugliese è incarnata da un santo. Levi ne sente parlare per la prima volta a Grassano, quando il caso gli porta in camera, alla locanda, *Il Barone* Nicola Rotunno, «uno dei più ricchi proprietari della provincia» che fa il giro dei suoi amministratori. L'uomo è molto religioso: pronuncia una strana benedizione sull'esiliato che crede addormentato, snocchia l'intera gamma delle sue devozioni. Sfilano allora la Madonna di Avellino, San Maurizio di Grassano e, soprattutto, San Rocco di Tolve, particolarmente venerato in piena estate:

«Tolve è un villaggio vicino a Potenza, e c'era stato in quei giorni un pellegrinaggio, come tutti gli anni, al principio di agosto. Uomini, donne e bambini vi concorrono da tutte le province circostanti, a piedi, o sugli asini, camminando il giorno e la notte. San Rocco li aspetta, librato nell'aria, sopra la chiesa. 'Tolve e mia e io la proteggo', dice san Rocco nella stampa popolare che lo rappresenta, vestito di marrone, con la sua aureola d'oro, nel cielo azzurro del paese» (30-31).

Anche a Gagliano si conosce la potenza di questi patroni. Carmelo Coiro, un giovane e robusto manovale, spesso aggredito da invisibili creature, racconta un giorno a Carlo Levi come, di fronte ad un cane diabolico — il quale cresce mentre gli sbarra il cammino e inghiotte nella sua bocca rossa i proiettili che gli vengono sparati —, egli deve la sua salvezza solo alla preghiera simultaneamente rivolta a San Rocco e alla Madonna di Viggiano (133). La Vergine dal viso scuro, la dea strega che sfila nella processione condotta dall'arciprete, forma così con il santo una diade e Levi è il loro insigne protetto.

San Rocco, infatti, di cui molti possiedono l'immagine stampata o dipinta, è molto spesso l'attore di una scena eloquente: alza la tunica, scopre sulla coscia il bubbone della peste mentre vicino un cane si accinge a leccarglielo per guarirlo. Ebbene, Levi arriva a Gagliano affiancato anche lui da un animale straordinario: «Non ne ho mai incontrati altri identici [...] Una specie di folletto o di spiritello familiare, bonario, ma, in fondo, irraggiungibile. Più che camminare, saltava, a grandi balzi, con un ondeggiare delle orecchie e del pelo» (101). Dono solenne degli abitanti di Grassano il giorno della sua partenza, il cane doveva il suo valore alle inspiegabili condizioni del suo arrivo in paese: non era stato ritrovato lungo la via che unisce Napoli a Taranto, anche lui come un esiliato, con addosso un cartello che raccomandava di prendersene cura? A Gagliano divenne subito l'«animale arcaico»:

«Fin dal nostro primo arrivo a Gagliano, l'attenzione di tutti si posò su questo mio strano compagno: e i contadini, che vivono immersi nell'incanto animalesco, si accorsero subito della sua natura misteriosa. Non avevano mai visto una bestia simile [...]. E poi, il mio cane si chiamava Barone. In questi paesi, i nomi significano qualcosa: c'è in loro un potere magico: una parola non è mai una convenzione o un fiato di vento, ma una realtà, una cosa che agisce. Egli era dunque, davvero, un barone; un signore, un essere potente, che bisognava rispettare. Se, fin dal primo giorno, io fui guardato dai popolani con

simpatia e quasi con ammirazione, lo dovetti certo un poco anche al mio cane» (101-102).

Dunque, un nobile barone una sera, a Grassano, aveva fatto conoscere san Rocco a Levi prima che accanto a lui una creatura «metà barone e metà cane» diventasse il compagno quotidiano e lo strumento del miracolo. Come san Rocco guarisce dalla peste, così il dottor Levi allontanerà la malaria o, almeno, tenterà di farlo. Inoltre, arrivando a Gagliano un pomeriggio d'agosto mentre san Rocco è festeggiato il 16 dello stesso mese, l'indomani di una delle grandi feste mariane, Levi e il suo Barone furono accolti come un'incarnazione della coppia leggendaria, dato che in questo paese colui «che viene da lontano [...] è perciò come un dio» (35). Infine, se la magia di Giulia Venere, e della Vergine nera, sua garante divina, è esplicitamente associata alla luna femminile, il santo e il suo cane — che, col pelo tagliato dal barbiere, ha tutto l'aspetto del leone di uno stemma — sono esseri del sole: arrivano con la canicola, nei «giorni da cane» in cui i santi sono accompagnati dalla bestia che sta a significare questo particolare tempo dell'anno e del cosmo¹⁰. Si chiarisce, allora, la frase strana e mai spiegata che commenta, attraverso la voce del narratore, la prima presentazione di San Rocco di Tolve, fatta dal barone Rotunna, «un santo» scrive Levi «di cui io stesso ho potuto conoscere, per prove e favori personali, la particolare virtù». Stregone e santo, queste sono le due immagini e le due funzioni di certo distinte, ma che pure si sovrappongono come i due astri nella giornata immobile del 31 dicembre 1935; esse fanno di Carlo Levi non solo quello che sa e che guarisce, ma un mediatore soprannaturale dal quale ci si attende una più vasta rigenerazione: questo mago, lunare e canicolare insieme, deve infatti detenere un potere sul Tempo che ognuno cerca di conciliarsi.

Per Luigi Magalone, il podestà, la forza misteriosa del *confinato* proviene dal fatto che è sia qui che altrove, e circola tra due spazi e quindi tra due tempi opposti. Perciò egli sorveglia gli scambi epistolari più con invidia affascinata che con zelo poliziesco. All'inizio deve

¹⁰ Saintyves, P. (1936) ha messo in evidenza questo periodo che corrisponde al sorgere della stella di Sirio nella costellazione del Cane. Un forte calore e la siccità vi favorirebbero la rabbia canina. San Cristoforo, che apre questo periodo il 25 luglio, ha una testa di cane e diversi altri santi — tra cui san Domenico, san Bernardo e san Rocco — festeggiati fino al tramonto della stella, il 24 agosto, sono associati a dei cani. Su questo punto vedi il commento di Schmitt, J.-C. (1977, pp. 204-212).

accontentarsi di trasmettere la posta alla censura di Matera, in prefettura; poi, quando un ordine dall'alto lo incarica di questo compito, egli mette un'estrema cura nel ricopiare integralmente le lettere di Carlo Levi, per appropriarsi della loro sostanza, ritardandone la consegna, intromettendosi in questo flusso tra Gagliano e Torino, tra il Sud e il Nord, tra il tempo chiuso di qui e il tempo aperto di lassù.

A sua volta, il nuovo prete, Don Pietro Liguari — che succede a Don Trajella —, tenta di utilizzare l'aura di Carlo Levi per ripristinare la pratica cristiana: il medico potrebbe dipingere degli affreschi nella nuova chiesa e, dato che suona l'armonium, non potrebbe anche accompagnare la messa con la musica? Bastano alcuni spartiti, ordinati lontano, e alcuni giorni d'esercizio perché l'impensabile evento abbia luogo:

«La domenica, la chiesa era piena. L'Arciprete aveva sparso la voce che io avrei suonato, e nessuno volle mancare all'insolito spettacolo. Le donne, sotto i veli bianchi, si pigiavano fino alla porta: molte non avevano potuto entrare. Erano venute persone che da tempo immemorabile non entravano più in chiesa» (231).

Ma quando le domeniche seguenti Carlo Levi lascia il suo posto al barbiere, pur tuttavia più abile nell'accompagnare la funzione, il santuario ritorna immediatamente quasi deserto. È lui e solo lui — e non la musica — che può convertire i paesani. Quel giorno tutto era successo come se Cristo avesse oltrepassato Eboli per annunciare la nuova legge in Puglia e per collocare Gagliano sulla linea orientata del tempo.

Da parte dei *cafoni* l'attesa non è formulata in questo modo, ma intorno a Levi e grazie alla sua sola presenza nasce la convinzione di un possibile cambiamento del corso delle cose. Il divieto che colpisce il medico nella primavera del 1936, invece di rimanere senza effetto, invece di essere accettato senza reazione come ci si sarebbe aspettato a causa del diffuso fatalismo, suscita una rabbia estrema quando le tergiversazioni del podestà provocano la morte di un contadino curato troppo tardi:

«L'episodio era per loro soltanto una conferma tragica della malvagità che aveva ispirato il divieto che mi avrebbe, d'ora innanzi, impedito di soccorrerli. I contadini avevano dei visi che non avevo ancora mai visto loro: una torva decisione, una disperazione risoluta faceva più neri i loro occhi. Uscivano di casa armati, con i fucili da caccia, e le scuri. —

Noi siamo dei cani, — mi dicevano. — Quelli di Roma vogliono che moriamo come cani. Avevamo un cristiano buono, per noi: quelli di Roma ce lo vogliono togliere. Bruceremo il municipio, e ammazzeremo il podestà. L'aria della rivolta soffiava sul paese» (201).

Spontaneamente designato come capo, Levi riuscirà a sedare tale violenza — che risuscita gli antichi tempi del brigantaggio — quindi essa si trasformerà in una satira teatrale e Levi ne sarà l'eroe nella persona del «medico bianco»; rappresentata dai giovani in vari luoghi del paese, la satira si fa beffe di quelli di Roma e del podestà che li rappresenta. Ma se la rivolta assume una forma simbolica, resta pur sempre un evento: i *cafoni* acquistano forza in una storia convulsa nella quale la loro forza collettiva si afferma.

Tempo del Nord, tempo di Cristo, tempo della rivolta; ciascuno fa l'esperienza di un cambiamento e vede in Carlo Levi colui che rende possibile un'uscita o, almeno, una modifica della ripetizione circolare che sembrava chiudere per sempre l'orizzonte. La scrittura delle lettere, la musica della messa, la maschera del teatro sono emanazioni efficaci: agiscono — come l'immagine di un santo —, si può agire su di esse — come fanno i maghi —, tramite loro il podestà, l'arciprete e i contadini si impadroniscono del potere che li trasforma. Eppure questa captazione e circoscritta, aleatoria e incerta: riuscirà ad essere abbastanza duratura da fare in modo che le speranze di ognuno diventino realtà? No, probabilmente, e tutti sono d'accordo sull'unico mezzo capace di legare Carlo Levi alla loro vita e al loro mondo: l'uomo solo deve trovare una donna. Proprio all'inizio Donna Caterina gli aveva presentato Margherita e Maria, le figlie del dottor Milillo. Con le labbra truccate da «spessi strati di rossetto stridente», il viso infarinato «con una cipria candida» e il loro stupido entusiasmo che non mascherava la volontà politica di cui erano vittime, le due donne avevano fatto scappare il giovane signore. Ma, alla fine, è una preghiera collettiva quella rivolta al padrone del tempo il giorno della messa accompagnata dalla musica, quando tutta Gagliano è presente per covare con lo sguardo e sostenere con i suoi voti l'incontro decisivo:

«Donna Concetta era in clausura da quasi un anno, per la morte del fratello: non usciva mai di casa, e non l'avevo mai vista. Per la funzione di oggi si era decisa a rompere il suo voto, e sedeva nella prima fila di panche. Era considerata la più bella donna di Gagliano, ed era vero. Era una ragazza di diciott'anni, piccolina, con un viso tondo e perfetto di Madonna...» (231-232).

La donna scomparsa per onorare il fratello, l'uomo arrivato lasciando la sorella, la vergine e il mago, la figlia dell'avvocato e il medico, tutti e due appartenenti al mondo dei *galantuomini*, formano una coppia predestinata: «i contadini avevano i loro progetti. — Tu sei gaglianesa ormai [...]. Devi sposare donna Concetta. È la zitella vacantia più bella e più ricca del paese. E fatta per te. E così non te ne andrai più, resterai sempre con noi» (232). Tale era il piano immaginato per fare in modo che Carlo Levi aderisse definitivamente alla sua immagine, facesse la propria parte, svolgesse fino in fondo le missioni di cui una Gagliano riconciliata l'aveva investito.

Ma nel luglio 1936, dopo la caduta di Addis-Abéba, giunge da Roma l'ordine di liberare i *confinati*. Sulle prime Carlo Levi è più triste che allegro; invece di affrettarsi, tira perfino per le lunghe la partenza. In effetti tutto è cambiato. «Caduto dal cielo come una pietra in uno stagno» (18), ora, più che da legami personali, egli deve staccarsi dall'universo di significazioni che si sono dispiegate attorno a lui, che lo attraversano e lo legittimano. Non è più l'anonimo esiliato, preso nella durata indifferenziata, di cui la cronaca — livellatrice di tutti gli avvenimenti — sarebbe dovuta essere la forma narrativa perfetta. È diventato l'eroe di un romanzo in cui «tutto è collegato» (Flaubert), deve quindi astrarsi dall'intreccio che lo anima. Perciò l'ordine di partire non viene a interrompere per caso il corso della storia: arriva dopo undici mesi, prima che inizi un altro anno, e Levi termina la sua narrazione con la ventitreesima sequenza, come se avesse fermato di un giorno il corso delle ore. Tutto finisce, dunque, — il soggiorno, l'inchiesta e il racconto — prima che il tempo di Gagliano assorba nelle sue spirali lo strano mago che, per averne scoperto gli ingranaggi, aveva cominciato ad alterare il fatale meccanismo del suo ritornare.

Luglio 1944. Carlo Levi lascia la penna e si lancia nella lotta contro l'occupante a Firenze. Membro del Comitato di Liberazione nazionale della Toscana, collabora allora a *La Nazione del Popolo*, il quotidiano dei partigiani. Se non ha potuto mantenere la promessa fatta agli abitanti di Gagliano — «Tornerò» —, il suo libro li fa emergere, li colloca al centro del dibattito italiano. L'indomani della sua uscita, nel 1945, a Montecitorio, nei corridoi della *Consulta* che sta per ripristinare la Repubblica, i rappresentanti commentano ciò che hanno percepito del suo messaggio: la «questione meridionale»

appare sotto una nuova luce. Per quell'etnologia — *la demologia* — che con compiacenza aveva celebrato il modello della *Volkskunde* nazista, comincia un lungo silenzio; *Cristo si è fermato ad Eboli* apre un'era del tutto nuova¹¹. Ernesto De Martino ridiscende allora verso il Sud con uno schema di ricerca che riprende punto per punto il prospetto di Levi¹². Perché questo libro, romanzo della discordanza del tempo, racconto di un'esperienza in cui l'etnografia — sul modello stendhaliano — è la condizione di una sopravvivenza e diniego costante della storia come unico modello di comprensione, paradossalmente finiva per agevolare una rilettura collettiva del passato prossimo e per contribuire, nell'Italia del dopoguerra, ad una improvvisa ed immensa catarsi.

BIBLIOGRAFIA

- Banfield E. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe.
- Beauvoir S. de (1963), *La force des choses*, Gallimard, Paris [tr. it. *La forza delle cose*, Einaudi, Torino, 1979, II ed.].
- Bronzini G. B. (1980), «Cafoni e galantuomini in Basilicata all'inizio del secolo», *Lares*, XLVI (4), pp.503-524.
- Bronzini G. B. (1981), *Mito e realtà della civiltà contadina Lucana*, Congedo Ed., Galantina.
- Copans J. & Jamin J. (1978), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycomore, Paris.
- De Donato G. (1974), *Saggio su Carlo Levi*, De Donato, Bari.
- De Martino E. (1975), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Ed., Roma-Matera.
- Di Bella M. P. (1988), «Ethnologie et fascisme: quelques exemples», *Ethnologie française. Ethnologie et racisme*, XVIII (2), pp. 131-136.
- Fabre-Vassas C. (1983), «Le charme de la syrinx», *L'Homme*, XXIII (3), pp. 5-39.
- Fernandez D. (1967), *L'échec de Pavese*, Grasset, Paris.
- Gallini C. (1986), «Ernesto De Martino: scritti inediti sulla ricerca in Lucania», *La Ricerca Folklorica*, numero su *Ernesto De Martino, la ricerca e i suoi percorsi*, 13, pp. 113-124.
- Gellner E. (a cura di) (1977), *Patrons and Clients*, Duckworth & Co., London.

¹¹ La rivista *Lares*, organo ufficiale dell'etnografia italiana, pubblica nel 1939 un numero speciale sulla *Volkskunde* tedesca. Non uscirà dal 1943 al 1949. Sul discorso razzista dominante nell'etnologia fascista, vedi Di Bella, M.P. (1988).

¹² I taccuini di De Martino, preparatori alla prima ricerca in Lucania, sono stati pubblicati da Gallini, C. (1986); si veda anche Lanternari V., *Da Carlo Levi a Ernesto De Martino: verso la nuova antropologia*, in De Donato, G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana*, Fondazione Carlo Levi, Potenza, 1993, pp. 213-225.

- Levi C. (1945), *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino (ristampa del 1991).
- Levi C. (1948), *Le Christ s'est arrêté a Eboli*, Gallimard, Paris.
- Levi C. (1970), *Autotratto*, Carte Segrete Ed., Roma.
- Levi C. (1975), *Contadini e hugini*, testi e disegni di C. Levi, a cura di Sacco L., Basilicata Ed., Roma-Matera.
- Lo Nigro S. (1964), *Tradizione e invenzione nel racconto popolare*, Leo S. Olschki, Firenze.
- Megas G. (1955), *Der bartlose im neugriechischen märchen*, Folklore Fellows Communications 157, Helsinki.
- Miccinestri M. (1973), *Invito alla lettura di Carlo Levi*, Mursia, Milano.
- Müller G. (1975), *Les pousse-au-jour du Maréchal Pétain*, Le Seuil, Paris.
- Pouillon J. (1946), *Temps et roman*, Gallimard, Paris.
- Richard J.-P. (1970), *Stendhal, Flaubert, littérature et sensation*, Le Seuil, Paris.
- Rosset C. (1988), *Le prince de cruauté*, Ed. de Minuit, Paris.
- Saintyves P. (1936), *Saint Christophe, successeur d'Anubis...*, E. Nourry, Paris.
- Schmitt J.-C. (1977), *Le saint lévrier: Gunefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Flammarion, Paris [tr. it. *Il santo levriero*, Einaudi, Torino, 1982].
- Stendhal (1966), *Oeuvres intimes*, Gallimard, Paris.

L'antropologia italiana e la scoperta della cultura dei contadini meridionali

Il periodo post-bellico ha rappresentato per l'antropologia italiana un momento di radicale rinnovamento teorico e metodologico; quasi una rifondazione, dopo le complesse vicende del ventennio fascista. La "scoperta" della cultura dei contadini, e in particolare dei contadini meridionali, ha costituito il centro intorno al quale si sono orientate riflessioni teoriche e programmi di ricerca empirica che hanno contribuito a conferire all'antropologia italiana della seconda metà del XX secolo alcune sue particolari caratteristiche¹. Il periodo post-bellico è stato, anche per il carattere fondativo che gli è stato attribuito, un luogo cui gli antropologi italiani sono più volte tornati nel corso del tempo, specie nei momenti di più intenso dibattito sugli orizzonti teorico-metodologici della disciplina e di più acuta inquietudine sulle sue prospettive². Le molteplici interpretazioni che ne sono state date hanno prodotto diverse cronologie, ne hanno indagato aspetti e momenti differenti, in una accumulazione selettiva che costituisce oggi una preziosa guida per la comprensione, ma anche, nello stesso tempo, una ulteriore stratificazione di nodi problematici da sciogliere³.

A rendere complesso il compito di ricostruzione storica, contribuisce anche il fatto che la "scoperta" della cultura dei contadini non ha riguardato solo antropologi e demologi (o "demo-etno-antropologi" come sarebbero stati denominati in seguito da Alberto Cirese), e cioè gli specialisti dell'analisi delle culture, ma anche una parte importante degli intellettuali italiani. Contributi importanti sono giunti da ambiti distanti dagli studi antropologici, confluendo in un ampio dibattito politico e culturale, dove le tensioni conoscitive e le riflessioni teoriche e metodologiche si intrecciavano con opzioni di carattere politico e con i marcati contrasti ideologici che caratterizzavano il periodo.

Ma, se la stretta interrelazione tra istanze conoscitive e impegno politico è stata riconosciuta, fin da subito, come uno dei tratti più fortemente caratterizzanti il dibattito del dopoguerra⁴, è solo in tempi recenti che, con uno scarto significativo, Giordana Charuty (2010, p. 265) ha evidenziato il carattere quasi paradossale di «una rifondazione disciplinare comparsa all'improvviso [...] sulla scena intellettuale, prima di essere costituita in seno a una comunità scientifica».

I fondatori che l'antropologia italiana ha scelto in seguito di riconoscere come propri antenati non sono, infatti, coloro che occupano, nell'immediato dopoguerra, le posizioni di rilievo nelle università e nel mondo della ricerca. Sono degli ispiratori esterni, come Carlo Levi e Antonio Gramsci, o dei "marginali", che solo molto più tardi si sostituiranno alla generazione che aveva attraversato il ventennio fascista e ancora occupava le cattedre universitarie⁵. Se è vero che, come ha scritto Maria Minicuci (2003, p. 166), «parlare degli studi italiani [...] significa parlare

innanzitutto di Ernesto De Martino», ciò avviene a dispetto del fatto che egli fu «figura controversa, non particolarmente amata e riconosciuta quando era in vita».

La particolare configurazione di questa storia disciplinare, la densità ed eterogeneità delle fonti e dei riferimenti, la difficoltà di trattare contemporaneamente, e in poco spazio, argomenti complessi e stratificati, fa sì che, nel ripercorrere a mia volta momenti e temi della "scoperta", rinuncerò in partenza all'aspirazione di ricompone tutte le molteplici dimensioni in un unico quadro. Tenterò piuttosto, dopo aver presentato quelli che sono apparsi, nelle diverse riletture che ne sono state date nel corso del tempo, i passaggi obbligati di quella "scoperta", di seguire un particolare filo che connette alcuni tra i protagonisti della storia di quegli anni, e che conduce alla questione, specificamente antropologica, del rapporto degli studi e degli studiosi con l'alterità concretamente individuata nel mondo contadino meridionale.

Il contesto

Il contesto storico nel quale avviene la "scoperta" è noto, ma vale la pena di rievocarlo per brevi tratti. Fin dall'autunno del 1943, appena dopo la caduta del regime fascista e l'armistizio, le campagne dell'Italia meridionale sono interessate dal movimento di occupazione delle terre (Rossi-Doria 1983, p. 103) che proseguirà, intensificandosi, negli anni successivi fino a raggiungere il culmine alla fine del decennio e nei primi anni che seguono la "legge stralcio" del 1950⁶. Tra l'estate del 1944 e l'estate del 1946, Fausto Gullo, avvocato comunista, Ministro dell'Agricoltura nei diversi Governi che si sono succeduti in quegli anni, emana una serie di decreti volti ad assecondare la mobilitazione dei contadini, e ad imprimere un deciso cambiamento nei rapporti sociali "feudali" che caratterizzavano il lavoro nelle campagne; i decreti "giacobini" del "Ministro dei contadini" scatenano presto una vigorosa ed efficace reazione da parte degli agrari che porta nel 1947 alla sua sostituzione con il democristiano (già sottosegretario) Antonio Segni (Rossi-Doria 1983, pp. 14-15) e, negli anni successivi, a episodi di sanguinosa repressione dei moti contadini.

Specie dopo la caduta del Governo Parri (novembre 1945) – che molti intellettuali antifascisti, in particolare quelli di cultura azionista, interpretano come un brusco arresto delle speranze di radicale rinnovamento dello Stato e il segno del prevalere delle forze della restaurazione – il movimento dei contadini e la loro «fame di terra» assumono per le forze della sinistra un significato politico di più ampia portata nazionale⁷. Esaurito il «vento del Nord», nel quale avevano riposte le aspettative di cambiamento radicale, diversi intellettuali, a partire dagli azionisti, cominciano a guardare con speranza al movimento contadino come al portatore di potenti istanze di rinnovamento democratico in un Sud altrimenti fortemente conservatore⁸. Da parte comunista, per contro, pur condividendo l'interesse e l'attenzione verso il movimento contadino, altri intellettuali nutrono nei suoi confronti un costante sospetto motivato dal suo supposto carattere "pre-classista" e "pre-politico" (Faeta 2005, p. 138). Il tema dell'alleanza, preconizzata da Gramsci, tra gli operai del nord e i contadini del sud è così al centro di aspri dibattiti ideologici, che contribuiscono – in modi che oggi è difficile non guardare con un certo disagio – a determinare l'ottica con la quale si guarda al folklore e ci si propone di studiarlo.

È in questo contesto di agitazione nelle campagne e di sentite istanze di rinnovamento democratico dello Stato, in un paese appena uscito dalla dittatura e ancora distrutto dalla guerra, che si colloca la "scoperta" della cultura dei contadini meridionali. Quando Ernesto De Martino (1949), in un suo celebre saggio che è all'origine di uno dei più noti dibattiti dell'epoca, conia la nota espressione della «irruzione nella storia del mondo popolare subalterno», è anche all'occupazione delle terre da parte dei contadini che si riferisce: al nuovo protagonismo di chi ha deciso di smettere di essere oggetto e vuol diventare soggetto di storia⁹.

6 Cfr. Tarrow (1972), in particolare il cap. 8, "Le mobilitazioni dei contadini".

7 La caduta delle illusioni è stata narrata da Carlo Levi ne *L'Orologio* (1950). Sul libro di Levi cfr. Ward (2002), e i saggi raccolti in De Donato (1997).

8 Il «vento del Nord avrebbe dovuto significare una profonda trasformazione dello Stato italiano per fondare una democrazia basata soprattutto sugli ideali della Resistenza» (Russo 1997, p. 24). Cfr. anche Pavone (1997). Sul movimento contadino e il rinnovamento democratico cfr. De Luna (2002), Marino (2003).

9 Sono molti i ricercatori italiani che inseriscono riferimenti all'occupazione delle terre come "contesto" all'interno

1 Ad esempio, «il più ampio spessore storico che in Italia hanno avuto le indagini demologiche a fronte di quelle etnologiche» (Cirese 1985, p. X) e «l'attenzione dedicata [...] ai problemi sociali, politici e culturali posti dall'esistenza di ciò che da allora si è cominciato a chiamare l'"altra Italia"», cioè il Mezzogiorno (Angioni 1972, p. 172).

2 Clemente, Meoni, Squillacciotti (1976, p. 10) riconducono «l'interesse per lo studio degli anni postbellici» e «l'interesse per un filone di studi etno-antropologici profondamente legato alla nostra storia culturale e politica, di cui De Martino fu la personalità emergente» alla «serpeggiante crisi di identità» delle discipline seguita all'importazione dei «modelli francesi o anglo-americani». Crisi che ora (nei primi anni '70) «induce molti a fare o rifare i conti con la storia della cultura e del movimento operaio italiano, e con il marxismo».

3 La prima ondata di ricostruzioni in ambito antropologico si esaurisce in un breve arco di tempo negli anni '70: solo parzialmente dedicata al periodo postbellico è la raccolta di saggi curata da Cirese (1972), seguita a breve dall'ampia rassegna di saggi e documenti curata da Clemente, Meoni e Squillacciotti (1976). Più interessato al solo dibattito sul folklore in ambito marxista è il volume curato da Rauty (1976). Ruotano maggiormente intorno alla figura di Ernesto De Martino le rassegne curate da Angelini (1977) e Pasquinelli (1977).

4 In senso marcatamente positivo nei primi anni '70, con molto meno entusiasmo negli anni successivi. Cfr., oltre ai testi di cui alla nota precedente, De Martino (1953); Cirese (1971); Angioni (1972).

5 Che alla base delle difficoltà a tracciare linee di continuità o discontinuità ci sia l'ombra del regime fascista (e la questione complessa e controversa del coinvolgimento di coloro che occupavano posizioni di rilievo nell'università nelle politiche del regime) sembra essere testimoniato dalla relativa scarsità di studi di storia della disciplina che vertono sul periodo tra le due guerre. Sulla partecipazione delle discipline demo-antropologiche alle operazioni ideologiche del regime, si veda Cavazza (1987).

La nuova dimensione della «questione meridionale»

La “scoperta” si presenta negli scritti dell’epoca come un prepotente ritorno della «questione meridionale» dopo anni di occultamento da parte del regime fascista. La diversità degli assetti economici e sociali tra le differenti aree del paese era stata oggetto, fin dalle origini dello Stato unitario, di costruzioni discorsive che la organizzavano intorno alla contrapposizione geografica tra Nord e Sud. Il Mezzogiorno aveva rappresentato per le classi dirigenti «il luogo dove precipitano ed emergono nella forma più chiara e dura le contraddizioni, i limiti, i ritardi del processo di unificazione nazionale» (Barbagallo 2011, p. 578).

La rappresentazione di un Sud «arretrato», non pienamente europeo, e forse anche «africano» o «orientale» (Moe 1998), già presente negli anni dell’unificazione¹⁰, aveva attraversato, tra molteplici e complesse vicende, tutta la storia dell’Italia liberale¹¹. Le operazioni di “esotizzazione” ed “essenzializzazione” del Sud hanno anche trovato, nell’ultimo decennio del XIX secolo, formulazioni particolarmente estreme nell’ambito dell’antropologia positivista, dando luogo a una deriva esplicitamente razzista, la cui più chiara espressione può essere rinvenuta nelle opere di Alfredo Niceforo (1898; 1901)¹². Nato in quegli stessi anni, il meridionalismo storico aveva duramente polemizzato con gli antropologi positivisti, invocando per la «arretratezza» del Sud cause storiche e sociali che dovevano essere conosciute e analizzate¹³. Pur nelle marcate differenze, l’«arretratezza» del Sud doveva, però, apparire a tutti gli intellettuali coinvolti nel dibattito come qualcosa di tanto evidente da non dover essere messo in discussione.

Con l’avvento del fascismo, la questione delle differenze interne allo Stato era stata poi oggetto di una politica complessa e articolata, che tendeva a ricomprenderle in una forte concezione unitaria della cultura italiana, a organizzarle nella gestione del consenso, a farne oggetto di “invenzioni della tradizione” e spettacolarizzazioni turistiche (Cavazza 1997). Nei confronti della «questione meridionale» il regime aveva invece operato una radicale decostruzione, dandola – negli anni ’30 – per definitivamente risolta¹⁴.

Il ritorno della «questione» appariva così, nel dopoguerra, come lo svelamento di una impostura del regime fascista, che da un lato aveva nascosto la perdurante condizione di «arretratezza» economica e sociale del Sud dietro le retoriche magniloquenti della romanità e dell’Impero, mentre dall’altro aveva estetizzato e sterilizzato le differenze organizzandole in forma

del quale si delineano in questi anni i progetti conoscitivi che hanno per oggetto la cultura dei contadini meridionali. Cfr., ad esempio, De Martino (1949; 1954; 1955) e Cirese (1950).

10 Già nel 1860, scrivendo al conte di Cavour, Luigi Carlo Farini utilizzava l’immagine dell’Africa in casa: «Amico mio, che paesi son mai questi, il Molise e la Terra di Lavoro! Che barbarie! Altro che Italia! Questa è Affrica: i beduini a riscontro di questi caffoni, sono fior di virtù civile» (cit. in Teti 1993, p. 19). Immagine che torna più volte e con diverse varianti nei decenni successivi, e che traducendo la differenza in distanza, nello stesso tempo spaziale e temporale (l’Africa è «primitiva»), prelude a letture essenzialiste e astoriche della «questione meridionale».

11 Marta Petrusiewicz ha sottolineato il ruolo degli intellettuali riformatori meridionali che avevano dovuto riparare in esilio al Nord nell’elaborazione della «questione meridionale», individuando nel 1848 il momento a partire dal quale il Sud divenne una “questione” (1998). Nelson Moe ha mostrato l’importanza dell’opera di Franchetti e Sonnino nell’imporre i termini della rappresentazione della miseria meridionale (1998). Francesco Faeta (2005, p. 136) ha recentemente proposto di retrodatare all’epoca della Controriforma la prima emergenza delle rappresentazioni esotizzanti della differenza meridionale.

12 È in questo quadro che si colloca anche l’immagine delle «due Italie», che, sebbene molto antecedente, conobbe una particolare fortuna alla fine degli anni ’90 del XIX secolo, nei dibattiti intorno alle teorie dell’antropologia positivista. Fu Alfredo Niceforo (1898) ad avere il “merito” di esporla con grande chiarezza e senza tanti pudori. Secondo la teoria delle «due Italie», le vistose differenze tra Nord e Sud del paese erano dovute all’esistenza di «due stipi», cioè due diverse «razze»: «gli Ariti (di provenienza Euroasiatica) predominanti al Nord e fino alla Toscana e gli Italici (di provenienza Euroafricana) predominanti al Sud e in Sicilia» (Teti 1993, p. 18): una lettura che, polarizzando le molteplici differenze che attraversavano la società italiana intorno a due entità contrapposte (Nord e Sud), e collocandole su un astorico piano razziale, ne faceva un dato permanente e difficilmente modificabile della storia italiana. Cfr. Satta 2010.

13 Si veda, in particolare, la puntigliosa decostruzione del «romanzo antropologico» positivista da parte di Colajanni (1898) e le critiche di Salvemini (1899) all’uso della «razza» come fattore esplicativo delle differenze socioeconomiche tra Nord e Sud.

14 Vedi, ad esempio, la voce “Questione meridionale” dell’*Enciclopedia italiana* del 1934: «Di una questione meridionale non si può più, oggi, legittimamente parlare» (cit. in Faeta 2005, p. 139-140).

ludica o spettacolare attraverso l’Opera Nazionale Dopolavoro.

Appariva, però, almeno ad alcuni, come un ritorno che introduceva nella «questione» un tratto nuovo ed inedito, che mancava nel meridionalismo storico, rappresentato dall’emergere del problema della cultura dei contadini meridionali. Scriveva Ernesto De Martino, che è stato probabilmente il primo a identificare con chiarezza nell’inedita «dimensione culturale» la novità e particolarità della riproposizione della «questione meridionale» nel secondo dopoguerra:

Fin quando il mondo contadino era semplicemente un oggetto della questione meridionale, si comprende che la letteratura meridionalistica si limitasse a considerare la posizione di quest’oggetto nel corpo della società meridionale. Ma ora che il movimento contadino è diventato, o sta diventando, il soggetto operante della lotta per la emancipazione del sud (naturalmente con l’alleanza della classe operaia e di tutte le forze democratiche), sta davanti a noi il compito di dare un molto più largo respiro umanistico alle nostre ricerche, e di investire con gli strumenti dell’analisi anche il settore della ideologia e del costume popolare come aspetto della stessa questione meridionale (1954, p. 78)

È lo stesso protagonismo del movimento contadino, quindi, la sua volontà di farsi finalmente soggetto della propria storia, a porre la dimensione culturale al centro del nuovo meridionalismo e a richiedere un nuovo sguardo da parte degli studiosi. Vedremo in seguito che è proprio intorno alla necessità, affermata da De Martino, di fare i conti con questa differenza e questa soggettività che si concentrerà lo scontro sulla natura e il significato della cultura dei contadini.

Ma prima è necessario soffermarsi brevemente sui due riferimenti principali che hanno costituito il quadro culturale per interpretare il ritorno della «questione meridionale». Entrambi provengono dall’esterno dell’ambito demo-antropologico da intellettuali in diverso modo perseguitati dal regime fascista: il *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi (1945), con la sua scoperta dell’alterità radicale della «civiltà contadina» meridionale avvenuta durante il confino in Lucania; la pubblicazione postuma delle riflessioni teoriche elaborate in carcere da Antonio Gramsci sulla cultura nazionale (1948-1951).

La «civiltà contadina»

Nell’immediato dopoguerra l’editore Einaudi pubblica *Cristo si è fermato a Eboli*. Carlo Levi, medico di formazione, affermato pittore, intellettuale antifascista e dirigente del Partito d’Azione, racconta nel romanzo «la scoperta di una diversa civiltà» che era per lui avvenuta durante i dieci mesi di confino in Lucania che il regime fascista gli aveva inflitto negli anni 1935-1936¹⁵. Scritto nel 1944, durante la clandestinità a Firenze, «chiuso in una stanza, e in un mondo chiuso», il racconto riandava «con la memoria a quell’altro mondo, serrato nel dolore e negli usi, negato alla Storia e allo Stato, eternamente paziente» (Levi 1945, p. 1).

Il mondo dei contadini di Gagliano (in realtà Aliano) è presentato ai lettori come una «terra senza conforto e dolcezza, dove il contadino vive, nella miseria e nella lontananza, la sua immobile civiltà, su un suolo arido, nella presenza della morte»: una terra dove «Cristo non è mai arrivato [...], né vi è arrivato il tempo, né l’anima individuale, né la speranza, né il legame tra le cause e gli effetti, la ragione e la Storia» (p. 1).

L’oggetto della narrazione di Levi è, in effetti, proprio la progressiva immersione di un borghese del nord nel mondo senza Storia, radicalmente “altro”, dei contadini meridionali: un «mondo chiuso, velato di veli neri, sanguigno e terrestre, [...] dove non si entra senza una chiave di magia» (p. 12). La trama delle relazioni e della vita quotidiana, e la magia in particolare, si presentano così, nel romanzo, come gli strumenti di un percorso di scoperta e di conoscenza che si contrappone alle astratte finzioni della «teocrazia statale», riscoprendo quell’antica diversità che si politiche e retoriche pubbliche avevano potuto nascondere ma non eliminare¹⁶.

15 Il confino, che doveva durare tre anni, fu interrotto in seguito alla liberazione dei confinati politici disposta dal Ministro degli Interni per celebrare la vittoria nella guerra coloniale in Africa orientale e la Proclamazione dell’Impero (Mordenti 1996).

16 Sul processo di “scoperta” nel *Cristo* di Levi e sulle sue analogie con il *fieldwork* antropologico, cfr. Fabre (1990; 1999).

Nel corso della narrazione prende corpo una suddivisione radicale della società meridionale, divisa tra contadini, estranei allo Stato, chiusi nella loro «forzata anarchia» e «necessaria indifferenza», e una piccola borghesia parassitaria, «vero nemico, quello che impedisce ogni libertà e ogni possibilità di esistenza civile ai contadini». A questa «classe degenerata, fisicamente e moralmente [...] che solo vive di piccole rapine e della tradizione imbastardita di un diritto feudale» (p. 238), perennemente occupata nelle sue divisioni fazionali e nelle sue lotte di potere, Levi assegna l'epiteto denigratorio di «luigini»¹⁷. Solo l'eliminazione di questa classe parassitaria e la creazione di un nuovo «Stato dei contadini», potrà portare, nella visione profetica che Levi propone al termine del romanzo, alla risoluzione della «questione meridionale», ponendo fine all'«eterno fascismo italiano».

Il romanzo ha un immediato successo di pubblico e di critica, testimoniato anche dalle numerose recensioni che si susseguono fin dai primi mesi del 1946. A meno di un anno dalla pubblicazione è già alla terza edizione e presto verrà tradotto in diverse lingue (De Donato, D'Amato 2001, pp. 177-178). Vi sono, però, anche coloro, specie tra gli intellettuali militanti nel PCI, che scorgono nella raffigurazione della «civiltà contadina» compiuta da Levi diverse e pericolose ambiguità¹⁸.

Quel che però a noi più interessa è che il libro di Levi è all'origine del vasto interesse da parte di antropologi, italiani e stranieri, per la cultura dei contadini meridionali che si traduce negli anni successivi in programmi concreti di ricerca, facendo della Lucania «una sorta di laboratorio etnografico dove poter sperimentare metodiche e tecniche d'indagine elaborate all'interno di scuole di vario orientamento e diversa provenienza» (Mirizzi 2000, p. 177).

Conosciuto e letto negli Stati Uniti già negli anni immediatamente seguenti la pubblicazione, il libro di Levi è utilizzato come una introduzione alla conoscenza dell'Italia meridionale, anche all'interno di corsi di antropologia, ed è all'origine delle scelte di ricerca della prima generazione di *fieldworkers* statunitensi nel Sud d'Italia del dopoguerra¹⁹.

Dall'altra parte, anche una nuova generazione di ricercatori italiani ne ripercorre temi e luoghi, sia all'interno delle piste aperte dalla nuova ricerca sul folklore ispirata a Gramsci, sia in quello delle ricerche di comunità²⁰. Ernesto De Martino, pur critico di molti aspetti della impostazione di Levi, ne è stato anch'egli chiaramente influenzato. Non solo adottandone il titolo come metafora che esprime insieme un oggetto di ricerca (il mondo oltre Eboli) e un modo di porsi nei suoi confronti, ma, soprattutto, assumendone i temi e ripercorrendone nel corso della ricerca i luoghi, nell'ottica di sottoporre le descrizioni di Levi a una «verifica etnografica» (cfr. Gallini 1995; 1999; 2003).

Gramsci e il folklore

Nel 1945 viene pubblicata dallo stesso editore Einaudi *La questione meridionale* (Gramsci 1945) e, a partire dal 1948, i *Quaderni del carcere*²¹. Se la visione di Levi ha avuto un'importanza decisiva nell'imporre all'attenzione del mondo intellettuale il tema della cultura del mondo contadino meridionale, la pubblicazione postuma delle opere di Antonio Gramsci ha offerto al meridionalismo post-bellico nuovi strumenti d'analisi e una nuova prospettiva ermeneutica, che

17 La contrapposizione tra Contadini e Luigini sarà oggetto di un famoso passaggio dell'*Orologio* (Levi 1950).

18 Delle critiche al «populismo» o all'«irrazionalismo» di Levi si dirà in seguito.

19 Ad es. Friedrich Friedman, attivo a Matera nel quadro della ricerca finanziata da Adriano Olivetti; Donald Pitkin, che dopo un iniziale progetto di studio in Lucania scelse Sermoneta per il suo *fieldwork*; George Peck, che lavorò a Tricarico collaborando con Rocco Scotellaro (cfr. Vitelli 1989, p. 28-36; Mirizzi 2000).

20 In polemica con la tendenza a identificare le ricerche socio-antropologiche di quegli anni con i soli ricercatori statunitensi (e questi «come le fanterie dell'imperialismo americano in marcia») Giuseppe Galasso (1997, p. 490-495) ha sottolineato che «la partecipazione italiana alla "scoperta" sociologica del Mezzogiorno fu ampia e non inferiore, né quantitativamente né qualitativamente, a quella americana», ricordando i nomi di Ambrico, Ardigò, Baraschi, Cagnetta, De Rita, Dolci, Ferrarotti, Gugino, Morselli, Musatti, Scassellati, Signorelli, Vincelli.

21 Annunciata da Togliatti in un articolo sull'Unità del 30 aprile 1944 (Mordenti 1996, p. 17), la pubblicazione in sei volumi dei *Quaderni* iniziò con *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948) e si concluse con *Passato e presente* (1951). Le famose *Osservazioni sul folklore* furono pubblicate in *Letteratura e vita nazionale* (1950).

nelle *Osservazioni sul folklore* trovava la sua più nota sintesi.

Gramsci vi sostiene l'importanza di sottrarre lo studio del folklore al gusto per le stranezze e per il pittoresco e di considerarlo «come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». Per far questo – argomenta Gramsci – è necessario andare al di là degli «studi di metodo per la raccolta, la selezione e la classificazione» dei materiali, delle «cautele pratiche e principi empirici necessari», in cui era consistita fino ad allora la scienza del folklore:

Occorrerebbe studiarlo invece come «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico (Gramsci 1971 [1950], pp. 267-68).

Il folklore, nella concezione gramsciana, non è un prodotto autonomo e non può essere studiato e compreso al di fuori del rapporto storico con la cultura delle classi dominanti: è una cultura dominata, disgregata e frammentaria, deposito incoerente di materiali di diversa origine, stratificati nel corso del tempo. La sua comprensione riveste, però, una importanza politica fondamentale. È stato sottolineato da più parti che la conoscenza della cultura delle «classi strumentali e subalterne» si inseriva per Gramsci nel più ampio problema politico del rapporto tra intellettuali e popolo e della costruzione di forme di cultura «progressiva», che colmassero il tradizionale iato tra «alta cultura» e cultura popolare, individuato come specifico problema della realtà italiana (Urbini 1998; Crehan 2009).

Le indicazioni gramsciane furono accolte come un invito alla rifondazione su nuove basi degli studi sul folklore, dando luogo a un motivo polemico verso gli studi di vecchia concezione che si ritrova numerose volte, anche a distanza di tempo²².

Nel 1953, ad esempio, in una lettera alla *Lapa*, la rivista appena fondata da Eugenio Cirese, De Martino (1953) argomentava che «l'attuale risveglio di interessi per la vita culturale tradizionale delle classi popolari ha bisogno di essere ancora metodologicamente fondato». E individuava nella linea «De Sanctis-Croce-Gramsci» la «migliore tradizione culturale» italiana che avrebbe potuto garantirne il fondamento, contro il duplice rischio di «cadere nella sfera delle curiosità erudite, [...] di un romanticismo fuori stagione» o di «correre dietro come allocchi alle novità forestiere», «infatuati magari dalla *applied anthropology* americana». La lettera doveva provocare la stizzita (e comprensibile) reazione di Paolo Toschi, il quale, pur condividendo il disprezzo verso le «novità forestiere», rivendicava la dignità di una tradizione di studi demologici ormai quasi centenaria e che aveva prodotto illustri maestri e opere di rilievo²³.

Gramsci fu interpretato come il vettore di una «via crociana al marxismo» (Angelini 1977), da quegli intellettuali, passati per una formazione idealistica crociana, che in Croce avevano individuato un punto di riferimento per la loro opposizione al fascismo; questi tentavano, nel nuovo contesto postbellico, di cogliere nel marxismo la prosecuzione di «tutti gli aspetti progressivi e positivi di quella dottrina filosofica» (Asor Rosa 1975, p. 1592). Come ebbe a dire Ranuccio Bianchi Bandinelli, in una conferenza napoletana del 1947,

ci riconosciamo debitori al Croce di tanta parte della nostra formazione intellettuale e culturale [...] ma non abbiamo potuto più seguire il Croce nelle conseguenze ultime, politiche, del suo pensiero. Egli ci ha accompagnato, attraverso un lungo cammino, sino a una porta chiusa, dietro la quale noi sappiamo che si apre un mondo diverso (Bianchi Bandinelli, cit. in Angelini 1977, p. 17).

Nella «gracile figura di Gramsci» e nelle sue «carte disordinate, vergate nella solitudine del

22 Ancora nei primi anni '70, Giulio Angioni individua «la propensione alla genericità astratta o sentimentale, il gusto del pittoresco e del caratteristico, il vagheggiamento idillico, la difesa campanilistica dei buoni villici delle proprie regioni» come sintomi di una «malattia congenita» di gran parte della demologia italiana che persiste nella «sterile ricerca del "fossile culturale" in via di sparizione» (Angioni 1972, p. 183 e 185).

23 Toschi (1953). Sugli studi di folklore in Italia, si rimanda ai contributi di Cirese (1971; 1972; 1976; 1977). Per la storia meno recente, vedi Leone (1985) e Puccini (2005). Rimane una relativa lacuna per quanto riguarda il periodo tra le due guerre, oggetto di una prima e parziale esplorazione da parte di Puccini e Squillacciotti (1979) e del documentato, ma anch'esso parziale, Cavazza (1987).

carcere» Bianchi Bandinelli indicava la possibilità di trovare «una chiave per procedere oltre».

L'irruzione nella storia del «mondo popolare subalterno»

Proprio su *Società*, la rivista fondata da Bianchi Bandinelli, Ernesto De Martino pubblica il famoso saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949), che «costituisce il primo scritto che riprende in campo demologico l'elaborazione gramsciana sulla cultura delle classi subalterne» (Meoni 1976, p. 39), e a partire dal quale si sviluppa un dibattito che è stato oggetto di molte ricostruzioni²⁴.

Il saggio inizia con una critica radicale quanto sommaria degli indirizzi «naturalistici» nell'antropologia, accusati di riflettere nella loro impostazione teorica «il circoscritto umanesimo della "civiltà occidentale" [che] inerisce alla struttura stessa della società borghese», quello per cui «il mondo popolare subalterno costituisce [...] un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile» (1949, p. 412). E prosegue con il tentativo di delineare i fondamenti e compiti di una etnologia storicista che renda accessibili alla coscienza storica della civiltà occidentale le forme culturali del «mondo popolare subalterno», «cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche».

Il saggio, dal cui schematismo lo stesso De Martino avrebbe in seguito preso le distanze (1953), riarticola in un nuovo linguaggio teorico le tesi esposte nel suo primo libro (1941), «scritto e concepito nel solco della più ortodossa tradizione storicistica crociana» (1949), immettendole nel nuovo contesto di azione e passione politica del dopoguerra. Ancor più che per ciò che sostiene, il saggio è però interessante per il dibattito che ha innescato. Questo permette, infatti, di gettare qualche luce sui motivi e i limiti dell'interesse degli intellettuali per il nuovo protagonismo del mondo contadino, e di indagare come tale protagonismo viene recepito nell'ambito di una cultura ancora dominata da temi e anatemi crociani.

Pochi anni prima, infatti, in un crudo passaggio dalla prosa compiaciuta, Benedetto Croce scriveva della

distinzione tra uomini che sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia (*Kulturvölker*) e uomini della natura (*Naturvölker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essi si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano (secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile (Croce 1945, p. 97).

La tematica demartiniana della «irruzione nella storia» è da leggere in relazione alla posizione di Croce, in un duplice senso: da un lato, infatti, è proprio nella concezione crociana della storia che il tema trova il suo significato più preciso – come gli farà notare Luporini (1950), l'idea dell'irruzione sembra implicare la tesi, certo non marxista, che il «mondo popolare subalterno» sia stato prima in qualche modo fuori dalla storia; dall'altro, però, è proprio contro l'idea di Croce della distinzione tra «uomini che appartengono alla storia e uomini della natura» che De Martino prende nettamente ed esplicitamente posizione²⁵. E lo fa in modo per certi versi assai più radicale dei suoi critici.

A costituire scandalo e oggetto di dibattito è in particolare la tesi del necessario «imbarbarimento della cultura» che seguirebbe l'irruzione. Il «mondo popolare subalterno» irrompe

nella storia portandosi dietro le sue particolari forme culturali, e con queste bisogna fare i conti: conoscerle, studiarle, forse anche accettarne, almeno provvisoriamente, il carattere arcaico, mitico, religioso. L'espressione demartiniana non è certamente felice: Franco Fortini (1950) ne coglie le risonanze irrazionaliste, imparentate con il tema spengleriano del «tramonto dell'Occidente»²⁶, e ammonisce: «Guai, diciamo, a chi colora di "irruzione", di generosa barbarie, di mito, di odor di primitivo, di commozione pseudoreligiosa, di moto di "masse" guidato da capi "immortali" la rivoluzione che noi vogliamo»; mentre le connotazioni etnocentriche non sfuggono alla sensibilità di Ranuccio Bianchi Bandinelli (1950), che esprime il suo disaccordo con l'idea «che il passare delle masse popolari da oggetto a soggetto della storia porti inevitabilmente come conseguenza un abbassamento di livello nella cultura: è questo un modo di giudicare la nuova cultura della nuova società da un punto di vista della cultura tradizionale borghese, che giudica inferiore ciò che le è estraneo».

Ma, al di là del merito dei singoli rilievi mossi, ciò che il dibattito successivo rivela è l'esistenza di un nodo teorico e politico riguardo al valore da assegnare alle «concezioni del mondo e della vita» delle «classi subalterne»: per una parte consistente della cultura marxista dell'epoca il problema della cultura popolare «non può essere risolto che in lotta con il mondo della tradizione popolare: lotta di illuminazione, di fuga delle ombre di superstizione e di trascendenza», in «una presa di posizione a carattere illuministico», che nel folklore non riesce a scorgere altro che «il mondo della arretratezza culturale, della superstizione, del pregiudizio: un mondo arcaico che non ha nulla a che vedere con la lotta di classe, o meglio che è uno degli ostacoli che l'emancipazione del proletariato incontra e che deve travolgere» (Cirese 1951).

A dispetto delle indicazioni di Gramsci, questa presa di posizione finisce per delegittimare lo studio stesso del folklore, che si trova di continuo a dover affrontare il sospetto di «irrazionalismo», «populismo», «idoleggiamento» dell'arcaico e del primitivo, riproducendo così, paradossalmente, la frattura e le chiusure dell'«alta cultura» borghese nei confronti del «popolare». Uno «storicismo ristretto», scrive Cirese, che «è capace di dilatare il raggio della sua comprensione storica» solo «entro il limite della storia delle classi dirigenti tradizionali, ed a condizione che i nuovi elementi introdotti nel quadro non ne turbino le linee generali», e che rifiuta invece quei «documenti» («le prèfiche, il mondo magico, la poesia popolare») che «scompigliano la quiete degli schemi assoluti della cultura borghese» (1950).

Ma il problema non riguarda solo la concezione teorica del folklore: se questo sia composto, sempre e comunque, di arretratezze, superstizioni, arcaismi intimamente legati al dominio di classe e, in definitiva, alla miseria; se vi sia in esso una qualche forma di autonoma elaborazione culturale, di attiva contrapposizione o, perlomeno, di attiva resistenza, alle concezioni del mondo e della vita ufficiali delle «classi egemoniche», o se vada considerato solo come «limite» della capacità di penetrazione della «alta cultura», segno della sua impotenza e parzialità, della sua incompleta egemonia. Riguarda, anche e soprattutto, la disponibilità a confrontarsi con la soggettività di persone concrete, quella «passione fondamentale per il concreto uomo vivente e per la storia umana» che Ernesto De Martino (1952) pone a fondamento della ricerca «etnologica»²⁷.

De Martino ne parla con tono ironico in una breve risposta a Quaroni, nella quale sintetizza le linee portanti della ricerca in Lucania che sta per intraprendere, prendendo nel contempo le distanze dalle contemporanee ricerche «di comunità». Il limite del meridionalismo storico – sostiene De Martino – sta nel fatto che esso non include «nello studio il mondo delle persone come unità culturali in movimento, con una storia culturale alle loro spalle, e soprattutto con una volontà di storia e di emancipazione»; mentre il limite delle ricerche folkloristiche sta nel «considerare le ideologie popolari, la vita culturale del popolo, al di fuori delle condizioni materiali di esistenza». È tra queste due speculari limitazioni che si colloca la strada per il rinnovamento degli studi «etnologici», che tuttavia non può affidarsi a una interdisciplinarietà che «rischia di risolversi in una

24 Vedi, in particolare, Meoni (1976), Angelini (1977), Pasquinelli (1977), Lombardi Satriani (1980), Feixa Pàmpols (2008).

25 In un passaggio di qualche anno dopo De Martino cita il brano di Croce come esempio (in qualche modo imbarazzante, ancorché autorevole) di quell'umanesimo ristretto che è preciso compito dell'etnologia storicistica contribuire ad allargare. Il più ampio intervento critico sul saggio di De Martino è quello di Luporini (1950). Per una riconsiderazione critica retrospettiva del dibattito, si veda Luporini (1993).

26 La visitazione del pensiero di Spengler da parte del giovane De Martino e l'influenza che ebbe su di lui la tematica del «tramonto dell'Occidente» emergono con chiarezza dagli studi condotti sui materiali dell'archivio dello studioso. Cfr. Charuty (2009).

27 Passo che sembra riecheggiare l'osservazione di Gramsci (1948) secondo cui «in Italia mancano i memorialisti e sono rari i biografi e gli autobiografi. Manca l'interesse per l'uomo vivente, per la storia vissuta».

serie di monografie indipendenti, dalle quali è assai difficile trarre una visione d'insieme».

«Ciò di cui abbiamo bisogno – conclude De Martino – è un'opera che abbia l'efficacia, l'unità e il calore di *Cristo si è fermato a Eboli*, e che, al tempo stesso, sia opera di scienza e non di letteratura» (1952).

Il «populismo» di Levi e gli anatemi di Alicata

Il richiamo esplicito all'opera di Levi, peraltro ricorrente negli scritti di De Martino, è qui particolarmente significativo. Specie se si considera la freddezza degli intellettuali comunisti (categoria cui De Martino apparteneva) verso le posizioni «populiste» di Levi²⁸.

Appena dopo l'uscita del *Cristo*, Carlo Muscetta (1946), all'epoca ancora azionista, che pure, in qualità di redattore Einaudi, aveva avuto un ruolo nella pubblicazione²⁹, metteva in guardia i lettori dalle sue tendenze mitologizzanti: la «civiltà contadina» di Levi è il risultato di una trasfigurazione del Sud in mito letterario, che trova la sua più profonda ragione in una “vocazione” e in una “poetica”, piuttosto che in una lettura storicamente adeguata. Una trasfigurazione che ha anzi come conseguenza di «allontanare il Mezzogiorno più che l'India o la Cina» dalla nostra conoscenza oggettiva.

Diversi anni più tardi, quando De Martino ha già intrapreso le sue ricerche in Lucania, intervenendo in relazione al «caso Scotellaro», Mario Alicata ribadisce e articola più in profondità sulla rivista “meridionalista” del PCI le critiche all'impostazione di Levi³⁰.

Sebbene riconosca che il libro di Levi «ha svolto un ruolo efficacissimo nella denuncia delle condizioni di miseria e di arretratezza del Mezzogiorno» contribuendo in modo sensibile «ad una nuova, prima popolarizzazione del problema meridionale in strati molto ampi dell'opinione pubblica italiana e straniera», Alicata imputa all'autore di non essere giunto a «spiegare storicamente le ragioni dell'inferiorità sociale del Mezzogiorno», in virtù della sua tendenza a ridurre tutto «ad una spiegazione metafisica, misticheggiante, alla ipostatizzazione della “entità” campagna e della “entità” città» (Alicata 1954, p. 182-183).

L'idea leviana di una «civiltà contadina», porta a un «idoleggiamento» astratto di questo mondo e queste tradizioni» che «spezza arbitrariamente i legami del Mezzogiorno con il resto del mondo nel tempo e nello spazio, e arbitrariamente cancella le intime contraddizioni» (1954, p. 189).

È interessante, in questo contesto, la risposta che Ernesto De Martino, oggetto anch'egli di un duro accenno polemico nell'articolo di Alicata, consegna a un saggio di poco successivo:

occorre anche riconoscere – e questo riconoscimento manca nell'articolo di Alicata – che per la prima volta queste recenti scritture meridionalistiche fanno valere, in modo sia pure inadeguato e distorto, il problema delle forme di vita culturale contadina come un aspetto della questione meridionale, e per la prima volta introducono il cosiddetto materiale folkloristico in una passione civile attuale, che è condizione certamente non sufficiente ma necessaria affinché quel materiale cessi di essere curiosità erudita e diventi argomento di storia (De Martino 1955, p. 222).

Il quadro teorico “gramsciano” può anche essere condivisibile, e lo stesso De Martino del resto non ha mai risparmiato critiche nei confronti di Levi (cfr. Gallini 1999), ma l'anatema di Alicata rischia di mettere in ombra quello che costituisce il pregio fondamentale del libro di Levi: l'aver introdotto il problema delle «forme di vita culturale contadina [...] in una passione civile attuale». E il fatto che questa introduzione rappresenta la «condizione necessaria» ancorché «non

28 Sul rapporto conflittuale di De Martino con il PCI, cfr. Gallini (1995).

29 Carlo Muscetta è stato, insieme a Levi, redattore dell'*Italia libera* nell'immediato dopoguerra, per passare poi nel 1947 dal Pd'A al PCI, fino ai fatti d'Ungheria. Bronzini (1996, p. 154) parla di Muscetta come «patrocinatore del libro presso Einaudi», mentre De Donato e D'Amario riferiscono solo che «aveva seguito l'iter editoriale del libro suggerendo [...] alcuni aggiustamenti, che però erano rimasti sostanzialmente invariati» (2001, p. 170).

30 Rocco Scotellaro, poeta contadino e ricercatore presso l'Istituto di economia e politica agraria di Portici, sindaco socialista di Tricarico, tramite per molti ricercatori italiani e stranieri nella Lucania nel dopoguerra, morì a trent'anni nel 1953. Nel 1954 gli fu attribuito il premio Viareggio per *È fatto giorno*. Nello stesso anno la sua raccolta di biografie di contadini lucani, *Contadini del Sud*, fu pubblicata con introduzione di Manlio Rossi-Doria. Una prima ricostruzione e raccolta di documenti sul «caso Scotellaro» è in Clemente, Meoni, Squillacioti (1976).

sufficiente» perché il problema diventi oggetto di storia³¹. Il rischio adombrato da De Martino è, se così si può dire, di ricacciare quel «mondo popolare subalterno» fuori della storia nella quale sta tentando di irrompere, di continuare a trattarlo come oggetto, e non come soggetto. E, con ciò, di negare allo storico-etnologo, cui spetta comunque – nell'ottica di De Martino – il «compito» di storicizzare il popolare, la possibilità di operare.

L'incontro mancato: etnologia storicista e applied anthropology

Negli stessi anni in cui De Martino elaborava il suo progetto di una «storia religiosa del Sud», incentrato sull'alterità magica rivelata dal *Cristo si è fermato a Eboli*, diversi altri ricercatori seguivano le orme di Levi nel Mezzogiorno. A fare da tramite e punto di raccordo per molti di questi fu l'Istituto di Portici diretto da Manlio Rossi-Doria, che accolse nei primi anni '50 diversi borsisti, in particolare statunitensi, sulla via dei loro “campi” nel Sud (Vitelli 1989; Marselli 1973). Nell'ottica dell'Istituto, la conoscenza antropologica avrebbe dovuto contribuire alla pianificazione del cambiamento sociale e alla modernizzazione dell'agricoltura meridionale (Misiani 2010). L'etichetta di “applied anthropology”, genericamente (e polemicamente) attribuita in quegli anni agli studi basati sulle metodologie di ricerca di provenienza estera, sembra derivare dall'identificazione collettiva di questi studiosi con il gruppo di Portici, o con l'esperienza olivettiana dell'UNRA-CASAS.

Con questo altro versante della ricerca sui contadini del Sud, di per sé probabilmente assai più composito di quel che le etichette di “applied anthropology” o “ricercatori stranieri nel Sud” possono indurre a credere, l'antropologia italiana ha avuto un rapporto storicamente piuttosto conflittuale, che si è tradotto per lungo tempo – con la notevole eccezione della monografia di Banfield (1958), ampiamente letta e discussa fin dalla sua prima pubblicazione – sia in una scarsa attenzione per le etnografie, sia in una marginalizzazione storiografica.

In una recente ricognizione sull'antropologia del Sud Italia prodotta nel dopoguerra, Maria Minicuci (2003) ha messo in evidenza il sostanziale misconoscimento reciproco tra i ricercatori italiani e stranieri impegnati spesso negli stessi luoghi, parlando di «un incontro mancato».

Da un lato, infatti, vi sono le note chiusure da parte dell'antropologia di ispirazione storicista gramsciana verso quegli studiosi che erano ritenuti, a torto o a ragione, come partecipi di un disegno politico conservatore, se non «imperialista»³². Numerosi commentatori hanno messo in evidenza, ad esempio, il carattere «ideologico» e poco argomentato della polemica di De Martino verso il funzionalismo e l'antropologia culturale americana³³, che «si manterrà sempre su un piano ideologico, limitandosi a svelarne il carattere classista, senza mai misurarsi sul piano scientifico» (Pasquinelli 1977, p. 25); giudizio, quello di De Martino, in vario modo confermato dalla generazione successiva e oggetto, alla fine degli anni '70, di una vivace polemica sui suoi caratteri «autarchici» (Remotti 1978).

Dall'altro, gli stranieri faticano a riconoscere negli studi italiani qualcosa di assimilabile all'antropologia che viene praticata nei loro paesi. Persino nei confronti di studiosi che in Italia passano per seguaci «infatuati» dell'*applied anthropology*, il giudizio è spesso di sommario disconoscimento (cfr. Cronin 1970; cit. in Minicuci 2003, p. 148). Con il risultato che questi studiosi «si citano spesso tra di loro» e ignorano invece programmaticamente il lavoro degli antropologi nativi, restituendo un Mezzogiorno «tutto costruito su sguardi esterni» (Minicuci 2003, p. 148).

Oltre al piano politico, le divergenze riguardano questioni teoriche e metodologiche fondamentali. Il «*fieldwork* intensivo» della durata di un anno o più e la residenza presso una singola «comunità», preferibilmente marginale e isolata, si contrappongono alle «spedizioni» spesso brevi, itineranti e condotte in *équipe* interdisciplinari degli italiani; così come il focus ristretto sulle

31 Per un ritratto di un Ernesto De Martino meno rigorosamente “gramsciano”, vedi Signorelli (1986).

32 Di questa posizione si trova ampia traccia nel dibattito sulle tesi di Banfield, a partire dall'introduzione di Domenico De Masi (1976).

33 Meoni ha scritto di giudizi «oltre che un po' sommari, anche “viziosi” a loro volta da un impianto crociano che non sempre ne consente una corretta valutazione», di «perentoria liquidazione», «sottovalutazione», assenza di «un effettivo confronto teorico e metodologico» (Meoni 1976, p. 46).

dinamiche interne a singole località, si contrappone ai grandi quadri storico-culturali che interessano gli italiani³⁴.

La spedizione in Lucania del 1952 è indicativa di queste divergenze. Secondo la descrizione dello stesso De Martino, l'*équipe* era composta da: «Ernesto De Martino, etnologo e responsabile della spedizione. Diego Carpiella musicologo. Vittoria De Palma, per la raccolta del materiale etnologico tra le donne. Franco Pinna, operatore cinematografico e fotografo. Marcello Venturoli, collaboratore nella raccolta del materiale etnologico» (De Martino 1952, cit. in Gallini 1995, p. 54). Nel corso di un mese (30 settembre-31 ottobre) la spedizione, finanziata da un insieme composito di enti pubblici e privati, percorse un itinerario costruito sulle indicazioni di Levi, ma che si modificò in corso d'opera in base a quanto andava emergendo dalla ricerca, raccogliendo una quantità di diversi materiali, dalle registrazioni di canti e interviste alle note di campo alle fotografie, organizzati intorno ai temi etnologici individuati da De Martino³⁵.

Del tutto diverso era il metodo di lavoro dei *fieldworkers* americani, spesso solitari o accompagnati dal coniuge, per lo più interessati alla vita comunitaria di un singolo centro rurale, talvolta privi delle conoscenze linguistiche necessarie a una piena comunicazione con i nativi.

Ne risultarono immagini ugualmente selettive della cultura dei contadini meridionali, ma non coincidenti e non sovrapponibili, e per lungo tempo non comunicanti.

Per riprendere il filo

Il filo che unisce il romanzo di Levi e le ricerche di De Martino, ha notato Gallini (1999, p. 280), consiste in «un approccio “amico” rispetto ai temi della malattia e della morte, che cerca di tradursi in uno sguardo capace di ritrovare i soggetti e in un ascolto capace di coglierne le parole». Una disposizione all'ascolto che non era, probabilmente, estranea neanche a Gramsci, ma che sicuramente non faceva parte delle coordinate culturali dei suoi più ufficiali interpreti, per i quali il nesso tra conoscenza e prassi si presentava in modo così stretto da rendere molto difficile l'adozione di posture di ascolto, come quelle necessarie per un approccio non strumentale al folklore, e cioè non direttamente finalizzato a combattere le “superstizioni” o, nel migliore dei casi, a distinguere il folklore assimilabile (perché “progressivo”) da quello da combattere ed estirpare³⁶.

Accanto a quelli che Levi definiva ironicamente «i nipotini di Gramsci», più interessati a teorizzare sulla formazione di “intellettuali organici”, sull'alleanza tra contadini e classe operaia, e sulla necessaria guida che la cultura di quest'ultima avrebbe dovuto esercitare su quella “arretrata” dei primi, si collocava anche chi perseguiva (o incoraggiava) la conoscenza delle vite, delle parole e dei pensieri dei contadini, in un contesto certo piuttosto rigido, ma tutt'altro che monolitico³⁷.

Oggi «l'eco degli anatemi alicatiani ci raggiunge smorzata, quasi come un incredibile suono d'oltretomba» (Marino 2003, p. 18), e con essa anche l'eco di molti altri conflitti allora incredibilmente aspri e coinvolgenti. Passati attraverso letture e revisioni che risentivano delle passioni e dei dibattiti del momento, i luoghi mitici della rifondazione dell'antropologia italiana ci appaiono come attraverso un caleidoscopio. Levi, dopo aver rappresentato il mitizzatore «populista» della «civiltà contadina» (Alicata), lo scopritore dell'alterità magica meridionale (De Martino), il cui limite consisteva tuttavia nel negare che questa alterità potesse essere oggetto di comprensione scientifica (Clemente 1976), è divenuto un antenato fondatore, e il suo *Cristo* «la prima monografia etnografica italiana» (Clemente 1999)³⁸. Gramsci, per anni al centro della riflessione teorica e metodologica, è tornato, dopo una lunga assenza, passando dagli USA e – forse

con ancor più pregnanza – dall'India come uno dei maggiori «social theorists» del XX secolo, cui dobbiamo i concetti di «egemonia» e «subalternità» in grado di operare una radicale riscrittura della storia (post)coloniale³⁹. E De Martino, grazie al lungo e paziente lavoro sugli archivi coordinato da Clara Gallini, e all'interesse di numerosi e qualificati studiosi, ha avuto negli anni diverse «vite posteriori», affrancandosi da quell'immagine riduttiva di «meridionalista» cui era stato confinato.

La stessa «questione meridionale», che appariva negli anni del dopoguerra come una importante riscoperta, appare oggi in tutt'altra luce. A partire dagli anni '80, un gruppo di intellettuali raccolti intorno alla rivista *Meridiana* si è proposta di «destrutturare [...] il paradigma dell'arretratezza meridionale, mostrandone al di là delle buone intenzioni che lo avevano spesso sostenuto, la funzionalità alla perpetuazione di un meccanismo di subalternità e di dipendenza» (Donzelli 2003, p. 30).

Alla luce della nozione di “orientalismo” (Said 1978), storici e antropologi hanno messo in evidenza, in anni recenti, la relazione tra la costruzione di una differenza esotica nel Sud e i processi di formazione di una identità nazionale italiana. La rilettura della «questione meridionale» come «orientalism in one country» (Schneider 1998), ne ha sottolineato l'inevitabile carattere di costruzione culturale, mettendo in evidenza, non senza qualche rischio di scivolamento nel testualismo⁴⁰, le complesse operazioni di selezione necessarie a fare del Mezzogiorno l'oggetto di uno specifico discorso: il concentrarsi sulle letture in termini di «miseria» e «arretratezza»; la rescissione delle connessioni tra fenomeni riscontrabili nelle diverse aree del paese; l'invenzione di un Sud omogeneo che sorvola le molte differenze interne all'Italia meridionale; l'attribuzione in blocco di un carattere “contadino” e “tradizionale” al Mezzogiorno e il correlativo carattere “industriale” e “moderno” attribuito in blocco al Nord.

Incerta della propria piena appartenenza all'Europa, la nuova nazione, o meglio le sue classi dirigenti, avrebbero trovato nella differenza esotica del Sud il supporto per la costruzione di una identità europea moderna. «L'elaborazione di una diversità meridionale – ha scritto Faeta (2005, p. 132-133) – giocherebbe nel senso di creare un'intimità culturale italiana (in realtà nord-italiana e piemontese), da poter usare nel contesto interno come strumento d'ordine [e] in quello esterno come indispensabile strumento identitario, nel quadro di un'identità avvertita come debole e storicamente malferma».

Nei suoi recenti studi sulle «precedenti vite» di Ernesto De Martino, Giordana Charuty (2009; 2010) ha individuato un «momento neorealista» dell'antropologia, che si colloca proprio nel periodo di cui ci stiamo occupando, tra la fine degli anni '40 e i primi '50. Secondo la studiosa, il «miscuglio impuro di lavoro sindacale, inchiesta sociale, vecchia raccolta folkloristica, e futura storia orale» ha causato imbarazzo in quei ricercatori che, negli anni '70, hanno cominciato a scrivere la storia della disciplina. La diagnosi che hanno formulato, «postura populista e ritardo scientifico dell'etnologia italiana, isolata durante i vent'anni del regime fascista» (2010, p. 267), ha contribuito a oscurare la particolarità storica di quell'esperienza.

Forse il giudizio di Charuty andrebbe sfumato. Non tutti condivisero la diagnosi e provarono tanto imbarazzo. In un poco citato contributo, Vincenzo Padiglione sollevava sulle ricerche dei primi anni '50 problemi non troppo distanti dalle preoccupazioni odierne, analizzando l'attività e l'opera di Rocco Scotellaro. Pochi anni dopo le discussioni sulla cultura popolare, dominate dalla preoccupazione ideologica verso l'incerto marxismo del dopoguerra e verso il «ritardo culturale» dovuto ai retaggi dell'idealismo crociano, Padiglione segnalava «la scarsa attenzione accordata alle procedure», concentrando la propria attenzione sul «nesso osservatore/osservato» (1979, p. 169) e sul ruolo determinante delle «soggettività osservate» nel processo della ricerca. Alla luce delle pratiche interculturali e del femminismo, il «miscuglio impuro» di cui parla Charuty, ossia il

34 Alla predilezione per i grandi quadri storico-culturali Faeta (2005) imputa la difficoltà di fondare in Italia una antropologia politica interessata alle concrete dinamiche di relazione e di dominio.

35 Per una dettagliata ricostruzione della spedizione del '52, si veda Gallini (1995).

36 Il «folklore progressivo» teorizzato da Ernesto De Martino all'inizio degli anni '50 rientra all'interno di questo tipo di preoccupazioni: distinguere nel folklore ciò che può essere recuperato e ciò che invece deve essere aiutato a scomparire; o, come scrive Alicata «ciò che è vivo e ciò che è morto».

37 Gallini (1995) sottolinea che, sebbene la linea ufficiale del PCI non fosse affatto ben disposta verso le tematiche di De Martino, fu lo stesso partito, insieme alla CGIL e al PSI, a finanziare gran parte dei costi della spedizione etnologica in Lucania del 1952.

38 Per una critica dell'affermazione di Clemente (1999), vedi Gallini (2003).

39 Sulle letture divergenti di Gramsci da parte dei *subaltern studies* indiani e degli studi italiani, vedi Palumbo (2001).

40 Cfr. Pandolfi (1998), e le osservazioni di Faeta (2005) sui saggi raccolti in Schneider (1998). È forse anche a questo tipo di interpretazioni che allude Francesco Barbagallo (2011, p. 581) quando rivendica polemicamente l'attendibilità della più seria letteratura meridionalistica (ad es. quella di Giustino Fortunato), frutto di inchieste dettagliate, contro gli «schizzi impressionistici, motivati da improbabili applicazioni di modelli estrapolati da lontani e differenti contesti, da contingenti impulsi politici, viziati talora da palesi anacronismi» che si andrebbero diffondendo oggi.

«coniugare la vita quotidiana con la militanza politica, [...] la classe e l'individuo» appariva come una specificità dimenticata nella storia della rifondazione dell'antropologia italiana, da riscoprire e valorizzare. In relazione al lavoro di Scotellaro, centrato sulla raccolta delle biografie dei contadini, Padiglione notava che «raccolgere biografie di contadini meridionali nel '52-'53 [...] significa valorizzare, senza mediazioni riduttive, il punto di vista del proletariato rurale nel senso di farsi portatore del radicale bisogno di autocoscienza, di autodefinizione della classe reale» (1979, p. 200).

Oggi, che la norma del *fieldwork* malinowskiano è stata decostruita e siamo molto meno propensi a riconoscere «attardamenti» e «avanzamenti», che il campo è libero dalle rigide contrapposizioni ideologiche, l'«incontro mancato» tra quegli studiosi che si trovarono a condividere luoghi e frequentazioni nell'Italia meridionale del dopoguerra rimane un problema aperto, che meriterebbe ulteriori approfondimenti. Ed è possibile condurli proprio a partire dalle pratiche scientifiche proprie di quella fase fondativa dell'antropologia italiana, senza più rivendicazioni «autarchiche» né provinciali complessi di inferiorità.

Riferimenti bibliografici

- Alicata, M. (1954): "Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli", *Cronache meridionali*, I(9), pp. 585-603.
- Angelini, P. (a cura di) (1977): *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne: 1949-1950*, Roma, Savelli.
- Angioni, G. (1972): "Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio", in Cirese (1972), pp. 171-195.
- Asor Rosa, A. (1975): "La cultura", in *Storia d'Italia*, vol. IV (*Dall'Unità ad oggi*), tomo 2, Torino, Einaudi.
- Barbagallo, F. (2011): "Giustino Fortunato, l'Unità italiana e il Mezzogiorno", *Studi Storici*, 52(3), pp. 577-586.
- Bianchi Bandinelli, R. (1950): "Due parole (non ortodosse) sul folklore", *Sardegna nuova*, n° 2; poi in Angelini (a cura di) 1977: 81-88.
- Bronzini, G.B. (1996): *Il viaggio antropologico di Carlo Levi*, Bari, Dedalo.
- Cavazza, S. (1987): "La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari", *La Ricerca Folklorica*, 15, pp. 109-122.
- Cavazza, S. (1997): *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- Charuty, G. (2009): *Ernesto De Martino: les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille/Aix-en-Provence, Parenthèses/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.
- Charuty, G. (2010): "Le moment néoréaliste de l'anthropologie démartinienne", *L'Homme*, 195-196, pp. 247-281.
- Cirese, A.M. (1950): "Storicismo ristretto", *Avanti!*, 12 aprile.
- Cirese, A.M. (1951): "Il volgo protagonista", *Avanti!*, 8 maggio.
- Cirese, A.M. (1971): *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, A.M. (a cura di) (1972): *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, A.M. (1976): *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.
- Cirese, A.M. (1977): "Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione", in *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi, pp. 5-34.
- Cirese, A.M. (1985): "Sulla storiografia demo-etno-antropologica italiana", in Clemente et al., pp. IX-XVI.
- Clemente, P. - Meoni, M.L. e Squillacioti, M. (a cura di) (1976): *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare.
- Clemente, P. et al. (1985), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza.
- Clemente, P. (1999): "Oltre Eboli: la magia dell'etnografo", in De Donato, G (a cura di) (1999), pp. 261-267.
- Colajanni, N. (1898): *Per la razza maledetta*, Palermo, Sandron.
- Crehan, K. (2009): "Il lato ostico di Antonio Gramsci", in Pala, M. (a cura di), *Americanismi. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, pp. 137-162.
- Croce, B. (1945): "L'umanità e la natura", *Quaderni della Critica* I(1), p. 96-98.
- De Donato, G. (a cura di) (1997): *L'Orologio di Carlo Levi e la crisi della Repubblica*, Manduria, Laicata.
- De Donato, G. (a cura di) (1999): *Il tempo e la durata in "Cristo si è fermato a Eboli"*, Roma, Fahrenheit 451.
- De Donato, G. (a cura di) (2003): *Verso i Sud del mondo: Carlo Levi a cento anni dalla nascita*, Roma, Donzelli.
- De Donato, G., D'Amaro, S. (2001): *Un torinese del Sud: Carlo Levi*, Milano, Baldini e Castoldi.
- De Luna, G. (2002): "L'Orologio di Carlo Levi e l'Italia del dopoguerra", in Ward (2002), pp. IX-XXIV.
- De Martino, E. (1941): *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.
- De Martino, E. (1949): "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", *Società*, V(3), pp. 411-435.
- De Martino, E. (1952): "Risposta a Quaroni", *Il rinnovamento d'Italia*, 15 sett. 1952.
- De Martino, E. (1953): "Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni", *Società*, IX(3), pp. 313-342.
- De Martino, E. (1953): "Mondo popolare e cultura nazionale", *La lapa*, I(1), p. 3.
- De Martino, E. (1954): "Per un dibattito sul folklore", *Lucania*, I(2), pp. 76-78.
- De Martino, E. (1955): "Ancora sulla «cultura contadina». Etnografia e Mezzogiorno", *Il Contemporaneo*, II(3), p. 5.
- De Martino, E. (1995), *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett.-31 Ott. 1952*, Lecce, Argo.
- De Masi, D. (1976): "Arretratezza del Mezzogiorno e analisi sociologica", in Banfield, E.: *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, pp. 7-31.
- Donzelli, C. (2003): "L'«altro mondo» di Carlo Levi", in De Donato (2003), pp. 27-32.
- Fabre, D. (1990): "Carlo Levi au pays du temps", *L'Homme*, 30(114), pp. 50-74.
- Fabre, D. (1999): "Passioni e conoscenza nel «Cristo si è fermato a Eboli»", in De Donato (1999), pp. 269-277.
- Faeta, F. (2005): "Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di «orientalizzazione» interna", in *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 108-150.
- Feixa Pàmpols, C. (2008): "Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia", in De Martino, E.: *El folclore progresivo y otros ensayos*, Barcelona, UAB, pp. 13-66.
- Galasso, G. (2009): *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida.
- Gallini, C. (1995): "La ricerca, la scrittura", in De Martino (1995), pp. 9-74.
- Gallini, C. (1999): "Etnografia e scrittura: il mondo magico di Carlo Levi ed Ernesto De Martino", in De Donato (1999), pp. 278-283.
- Gallini, C. (2003): "Interpretazioni etnologiche di «Cristo si è fermato a Eboli»", in De Donato (2003), pp. 77-81.
- Gallini, C., Faeta, F. (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Gramsci, A. (1971 [1950]): *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi.
- Leone, A. R. (1985): "La Chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960", in Clemente et al., pp. 53-96.
- Levi, C. (1945): *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi.
- Levi, C. (1950): *L'Orologio*, Torino, Einaudi.
- Lombardi Satriani, L.M. (1980): *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milano, Rizzoli.

- Luporini, C. (1950): "Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno»", *Società*, VI(1), pp. 95-106.
- Luporini, C. (1993): "Da «Società» alla polemica sullo storicismo", *Critica marxista*, n.s. 6/93, pp. 5-35.
- Marino, G.C. (2003): "Carlo Levi: il meridionalismo, i contadini e la «rivoluzione italiana»", in De Donato (2003), pp. 3-26.
- Marselli, G. (1973): *La civiltà contadina e la trasformazione delle campagne*, Torino, Loescher.
- Meoni, M.L. (1976): "Sul «mondo popolare subalterno»", in Clemente, P. Meoni, M.L. Squillacciotti, M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare pp. 39-62.
- Misiani, S. (2010): *Manlio Rossi-Doria. Un riformatore del Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Mirizzi, F. (2000): "La Basilicata dopo Levi, laboratorio e centro propulsivo di studi demotnoantropologici", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi della Basilicata*, 10, pp. 177-207.
- Mordenti, R. (1996): "«Quaderni dal carcere» di Antonio Gramsci", in Asor Rosa, A (a cura di), *Letteratura italiana Einaudi. Le opere*, vol. IV.II, Torino, Einaudi.
- Muscetta, C. (1946): "Leggenda e verità di Carlo Levi", *La fiera letteraria*, 14 novembre.
- Niceforo, A. (1898): *L'Italia barbara contemporanea : studi e appunti*, Milano/Palermo, Sandron.
- Niceforo, A. (1901): *Italiani del Nord e italiani del Sud*, Torino, Bocca.
- Padiglione, V. (1979): "Osservatore e Osservato: problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Scotellaro", *Problemi del Socialismo*, XX(15), pp.167-209.
- Palumbo, B. (2001): "Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, «pensiero meridiano» e «identità meridionale»", *La Ricerca folklorica*, 43, pp. 117-134.
- Pandolfi, M. (1998): "Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood", in Schneider, J. (a cura di) (1998), pp. 285-291.
- Pasquinelli, C. (a cura di) (1977): *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia.
- Pavone, C. (1997): "«L'Orologio» di Carlo Levi e il «vento del Nord»", in De Donato (a cura di) (1997), pp. 27-32.
- Petrusewicz, M. (1998): *Come il Meridione divenne una questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Petrusewicz, M. (1998): "Before the Southern Question: «Native» Ideas of Backwardness and Remedies in the Kingdom of the Two Sicilies, 1815-1849", in Schneider (a cura di) (1998): 27-49.
- Puccini, S. (2005): *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Roma, Meltemi.
- Puccini, S. e Squillacciotti, M. (1979): "Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre", *Problemi del socialismo*, 16, pp. 67-93.
- Rauty, R. (a cura di) (1976): *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Remotti, F. (1978): "Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana", *Rassegna italiana di sociologia*, XVII(2), pp. 183-225.
- Russo, G. (1997): "Introduzione", in De Donato (1997), pp. 23-32.
- Said, E. (1978): *Orientalism*, London, Routledge.
- Salvemini, G. (1899): "La «razza» si forma nella storia", *Il pensiero contemporaneo*, I(6).
- Satta, G. (2007): "Le fonti etnografiche del Mondo magico", in E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 275-299.
- Satta, G. (2010): "Baronia 1959", in Bavagnoli, C., *Sardegna 1959: l'Africa in casa*, Nuoro, Ilisso.
- Schneider, J. (a cura di) (1998): *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Oxford, Berg.
- Signorelli, A. (1986): "Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo", *La ricerca folklorica*, n. 13, pp. 5-14.
- Solinas, P. G. (1972): "Il dibattito sull'antropologia culturale", in Cirese (1972), pp. 79-111.
- Tarrow, S. G. (1972): *Partito comunista e contadini nel Mezzogiorno*, Torino, Einaudi.
- Teti, V. (1993): *La razza maledetta: origini del pregiudizio antimeridionale*, Roma, Manifestolibri.
- Toschi, P. (1953): "Sugli studi di folklore in Italia", *La lapa*, I(2), pp. 23-24.
- Urbinati, N. (1998): "The South of Antonio Gramsci and the Concept of Hegemony", in Schneider (1998), pp. 135-156.
- Vitelli, F. (1989): *L'osservazione partecipata: scritti tra letteratura e antropologia*, Salerno, Edisud.
- Ward, D. (2002): *Gli italiani e la paura della libertà. Carlo Levi: un'autobiografia tra storia e letteratura*, Milano, La Nuova Italia.

Patrimonio culturale

di Gino Satta

L'idea che un particolare complesso di beni, in quanto testimonianza della storia di un luogo e deposito materiale delle memorie di un passato condiviso da coloro che lo abitano, sia oggetto di un interesse pubblico diretto alla sua identificazione, conservazione e trasmissione alle generazioni future si è progressivamente affermata in Europa in epoca moderna; André Chastel (1986), nel ricostruire le condizioni storiche per l'apparizione della nozione «globale, vaga e invadente» di patrimonio culturale, le iscrive in una storia di lunga durata, che prende le mosse con il culto rinascimentale della classicità, ed ha il suo culmine all'epoca della rivoluzione, alla fine del XVIII secolo. Fino ad allora, infatti, l'interesse per la conservazione e trasmissione di un'eredità del passato era stato «straordinariamente selettivo». Ancora iscritti all'interno di «genealogie mitiche» che conferiscono loro valore, i beni sono selezionati in funzione del prestigio della storia cui essi rimandano e che rappresentano: privilegiando, ad esempio, le eredità classiche sulle «vergognose vestigia dei Goti» (come si esprimeva nella seconda metà del XVIII secolo l'abate Lebeuf; cit. in Chastel 1986, p. 1436). È solo con le requisizioni dei beni ecclesiastici e nobiliari, e con le distruzioni dei simboli dell'*Ancien régime* che seguono la rivoluzione del 1789, che il problema della conservazione si presenta in termini più generali, e insieme urgenti¹; e che comincia a delinearsi una nuova concezione dei monumenti e delle vestigia del passato, come beni che, in quanto ne rappresentano la continuità storica, appartengono alla nazione nel suo complesso, e che gli amministratori pubblici hanno il dovere, nel suo interesse, di preservare e rendere fruibile.

Altri momenti – anche molto antecedenti – potrebbero essere selezionati e messi in evidenza nella ricostruzione di una genealogia della nozione di patrimonio che non può prevedere, com'è ovvio, alcuna puntuale data di nascita. Dalla derivazione del concetto stesso di patrimonio dal diritto

1. Dominique Poulot (1997) ha sottolineato il carattere per certi versi paradossale della «conservazione rivoluzionaria dei monumenti dell'*Ancien régime*» che sarebbe all'origine della nozione di patrimonio.

romano al radicamento della nozione di monumento nel culto antico dei morti, sono molti gli elementi – rintracciabili in vario modo nelle pieghe delle nostre concezioni patrimoniali – le cui origini possono essere fatte risalire a tempi più o meno remoti².

Ma se gli studiosi hanno manifestato una decisa tendenza a concentrarsi sul passaggio che avviene a partire dalla fine del XVIII secolo, in modi e con tempi anche molto diversi a seconda dei luoghi, è perché vi hanno visto delinearsi un rapporto nuovo della società e – soprattutto – delle sue istituzioni politiche, con le vestigia del passato, che attribuisce a queste significati e funzioni inediti. Oggetto di un interesse pubblico che ne altera lo statuto e li assoggetta a uno specifico regime giuridico, i beni – inizialmente i monumenti, poi anche le opere d'arte – divengono il supporto per una nuova forma di immaginazione politica, storica e identitaria. Materializzazioni e depositi della memoria storica, e garanti della sua continuità, i beni «appartengono» a quella «comunità immaginata» (Anderson, 1991) che compare come nuovo soggetto sulla scena politica con la dissoluzione degli imperi dinastici. «Titolare della sovranità – ha sintetizzato Salvatore Settis – non è più il re o il principe, ma il popolo, l'insieme dei cittadini»; il che fa di questi «gli eredi e i proprietari del patrimonio culturale, tanto nel suo valore monetario che nel suo valore simbolico e metaforico, come incarnazione dello Stato e della sua memoria storica, come segno di appartenenza, come figura della cittadinanza e dell'identità del Paese», e assegna loro «la responsabilità, da tutti condivisa, di preservarlo per le generazioni future» (Settis, 2002, pp. 23-4). Il patrimonio culturale diviene dunque il «fulcro dell'identità nazionale e della memoria storica» (Settis, 2002, p. 5).

Nello stesso momento in cui i cittadini sono riconosciuti come proprietari dei beni, in quanto appartenenti a una determinata «comunità immaginata», quei beni assumono una importante funzione politica. Richard Handler, riprendendo da MacPherson il concetto di «individualismo possessivo»³, ha tentato di delineare l'ontologia politica (occidentale) che presiede il dispositivo patrimoniale moderno: «nell'ideologia nazionalista (come nell'antropologia di senso comune) i gruppi (le nazioni, le culture)

2. Lo stesso Chastel sottolinea l'importanza del culto rinascimentale della classicità per l'attribuzione di valore ai monumenti dell'antichità; e il volume curato da Andrea Emiliani (1978) evidenzia quanto le legislazioni degli Stati preunitari abbiano contribuito – già a partire dall'epoca rinascimentale – alla formazione di quella particolare cultura della tutela che ha rappresentato una riconosciuta specificità della storia culturale italiana.

3. Crawford MacPherson (1962) elabora il concetto di «individualismo possessivo» nel tentativo di delineare quella che con termine foucaultiano Balibar (2002) definisce una *episteme* condivisa delle filosofie politiche liberali – per molti versi opposte – di Hobbes e di Locke.

sono individui allargati – entità la cui identità è concepita come basata sul possesso della “proprietà culturale”, proprio come l’individuo in una società di mercato è in larga misura definito nei termini di ciò che possiede» (Handler, 1997, p. 3; trad. mia).

È, insomma, il contesto della formazione degli Stati nazionali e delle loro istituzioni lo sfondo sul quale viene generalmente tracciata (pur con significative differenze che qui non è possibile considerare) la genealogia del patrimonio culturale.

All’origine del dispositivo patrimoniale sono collocate, dunque, due questioni fondamentali, tra loro correlate: l’emergere di un nuovo soggetto collettivo, la nazione, che si pone come titolare di alcuni particolari diritti su un insieme di beni ritenuti rilevanti rispetto alla propria stessa identità e continuità storica; e l’individuazione di un particolare insieme di beni da sottoporre a un regime di esistenza e di gestione differente da quello vigente per gli altri beni. Beni che in virtù della rilevanza storica e identitaria loro attribuita, devono essere sottratti alla distruzione, alla dispersione e, almeno in parte, alla circolazione e al commercio⁴. Il cui valore si realizza, cioè, come nota ancora Chastel, solo attraverso la loro trasmissione alle generazioni future⁵.

1. L’inflazione patrimoniale

Il catalogo dei beni che fanno parte di questa speciale categoria che noi oggi chiamiamo *patrimonio culturale* non è affatto stabile e ha storicamente manifestato una continua tendenza all’espansione, che si è particolarmente accentuata nell’ultimo mezzo secolo⁶.

4. La tensione tra i diritti di proprietà e l’interesse pubblico alla preservazione e fruizione del patrimonio costituisce una costante della storia del patrimonio culturale.

5. Nathalie Heinich (2009, pp. 28-9) ha notato la compatibilità tra la teoria di Maurice Godelier (1996) circa gli oggetti sacri come depositari immaginari delle identità sociali e certi attributi del patrimonio. Il che porterebbe a mettere in discussione, se non la modernità delle nozioni di patrimonio, almeno quella delle logiche che permettono di condensare in particolari oggetti l’identità dei gruppi sociali e la loro continuità nel tempo.

6. I nomi con i quali noi oggi li designiamo – *patrimonio culturale*, *beni culturali* – appartengono alla storia del xx secolo più che a quella del xviii e xix. Secondo Marilena Vecco (2007, p. 32): «il termine patrimonio, nella sua accezione moderna è utilizzato per la prima volta il 4 ottobre 1790 in una petizione rivolta all’Assemblea costituente da François Puthod de Maisonrouge, il quale tentava di convincere gli emigrati a trasformare il loro patrimonio familiare in patrimonio nazionale». Che si tratti o meno del primo uso simile a quello attuale, resta il fatto che per una definizione giuridica delle espressioni *patrimonio culturale* e *beni culturali* bisognerà attendere la seconda metà del xx secolo (Vecco, 2007, p. 19; vedi anche *infra*, Casini).

Nathalie Heinich (2009), nel tracciare un quadro di quella che François Hartog (2003) ha definito «inflazione patrimoniale», ha distinto quattro diverse dimensioni di espansione nel corso del tempo. La prima, cronologica, è quella che porta a attribuire valore a beni sempre più temporalmente prossimi all’oggi di chi compie le valutazioni patrimoniali, in una corsa paradossale verso la condizione limite di un «presente che storicizza se stesso» (Hartog, 2003, p. 85), e cioè di una produzione culturale immaginata in funzione della sua prossima patrimonializzazione. La seconda, topografica, è quella che porta ad allargare il raggio dello sguardo patrimoniale dall’emergenza monumentale al suo contesto, ben testimoniata dal passaggio dal *monumento* al *sito* come oggetto di considerazione patrimoniale. La terza dimensione, categoriale, è quella che si manifesta nel progressivo abbandono della nozione elitaria e gerarchica di prestigio e nella crescente inclusione di beni un tempo esclusi o considerati minori; cui fa riscontro, nella quarta dimensione, concettuale, l’affiancamento della tipicità all’unicità nell’identificazione del bene patrimoniale.

Se una scomposizione analitica delle diverse dimensioni dell’estensione del campo patrimoniale può essere utile, va tuttavia ricordato che queste dimensioni non costituiscono momenti distinti, ma fanno parte di processi pluridimensionali, non lineari e tuttora in corso, nei quali si intersecano e sovrappongono in molti modi (talvolta anche contraddittori). E che in questi processi sono presenti accelerazioni, fratture, soluzioni di continuità.

Non è nostra intenzione tentare di proporre un percorso coerente di lettura delle molte e differenti trasformazioni che hanno investito il campo patrimoniale negli ultimi due secoli. Non solo perché richiederebbe conoscenze e competenze di straordinaria ampiezza, ma anche perché si tratterebbe di comporre in un unico quadro un insieme di storie differenti e, per molti aspetti, anche divergenti. Come ha osservato Daniele Jalla a proposito delle istituzioni museali europee, si tratta di «una storia strutturalmente diversa da paese a paese. E quindi da scrivere a più mani se si vuole evitare il rischio [...] di indebite assimilazioni al proprio modello nazionale di fenomeni troppo diversi per essere ricondotti a un’unica matrice» (Jalla, 2005, p. 14). Ciò che qui interessa, piuttosto, ed è questo l’argomento intorno al quale abbiamo cercato di costruire questo numero di “Parolechiave”, è di riflettere su alcuni nodi pratici e teorici inerenti la proliferazione degli oggetti e delle logiche del patrimonio culturale che caratterizza la *contemporaneità*, a partire dalla seconda metà del xx secolo.

2. Dai monumenti al patrimonio

Il primo nodo che vorremmo evidenziare è quello relativo alla rilettura complessiva che avviene quando il tradizionale approccio basato sui con-

cetti di rarità e pregio artistico, compendiate in Italia nell'espressione *Antichità e belle arti* con la quale era identificato l'oggetto delle politiche del patrimonio⁷, viene ampliato per accogliere una nuova concezione del monumento storico. Maturato nella particolare cultura italiana della tutela, che aveva storicamente considerato rilevante la relazione tra beni (anche mobili) e luoghi (Settis 2002), il nuovo approccio trovava espressione dapprima nella Carta di Gubbio (1960)⁸, e in seguito in quella di Venezia (1964), dove la nozione di monumento storico veniva estesa a comprendere «tanto la creazione architettonica isolata quanto l'ambiente urbano o paesistico che costituisca la testimonianza di una civiltà particolare, di un'evoluzione significativa o di un avvenimento storico», precisando inoltre che tale definizione «si applica non solo alle grandi opere ma anche alle opere modeste che, con il tempo, abbiano acquistato un significato culturale»⁹. All'interno di questa concezione, che è stata definita «ambientale», il «monumento non può essere separato dalla storia della quale è testimone, né dall'ambiente dove esso si trova» (art. 7). Il monumento è dunque parte di un tessuto culturale più ampio e deve il suo valore storico e culturale non solo (o non tanto) alle sue qualità estetiche quanto al suo essere «testimonianza di una civiltà». Espressione cruciale, quest'ultima, che apre a una lettura antropologica del concetto di bene culturale (Cassese, 1975)¹⁰, e che ritroviamo con poche variazioni nella definizione elaborata dalla Commissione Franceschini (1967):

Appartengono al patrimonio culturale della Nazione tutti i beni aventi riferimento alla storia della civiltà. Sono assoggettati alla legge i beni di interesse archeologico, storico, artistico, ambientale e paesistico, archivistico e librario, ed ogni altro bene che costituisca testimonianza materiale avente valore di civiltà.

7. Dalla metà del XIX secolo e fino alla creazione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (1975), le politiche di tutela sono gestite in Italia dalla *Direzione generale antichità e belle arti* istituita presso il Ministero dell'Istruzione.

8. La *Dichiarazione finale* approvata all'unanimità a conclusione del *Convegno Nazionale per la Salvaguardia e il Risanamento dei Centri Storici* (Gubbio 17-18-19 settembre 1960), invocava la necessità di «una immediata disposizione di vincolo di salvaguardia, atto ad efficacemente sospendere qualsiasi intervento, anche di modesta entità in tutti i Centri Storici, dotati o no di Piano Regolatore, prima che i relativi piani di risanamento conservativo siano stati formulati e resi operanti».

9. *Carta del Restauro* di Venezia, art. 1. La Carta è risultato del *Congresso Internazionale degli Architetti e Tecnici dei Monumenti* (31 maggio 1964) tenuto sotto gli auspici dell'UNESCO e che ha dato luogo alla costituzione dell'ICOMOS.

10. Lo stesso Cassese (1975) sottolinea però anche i limiti antropologici della definizione, che nel limitare il patrimonio alle sole «testimonianze materiali» esclude per principio tutti quegli aspetti «immateriali» della cultura che gli antropologi ritengono non meno rilevanti di quelli materiali.

È stato sottolineato che il pregio della definizione proposta dalla Commissione Franceschini (e poi ripresa sostanzialmente dalla Commissione Papaldo) è di dare del bene culturale una definizione «aperta» che permette «la più ampia possibilità di intervento pubblico» (Giannini, 1976). Una delle conseguenze rilevanti della formulazione aperta è di rendere dinamica la nozione di patrimonio, riconoscendone la variabilità storica e attribuendo agli esperti un ruolo fondamentale nel definire ciò che ne fa parte, in relazione alle nuove conoscenze e concezioni che storicamente si succedono (Cassese, 1975).

La relativa degerarchizzazione dei beni culturali, la ridefinizione del loro significato in termini storico-culturali più che estetici, lo spostamento dell'attenzione dalle emergenze monumentali ai contesti territoriali e dai capolavori al patrimonio diffuso, sono i tratti salienti di nuove concezioni del patrimonio che si propagano, in modi differenti e specifici ma con una spiccata dimensione sovranazionale, tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

3. Il patrimonio dell'umanità e la globalizzazione dei beni culturali

Interconnesso al primo, anche se in modi complessi e non lineari, è il secondo nodo, che riguarda la comparsa e la rapida affermazione di una nuova dimensione sovranazionale del patrimonio. Se il lungo lasso di tempo che va fino alla metà del XX secolo ha visto nascere e consolidarsi le istituzioni preposte alla identificazione, allo studio, alla tutela, alla conservazione, al restauro e alla fruizione dei beni, all'interno del quadro fornito dallo Stato-nazione, dai suoi dispositivi ideologici e dalle sue strutture amministrative, le innovazioni che avvengono nella seconda metà del XX secolo vedono una nuova dimensione sovranazionale sovrapporsi a quella nazionale e acquisire un peso sempre maggiore.

Fondata nell'immediato dopoguerra con la missione di «costruire la pace nelle menti degli uomini e delle donne» (come recita il motto riportato nel sito internet dell'organizzazione¹¹), la *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), con le sue emanazioni e i suoi affiliati e *partners*¹², è stata al centro dei più impor-

11. Il motto pare riecheggiare, con la sola aggiunta delle «donne» per scongiurare la discriminazione di genere, la dichiarazione che apre il preambolo della Costituzione dell'UNESCO: «since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed».

12. È diretta emanazione dell'UNESCO l'*International Centre for the Study of the Pre-*

tanti cambiamenti che hanno ridefinito in modo sostanziale il campo patrimoniale. Dalla *Convenzione per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato* (1954), meglio nota come *Convenzione dell'Aja*, cui è convenzionalmente attribuita la prima definizione di «beni culturali» e la prima affermazione della loro appartenenza al «patrimonio dell'umanità», alle più recenti Convenzioni sulla *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003) e sulla *Promozione della diversità delle espressioni culturali* (2005), di cui si parlerà più diffusamente in seguito, l'UNESCO ha contribuito a una complessiva ridefinizione dell'oggetto e delle politiche dei beni culturali, cui gli Stati hanno partecipato in diversi modi e si sono poi variamente adeguati attraverso le ratifiche e le conseguenti modifiche delle legislazioni nazionali, come anche più in generale attraverso l'adozione (più o meno convinta e spesso parziale) di concetti, tematiche e prospettive centrate sulla dimensione sovranazionale¹³.

Di particolare rilievo, nel disegnare questa nuova dimensione, è l'elaborazione del concetto di «patrimonio dell'umanità». Janet Blake ha messo in evidenza la derivazione della nozione dalla dottrina del diritto internazionale che riguarda gli spazi non soggetti a sovranità e appropriazione da parte degli Stati: la nozione di *Common Heritage of Mankind* è stata inizialmente introdotta per le risorse minerali dei fondali marini, per essere poi estesa alla luna e alle sue risorse (Blake, 2000, p. 70). Ma la sua traslazione al campo patrimoniale non è priva di difficoltà, dal momento che entra in conflitto implicito con il principio della sovranità statale. Al contrario dei fondali marini, infatti, i beni culturali sono oggetto senza alcun dubbio della sovranità statale, e il reclamarne il controllo a nome dell'umanità porta con sé una ambiguità di fondo relativa al ruolo reale svolto dagli Stati. Come organizzazione intergovernativa, l'UNESCO poggia in maniera determinante sulle azioni intraprese dagli Stati membri per tutto ciò che concerne l'identificazione e la tutela dei beni. Sono gli Stati, attraverso i Comitati Nazionali UNESCO, a selezionare i beni da proporre all'organizzazione come candidati all'inclusione nel «patrimonio dell'umanità» e a occuparsi poi, pur con alcuni vincoli derivanti dall'inclusione, della loro

servation and Restoration of Cultural Property (ICCROM), organizzazione intergovernativa fondata durante la nona Conferenza generale UNESCO di New Delhi (1956) e stabilita a Roma nel 1959; mentre sono organizzazioni non governative, rispettivamente associata e *partner*, l'*International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS), e l'*International Council of Museums* (ICOM).

13. Non vanno dimenticate la *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* (1970), né, soprattutto, la *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (1972), che ha dato vita alla *World Heritage List*.

effettiva gestione¹⁴. Se si debba interpretare la nuova dimensione sovranazionale come un'estensione della sovranità degli Stati, un potenziamento dei loro dispositivi di classificazione, come in Palumbo (2010), o piuttosto come una erosione su un duplice fronte (sovranazionale da un lato, locale dall'altro) dei suoi ambiti di azione, è questione complessa, che ci limitiamo a segnalare.

All'attività dell'UNESCO si deve inoltre l'invenzione del prodotto che più di ogni altro ha modificato l'immaginario patrimoniale contemporaneo: la *World Heritage List*. Istituita sulla base della *Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972), la lista è diventata nel corso del tempo una sorta di marchio di qualità dei beni culturali a livello mondiale. L'iscrizione nella lista, per via dei benefici (reali o presunti) che ne derivano in termini di immagine e, soprattutto, di sviluppo turistico¹⁵, è stata ed è oggetto di una notevole competizione tra gli Stati membri e, al loro interno, di gruppi di pressione aggregati intorno alle suddivisioni amministrative locali, che ha stimolato la produzione di una nuova immaginazione patrimoniale globalizzata e di nuovi «beni» che ad essa corrispondono¹⁶.

Questa nuova forma di «produzione di località» (Appadurai, 1996), che è spesso letta (forse in modo semplicistico) come una forma di resistenza identitaria alla logica omologante della globalizzazione dei mercati, sembra al contrario leggibile come una forma di adattamento efficace al regime dell'«accumulazione flessibile» (Harvey, 1989): nello spazio senza più confini della circolazione globale dei capitali, sarebbe infatti proprio la «produzione di località» una delle strategie efficaci per convogliarne e intercettarne il flusso. La «inflazione patrimoniale» contemporanea sarebbe dunque correlata, secondo questa analisi, al fatto che la produzione di località attraverso il patrimonio è un elemento cardine delle forme egemoniche di immaginazione economica: parte della retorica sullo «sviluppo sostenibile», ad esempio nella forma del bene culturale come marchio territoriale ai fini della promozione del «turismo culturale» e della

14. Una eccezione è prevista per quei beni che possono essere considerati bisognosi di urgenti interventi, la cui inclusione in una speciale lista può essere decisa senza passare per gli Stati cui appartengono. Alcuni casi molto noti mostrano tuttavia che l'eccezione funziona più come sanzione politica che come efficace strumento di tutela.

15. È del 21 marzo la notizia della commercializzazione di un pacchetto turistico di estremo lusso (il più caro al mondo, riporta Abcnews) che per la fantastica cifra di 990.000 sterline (circa 1,2 milioni di euro) permette di visitare in due anni tutti i 962 siti iscritti nella *WHL*. <http://abcnews.go.com/Travel/worlds-expensive-vacation/story?id=18771496>.

16. Per un'analisi antropologica dei conflitti relativi alla invenzione e promozione patrimoniale di un bene culturale, il «barocco del Val di Noto», poi iscritto nella *WHL*, si veda Palumbo, 2003.

commercializzazione dei «prodotti tipici», questa forma di produzione è anche all'origine di una continua tensione tra le tradizionali dimensioni identitarie attribuite ai beni culturali – proclamate e messe in evidenza, ad es., dall'UNESCO – e quelle economiche che ne dominano l'iscrizione all'interno dei programmi ai vari livelli amministrativi. Da questo punto di vista, l'UNESCO – ha sostenuto Wolfgang Kemp (2005) – funzionerebbe come un *franchiser* che concede il proprio marchio a dei *franchisee* (gli Stati), i quali lo utilizzano per commercializzare i propri prodotti culturali. Una critica radicale che forse semplifica eccessivamente il complesso rapporto tra le dimensioni nazionale e sovranazionale, identitaria ed economica, dei beni culturali globali, ma mette bene in evidenza alcuni aspetti problematici insiti nella logica delle liste che ha caratterizzato l'azione dell'organizzazione¹⁷.

È opportuno sottolineare che, in maniera tutto sommato paradossale, la WHL – pur derivando da una *Convenzione* che matura nel contesto della “svolta ambientale” degli anni Sessanta – reintroduce indirettamente la logica elitaria dei *variora* e del “sommo pregio”. A far parte della lista sono, infatti, solo alcuni beni (o meglio, *siti*), cui viene riconosciuto un valore che travalica i contesti locali che rappresentano (*outstanding universal value*), mentre la grande maggioranza degli altri siti e beni, considerati rilevanti solo a livello nazionale, sono di fatto declassati a patrimonio di livello gerarchico inferiore.

La competizione per le ricadute economiche e di immagine (anch'esse ritenute avere un valore economico, per quanto indiretto, come ad es. per la commercializzazione di prodotti tipici del territorio) trascina i beni culturali in un'arena globale dove il valore economico tende a permeare, quali che siano le intenzioni degli attori istituzionali, i siti e i beni, così come il modo di immaginarli, produrli e riprodurli. L'uso frequente, nel dibattito politico italiano sui beni culturali, della metafora delle ricchezze sottoutilizzate (il “petrolio d'Italia”), inaugurata dalla infesta stagione dei “giacimenti culturali” negli anni Ottanta, affonda le sue radici in un immaginario che del bene culturale coglie innanzitutto il valore economico, e alla logica della realizzazione del suo valore nella trasmissione oppone – almeno implicitamente – quella dello sfruttamento fino ad esaurimento.

Sarebbe sicuramente scorretto attribuire all'azione dell'UNESCO un radicale slittamento di senso che trova le sue ragioni in processi di più ampia portata, così come ridurre le complesse questioni relative alla formazio-

ne di un nuovo patrimonio che trascende, per quanto ambigualmente e solo in parte, la dimensione nazionale, alla sola competizione globale per il riconoscimento guidata da ragioni strumentali; e tuttavia è difficile non considerare rilevante, in un'analisi delle dinamiche patrimoniali contemporanee, l'interrelazione tra la accesa competizione internazionale per il riconoscimento dei beni culturali globali e le politiche del patrimonio promosse dall'organizzazione.

4. La svolta immateriale

Il terzo nodo, quello dal quale ha in realtà preso avvio il nostro dibattito redazionale, è quello relativo al rapporto tra materiale e immateriale, intorno al quale sembrano convergere molteplici questioni tra quelle qui richiamate: dalla ulteriore proliferazione dei beni patrimoniali, liberati dal vincolo della materialità o oggettualità, alla ridefinizione *antropologica* dei loro significati e delle loro gerarchie, alla redistribuzione dei ruoli tra esperti e “comunità patrimoniali” e, soprattutto, alla introduzione di prospettive post-coloniali e non eurocentriche, la «svolta immateriale» che ha portato alla *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* rappresenta probabilmente la novità con la maggior potenzialità di radicale riplasmazione delle concezioni e pratiche relative al patrimonio culturale.

La *Convenzione*, adottata dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore il 30 aprile 2006¹⁸, è il risultato di un lungo processo di elaborazione, iniziato alcuni decenni prima, ai tempi dell'adozione della *Convenzione per la tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972). Su sollecitazione di diversi paesi extra-europei, insoddisfatti per un approccio al patrimonio accusato di essere «monumentalista» e, per questo, «eurocentrico ed escludente» (Londres Fonseca, 2002), l'UNESCO inaugura un percorso di studio e riflessione sulle azioni di tutela da mettere in opera per quelle che sono identificate, secondo il lessico adottato all'epoca, come forme di “cultura tradizionale e popolare” (o “folklore”). L'attenzione si concentra, inizialmente, sulla questione della tutela del folklore dallo sfruttamento commerciale non autorizzato, secondo il modello offerto dal copyright¹⁹. Almeno fino a quando, nel 1978,

18. La *Convenzione* è stata ratificata dall'Italia il 27 settembre 2007 con Legge n. 167.

19. La questione era stata sollevata nell'aprile del 1973 dal governo della Bolivia, in relazione, a quanto pare, allo scandalo suscitato dallo sfruttamento commerciale di un brano musicale tradizionale andino, *El condor pasa*, che le popstars americane Simon & Garfunkel nel 1970 avevano reinterpretedo facendone un successo mondiale. Già nel 1971, in realtà, l'UNESCO aveva preparato un documento intitolato *Possibility of Establishing an International Instrument for the Protection of Folklore* [Document B/EC/IX/11-IGC/XR.1/15] (Sherkin, 2001).

17. Sulla questione della riduzione del patrimonio a liste vedi Hafstein, 2008; Schuster, 2002.

UNESCO e WIPO (World Intellectual Property Organization) concordano di abbandonare il lavoro congiunto condotto a partire dai primi anni Sessanta per stabilire uno strumento internazionale per la protezione del folklore da aggiungere alla *Convenzione di Berna* (sul copyright), e convengono sul fatto che sarà la sola UNESCO a occuparsi di predisporre un quadro di riferimento per la salvaguardia del folklore, mentre la WIPO si limiterà a collaborare per i soli aspetti della tutela riguardanti il copyright (Sherkin, 2001)²⁰. Separati i problemi relativi alla proprietà intellettuale, l'UNESCO si concentra negli anni Ottanta su un nuovo «approccio globale» (Aikawa, 2004), che intende porre su nuove e più ampie basi interdisciplinari la questione della salvaguardia del folklore, e che trova una prima concreta realizzazione nella *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989)²¹. In questa gli Stati membri sono invitati ad adottare alcune misure attive di salvaguardia della «cultura tradizionale e popolare», definita come

l'insieme delle creazioni di una comunità culturale, fondate sulla tradizione, espresse da un gruppo o da individui e riconosciute come rispondenti alle aspettative della comunità in quanto espressione della sua identità culturale e sociale, delle norme e dei valori che si trasmettono oralmente, per imitazione o in altri modi;

e che comprende «la lingua, la letteratura, la musica, la danza, i giochi, la mitologia, i riti, i costumi, l'artigianato, l'architettura ed altre arti». È stato notato che tra le azioni previste dalla *Raccomandazione*, suddivise in identificazione, conservazione, tutela e diffusione, predominano nettamente quelle relative allo studio e alla documentazione, contribuendo a dare al documento un *archival focus* (Alivizatou, 2012, p. 10), che è ritenuto in seguito una delle ragioni principali della sua scarsa efficacia (Seitel, 2001).

La novità rilevante degli anni Novanta è il progressivo spostamento del dibattito e delle politiche verso i temi che saranno centrali nella *Convenzione* del 2003. Nel 1992 viene istituito il programma *Intangible Cultural Heritage*, il cui obiettivo è di «promuovere il rispetto» per questa forma di patrimonio, «la consapevolezza della necessità della sua preservazione e trasmissione e il riconoscimento del ruolo cruciale dei praticanti e delle comunità» (Aikawa, 2004, p. 139). Il passaggio dal «folklore» al «patri-

20. La collaborazione, continua, in effetti, anche negli anni successivi, ma ormai con ambiti limitati e, per molti versi, considerati dalla stessa organizzazione di importanza minore (Sherkin, 2001; Zagato, 2008).

21. Le raccomandazioni sono strumenti non vincolanti, dunque non soggetti a ratifica da parte degli Stati, nei quali sono formulati principi e norme che gli Stati membri sono invitati ad applicare.

monio immateriale» è anche il passaggio dalla priorità accordata a forme di azione centrate sulla documentazione da parte di esperti qualificati ad altre finalizzate alla «revitalizzazione e trasmissione» (Aikawa, 2004, p. 139) imperniata sui detentori delle competenze e dei saperi tradizionali (Kurin, 2004). Nel 1993 viene istituito il progetto *Living Human Treasures*, che sollecita gli Stati a impegnarsi nel riconoscimento e nell'assistenza verso i detentori di competenze e conoscenze artistiche tradizionali di grande rilievo culturale, con il fine dichiarato di pervenire all'istituzione di una lista analoga alla WHL²². Finalità che è, infine, raggiunta con l'istituzione nel 1997 di un nuovo programma, denominato *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*, che prevede una proclamazione biennale di «capolavori» da includere in una lista del patrimonio immateriale dell'umanità. I pochi anni della vita del programma – cui, dopo tre proclamazioni (2001, 2003, 2005), è stato posto termine con l'entrata in vigore della *Convenzione*²³ – sono accompagnati da critiche e accese discussioni, a partire dalla stessa nozione di “capolavori” e dallo strumento della lista, che sono sembrati a molti in netto contrasto con il fine dichiarato di preservare la diversità culturale, favorendo il rispetto e la rivitalizzazione delle tradizioni più marginali e a rischio di scomparsa²⁴.

Numerosi aspetti della *Convenzione* e delle filosofie che la ispirano sono stati sottoposti a critiche radicali sia durante la sua elaborazione, sia in seguito. È stata da più parti evidenziata la natura paradossale dello stesso obiettivo della “salvaguardia” che la *Convenzione* si propone: che significa «salvaguardare una tradizione», cioè qualcosa che per sua natura è, al contrario degli oggetti “materiali”, privo di delimitazioni precise, e soggetto a una costante rielaborazione nel corso della sua trasmissione da una generazione all'altra? Cosa si dovrebbe salvaguardare (e cosa no) e chi è titolato a deciderlo? E poi, non rischia di essere la salvaguardia tanto più

22. Il modello dei *Living Human Treasures* sembra dover essere rintracciato nelle legislazioni di Giappone e Corea, che dagli anni Cinquanta/Sessanta riconoscono una particolare protezione per i detentori delle conoscenze tradizionali (Zagato, 2008; Bortolotto, 2008).

23. Il Programma, istituito nel 1997, è inizialmente concepito con riferimento a quanto stabilito dalla *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989) e dalla *Convenzione per la tutela del patrimonio mondiale, culturale e naturale* (1972) (CLT/CH/ITH/PROC/BR3: 6). L'art. 31 della Convenzione del 2003 stabilisce il termine del programma all'entrata in vigore della convenzione (che avverrà il 30 aprile 2006) e l'incorporazione dei beni già proclamati *Capolavori* nella «lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità».

24. È indicativa delle molte perplessità degli specialisti sul programma la discussione che segue il resoconto della prima proclamazione su *Current Anthropology* (Nas, 2002). Per il dibattito sul carattere escludente e decontestualizzante delle liste e sull'effetto «vetrina» ad esso associato, per il quale la finalità dell'iscrizione nella lista può prendere il sopravvento sulla salvaguardia effettiva, vedi Hafstein (2008).

efficace quanto meno è necessaria? E sono veramente gli Stati i soggetti più adatti a salvaguardare quelle tradizioni minoritarie che spesso sono le più a rischio di abbandono?

Altri critici hanno rilevato l'ironia, forse anche il paradosso, insiti nel tentativo di contrastare gli effetti (presunti, o comunque immaginati) della globalizzazione sulle tradizioni, globalizzando le tradizioni stesse, istituendole in «beni culturali globali» attraverso l'inserimento nella lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità; sottomettendole, cioè, a logiche universalistiche che contrastano con la natura inevitabilmente particolare e locale della produzione culturale²⁵.

Paradossalmente, per una *Convenzione* che si ispira al tradizionale concetto antropologico di cultura, sono proprio gli antropologi ad aver avanzato le riserve più radicali. In effetti, il paradosso è solo apparente. La *Convenzione*, infatti, interviene quando gli antropologi sono da almeno un ventennio impegnati nella decostruzione del concetto di cultura e delle sue implicazioni «essenzialistiche»; e, sebbene sia riconoscibile nei documenti UNESCO uno sforzo per oltrepassare una concezione statica e oggettivante della cultura in direzione di una dinamica e processuale, permangono in essi numerose ambiguità non risolte (Bortolotto, 2008; Ciminelli, 2008).

Espressione di queste ambiguità, e di particolare interesse dal punto di vista teorico, è la questione dell'«autenticità» dei beni immateriali. Sebbene il termine non compaia mai esplicitamente nei documenti, e sia stato anzi rifiutato in nome di una concezione processuale della cultura, non è difficile vedere come questo sia iscritto implicitamente nella stessa impresa di salvaguardare i beni dagli effetti deculturanti della globalizzazione (Bortolotto, 2008), che costituisce il fine dichiarato della *Convenzione*. La folklorizzazione, nella forma della commercializzazione turistica o mediatica, compare del resto in maniera ricorrente tra le motivazioni invocate – nelle schede che descrivono i 90 capolavori proclamati tra il 2001 e il 2005 (UNESCO 2006) – per giustificare l'attivazione di misure di salvaguardia. Il che comporta una distinzione – implicita ma necessaria – tra forme «autentiche», da preservare, e forme «inautentiche».

Distinzione che sembra tornare, come invertita, nella letteratura critica sulla *Convenzione* del 2003, dove sono proprio i meccanismi di classificazione e gestione dei beni immateriali promossi dall'UNESCO a essere accusati di favorire una loro sempre maggiore sclerotizzazione, nelle forme della spettacolarizzazione folkloristica o turistica. Ha scritto Barbara Kirshenblatt Gimblett: «heritage is a mode of cultural production that gives the

endangered or outmoded a second life as an exhibition of itself» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, p. 56). In questa direzione sembrano andare anche quelle critiche che, utilizzando il concetto di *etnomimesi* (Cantwell, 1993), interpretano la patrimonializzazione come una forma di rappresentazione della cultura a uso di pubblici esterni, spettacolarizzazione e mercificazione condotta secondo parametri – anch'essi esogeni – imposti sulla base di un discorso egemonico globale.

Non è qui possibile entrare in una discussione tanto complessa e piena di implicazioni. Vale però la pena di ricordare che – come ha suggerito Handler – è proprio la nozione di «autenticità», che permette di distinguere tra le forme «genuine» e quelle «spurie», a essere epistemologicamente problematica (Handler, 2003; Handler, Linnekin, 1984). E che, come mostrano i più recenti e qualificati lavori di antropologia storica, la questione della *etnomimesi* non è specificamente contemporanea e precede di gran lunga l'opera dell'UNESCO nel campo del patrimonio immateriale²⁶.

Se qualcosa può essere imputato all'UNESCO, a nostro avviso, non è principalmente di operare per la museificazione e mercificazione delle culture, quanto piuttosto di promuovere forme di immaginazione patrimoniale che concepiscono le differenze culturali in modo piuttosto idealistico e depoliticizzato (Kurin, 2004) e, per questo, faticano a mettere a fuoco i processi reali all'interno dei quali esse sono riprodotte, primo tra tutti la stessa patrimonializzazione.

Ha notato Lauro Zagato che, per quanto l'UNESCO tenda a presentare la *Convenzione* del 2003 come il coronamento di un lungo percorso di elaborazione sulle politiche del patrimonio, caratterizzato da una continuità di fondo, questa contiene in realtà diversi elementi discordanti o problematici rispetto alle politiche precedenti²⁷. La svolta immateriale non rappresenta, in effetti, la semplice aggiunta di un nuovo tipo di patrimonio a quelli già da tempo riconosciuti; l'introduzione di concezioni radicalmente eterodosse quali quelle promosse dai paesi «orientali» (Giappone, Corea) e sostenute da molti paesi africani, latino-americani e dell'est Europa, aspira a produrre una lettura nuova e differente dei temi e delle politiche patrimoniali. Visto attraverso il prisma dell'immateriale, l'intero universo patrimoniale si scompone e si ricompone in forme nuove. Il convegno

26. I saggi raccolti da Ruth Phillips e Christopher Steiner (1999), ad esempio, mostrano particolarmente bene quanto le tradizioni artistiche e religiose dei popoli amerindiani siano state influenzate dalla domanda esterna di «autenticità» culturale e di esotismo già dalla seconda metà del XIX secolo.

27. Discontinuità la cui origine andrebbe ricercata «nella riacquisita centralità della questione identitaria dopo la caduta del muro di Berlino» (Zagato, 2008, p. 28).

25. Si vedano in particolare i commenti di Handler, Fog Olvig e Kurin in Nas, 2002.

ICOM di Seul²⁸ ha mostrato in modo eloquente quanto persino il mondo più tradizionalmente legato agli oggetti e alla loro conservazione, quello dei musei, sia rimesso in movimento dai molteplici problemi sollevati dalle nuove prospettive che mettono in discussione i paradigmi e le pratiche eurocentriche fino a ieri egemonici²⁹.

È troppo presto per dire quali saranno gli effetti di lungo periodo delle nuove concezioni e pratiche patrimoniali introdotte dall'Unesco con la «svolta immateriale», e non mancano le preoccupazioni riguardo alle loro compatibilità con le politiche di tutela tradizionalmente rivolte ai beni «materiali» o sul loro possibile uso per legittimare come *Intangible Heritage* forme culturali in contrasto con il rispetto dei diritti umani o dei diritti di minoranze discriminate; preoccupazioni che sono riflesse nelle clausole stesse della *Convenzione*³⁰. Molto dipenderà da come un dibattito per molti versi ancora «acerbo» si svilupperà³¹, e dalle direzioni che a questo saranno impresse dalla accresciuta pluralità di soggetti che partecipano all'impresa patrimoniale, ma è assai probabile che si tratterà di effetti rilevanti, che contribuiranno a una nuova configurazione globale del campo patrimoniale, dove le sue salde radici nella storia europea moderna non saranno più le sole che contano.

28. Sul convegno Icom di Seul si veda, oltre a Garlandini in questo volume, il numero di *Museum International* 56(1-2), 2004.

29. Purtroppo non è stato qui possibile rendere conto del vivacissimo dibattito che le tematiche post-coloniali hanno introdotto nel mondo dei musei, rimettendo in discussione distinzioni consolidate (ad es. tra musei d'arte, scientifici, etnografici), pratiche espositive, rapporti tra oggetti e saperi (di chi li produce, ma anche di chi li studia e di chi li osserva), questioni sulla proprietà e sul diritto di parola (a chi appartengono e chi ha diritto di parlarne?), rapporti tra materiale e immateriale, tra conservazione e riproduzione. Per una solida introduzione si vedano Karp e Lavine (1991) e Karp e Kratz (2006).

30. L'art. 2, comma 1, dove è data la definizione di «patrimonio immateriale», si conclude con la seguente affermazione: «Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Mentre l'articolo 3, relativo alle «relazioni con altri strumenti internazionali», precisa: «Nulla nella presente Convenzione potrà essere interpretato nel senso di: a) alterare lo status o di diminuire il livello di protezione dei beni dichiarati parte del patrimonio mondiale secondo la Convenzione del 1972 per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale a cui una parte del patrimonio culturale immateriale è direttamente associata; b) pregiudicare i diritti e gli obblighi degli Stati contraenti derivanti da qualsiasi strumento internazionale correlato ai diritti della proprietà intellettuale o all'uso di risorse biologiche ed ecologiche di cui sono parte».

31. Zagato (2008, p. 28) scrive di una «fulminea approvazione del testo finale a seguito di una discussione oltremodo ridotta in sede di 32° Conferenza generale Unesco; ciò in netto contrasto [...] con l'inerzia dei lunghi sforzi precedenti».

Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- ANDERSON B. (1991), *Imagined Communities*, Verso, London; trad. it., *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996.
- APPADURAI A. (1996), *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis; trad. it., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- BALIBAR E. (2002), 'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida, in "Constellations", 3, pp. 299-317.
- BLAKE J. (2000), *On Defining the Cultural Heritage*, in "International & Comparative Law Quarterly", 49, pp. 61-85.
- BORTOLOTTO C. (a cura di) (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, IPZS, Roma.
- BROWN M.F. (2003), *Who Owns Native Culture?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- CASSESE S. (1975), *I beni culturali da Bottai a Spadolini*, in "Rassegna degli Archivi di Stato", XXXV (1-3), pp. 124 ss.
- CHASTEL A. (1986), *La notion de patrimoine*, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, vol. I, pp. 1433-69.
- CHOAY F. (1999), *L'allegorie du patrimoine*, Seuil, Paris; trad. it., *L'allegoria del patrimonio*, Officina, Roma 1995.
- CIARCIA G. (2006), *La perte durable*, Cahiers du Lahic, Paris.
- CIMINELLI M.L. (2008), *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e possibili effetti collaterali: etnomimesi ed etnogenesi*, in Zagato (a cura di), (2008), pp. 99-122.
- GIANNINI M.S. (1976), *I beni culturali*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 1, pp. 3 ss.
- GODELIER M. (1996), *L'enigme du don*, Fayard, Paris.
- HAFSTEIN V. T. (2008), *Inviting a noisy Dance-band into a Hospital: Listing the Intangible*, in Bortolotto (a cura di) (2008), pp. 95-113.
- HANDLER R. (1985), *On having a Culture*, in G.W. Stocking (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and material Culture*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 192-217; trad. it., *Avere una cultura*, in G.W. Stocking (a cura di), *Gli oggetti e gli altri*, Einaudi, Roma 2000, pp. 261-89.
- (1997), *Cultural Property, Culture Theory and Museum Anthropology*, in "Museum Anthropology", 21, 3, pp. 3-4.
- (2003), *Cultural Property and Culture Theory*, in "Journal of Social Archaeology", 3, 3, pp. 353-65.
- HANDLER R., LINNEKIN, J. (1984), *Tradition, Genuine or Spurious*, in "Journal of American Folklore", 97, pp. 273-290.
- HARTOG F. (2003), *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris; trad. it. *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo 2007.
- HEINICH N. (2009), *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Ed. MSH, Paris.

- HOBBSBAWM E., RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- JALLA D. (2005), *Prefazione*, in Ribaldi (a cura di) (2005), pp. 10-24.
- KARP I., KRATZ C. (eds.) (2006), *Museum Frictions*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KARP I., LAVINE, S.D. (eds.) (1991), *Exhibiting Cultures*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT B. (2004), *Intangible Heritage as Metacultural Production*, in "Museum international", vol. 56, 1 2, pp. 52-65.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, "Museum International", vol. 56, 1-2, pp. 66-77.
- LONDRES FONSECA M. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACPHERSON C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon, Oxford; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano.
- MAFFI I. (2006), *Introduzione*, in "Antropologia", 7, (numero monografico: Il patrimonio culturale), pp. 5-17.
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture*, "Current Anthropology", 43, 1, pp. 139-48.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- (2010), *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, in "Meridiana", 68, pp. 37-72.
- PHILLIPS R.B., STEINER C.B. (eds.) (1999), *Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- POULOT D. (1997), *Musée, nation, patrimoine: 1789-1815*, Gallimard, Paris.
- RIBALDI C. (a cura di) (2005), *Il nuovo museo. Origini e percorsi*, Il Saggiatore, Milano.
- SCHUSTER M.J. (2002), *Making a List and Checking it Twice: The List as a Tool of Historic Preservation*, Conference of the Association for Cultural Economics International, Rotterdam, June 13-15, 2002 <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/Schuster14.pdf>.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment*, Smithsonian Institution, Washington.
- SETTIS S. (2002), *Italia S.p.A. L'assalto al patrimonio culturale*, Einaudi, Torino.
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the oral and intangible heritage of Humanity*, UNESCO, Paris.
- VECCO M. (2007), *L'evoluzione del concetto di patrimonio culturale*, Franco Angeli, Milano.
- ZAGATO L. (a cura di) (2008), *Le identità culturali nei recenti strumenti Unesco*, Cedam, Padova.
- (2008), *La convenzione sulla protezione del patrimonio culturale intangibile*, in Zagato (a cura di) (2008), pp. 27-70.

Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili

di Fabio Dei

1. Patrimonio intangibile

Patrimonio immateriale o intangibile (*Intangible Cultural Heritage*, ICH) 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 sul riconoscimento 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 Novanta l'UNESCO si è dedicato 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 (ibid.).

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 com-

petenze 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). 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 protagonisti.

2. Il patrimonio e il concetto antropologico di cultura

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, come si dice in Italia, demologica. A tal punto che l'antropologia del patrimonio si è affermata come nuova specializzazione disciplinare, o meglio ancora - come vedremo tra un attimo - come definizione di un campo che era in precedenza identificato in termini di «cultura popolare».

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 la costruzione della Convenzione UNESCO del 2003, Chiara Bortolotto (2008, p. 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 gli anni Ottanta e Novanta, 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 etc. 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. 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 influente filone di studi (rappresentato dai lavori di Richard Handler sul Canada e di Michael Herzfeld sulla Grecia) 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». 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. Basti ricordare la coincidenza fra la moderna scoperta del folklore, alla fine del Settecento, e lo sviluppo del nazionalismo romantico (Burke, 1980, pp. 125s.); o la sistematica facilità con cui i totalitarismi del Novecento hanno usato il folklore come strumento di formazione del consenso di massa.

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 pre-antropologiche (Dei, 2002). Inoltre il ruolo del nazionalismo non è certo 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 e, per una declinazione dell'approccio "critico" attenta alle peculiarità italiane Palumbo, 2003). Malgrado queste riserve, lo scetticismo verso concezioni essenzialiste della cultura è largamente passato nella 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.

3. L'antropologia del patrimonio tra critica e partecipazione

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 etnografi della patrimonializzazione, assumendo le categorie patrimoniali (cultura, comunità etc.) come oggetto di studio e non come propria risorsa. 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. Berardino Palumbo (2009, p. 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 alle 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 metadiscorsivo 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 se stessi, *à la* Bourdieu, dunque di esser «consapevoli del carattere “politico” della propria partecipazione» (ibid.), 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 describe 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 e dunque smascherabili da un più solido linguaggio che parli di potere 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 esser 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.

4. Paradigmi proto-patrimoniali

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 a osservare i protagonisti dei processi di patrimonializzazione dall'esterno – come insetti al microscopio, o come se non facessero parte della propria stessa comunità morale.

Vorrei però adesso discutere un aspetto diverso del problema. L'antropologia del patrimonio, comunque la si voglia intendere, copre uno spazio che in precedenza era almeno in parte occupato dalla tradizione degli studi folklorici e di cultura popolare. Questo «trasferimento di competenze» è avvenuto in modi diversi a seconda dei paesi e delle tradizioni di studio. Qui

farò esclusivamente riferimento al quadro italiano - che presenta comunque diversi punti in comune con altre situazioni europee, in particolare quella francese. In Italia lo studio dei beni immateriali e dei processi della loro patrimonializzazione non si è aggiunto ai precedenti approcci demologici, 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, forse il modo stesso di intendere il significato e il valore delle pratiche disciplinari. Cosa si è guadagnato e cosa si è perso in questo passaggio?

Facciamo un passo indietro. L'avvento del paradigma patrimoniale alla fine del ventesimo secolo non è stato certo il primo radicale mutamento nella storia degli usi della cultura popolare. L'idea stessa di una «cultura popolare» come distinta e peculiare rispetto a quella degli intellettuali e dei ceti alti era stata inventata da un gruppo di intellettuali tedeschi sul finire del Settecento (Burke, p. 12). In precedenza gli scrittori si divertivano talvolta a rimarcare gli errori o le superstizioni del popolo, ma non lo ritenevano capace di autonoma produzione culturale. In epoca romantica si ritiene invece di cogliere nei prodotti della letteratura orale la forza plasmante di uno specifico *Volksgeist* - cruciale stimolo al rinnovamento estetico da un lato, ai movimenti per l'autonomia e l'unità nazionale dall'altro. In Italia tutto questo arriva con un po' di ritardo, e trova la sua espressione più forte in Niccolò Tommaseo e nel suo incontro con la poetessa pastora Beatrice di Pian degli Ontani, nel 1832:

Feci venire di Pian degli Ontani una Beatrice, moglie d'un pastore, donna di circa trent'anni che non sa leggere e che improvvisa ottave con facilità, senza sgarar verso quasi mai: con un volger d'occhi ispirato, quale non l'aveva di certo madama De Sade [] Donna sempre mirabile; meno però, quando si pensa che il verseggiare è quasi istinto ne' tagliatori e ne' carbonai di que' monti (Tommaseo, 1932, p. 26).

«Il verseggiare è quasi istinto»: dunque una sensibilità artistica spontanea e collettiva, di cui la singola poetessa è portatrice quasi inconsapevole. I dotti non possono far altro che raccogliere questa sapienza popolare prima che vada perduta. È importante notare che i romantici pensavano di aver scoperto l'arte popolare appena in tempo: la consideravano infatti in via di estinzione di fronte all'incedere della modernità, della tecnologia, dell'industrializzazione. Un tema che ritornerà costantemente nelle fasi successive degli studi e degli usi pratici del folklore - rappresentando evidentemente una caratteristica costitutiva o «strutturale» del modo in cui esso è definito.

Un salto in avanti di molti decenni ci porta al 1911. Per il cinquantennale dell'Unità d'Italia, si organizzano a Roma tre grandi mostre sui tesori della cultura nazionale: una riguarda l'archeologia, una la storia dell'arte, la terza il folklore. Quest'ultima («Mostra Etnografica delle Regioni»), insieme a un grande convegno internazionale di etnografia, è organizzata da Lamberto Loria, viaggiatore ed erudito che nel 1908 aveva aperto a Firenze il primo museo italiano di etnografia. Nelle sue parole, la mostra intende rappresentare:

il documento vivo della spontanea vita popolare, negli usi, abitudini, fogge, negli utensili e negli strumenti del lavoro [...]. Nessun paese può, quanto il nostro, offrire tante varietà e così tenace persistenza di tradizioni locali, tradizioni manifestatesi con bellezza di colori, di poesia e anche di musica (cit. in Puccini, 2005, pp. 16-7).

Rispetto al fugace incontro montano del filologo con la poetessa pastora, il folklore è adesso diventato patrimonio culturale del Paese, chiamato a celebrarne l'unità e la gloria accanto alla grande Storia e alla grande Arte. Le differenze che distinguono le regioni italiane sono assunte non come limite ma come risorsa e ricchezza del giovane Stato italiano. Dietro tutto questo c'è la lunga fase degli studi positivisticici, che assumendo un concetto etnografico di cultura hanno esteso la loro attenzione dalla letteratura orale a tutti gli aspetti della vita popolare (inclusi i costumi, le cerimonie, le «credenze», gli oggetti della casa e del lavoro e così via).

Il positivismo resta l'approccio dominante anche negli anni tra le due guerre, nei quali tuttavia il mutamento cruciale consiste nell'asservimento della folkloristica (ribattezzata autarchicamente «popolaresca») al fascismo. Il regime vede nel folklore uno strumento di creazione del consenso tra le masse popolari, e lo sfrutta sia inventando un'ampia gamma di feste, manifestazioni, rievocazioni storiche, sia piegando le tradizioni a ideologia di una italianità rurale e conservatrice (Cavazza, 2003). I folkloristi, con maggiore o minore entusiasmo, accettano questa nuova forma di legittimazione e uso pubblico della propria disciplina, arrivando alla fine degli anni Trenta ad aderire con molta naturalezza alle teorie della razza. Paolo Toschi, una delle figure più rappresentative di questa fase, scriverà sulla rivista *Lares*:

Si vedono rispecchiati nella millenaria tradizione del nostro popolo i caratteri genuini inconfondibili della razza italiana. Lo studio delle tradizioni popolari si potenzia quindi in un rinnovato interesse e plasma, oltre tutto, il suo vero valore sotto l'aspetto politico e sociale (Toschi, 1938).

5. Gramsci e la cultura popolare

Con il dopoguerra si apre una modalità del tutto nuova di intendere e valorizzare la cultura popolare, che resisterà fino alla fine del secolo e all'avvento del paradigma patrimoniale. Ne è al centro l'idea, radicata nei *Quaderni del carcere* di Gramsci, del folklore come cultura delle classi subalterne. Cambia con ciò il modo di intendere il soggetto del folklore: non più un "popolo" indifferenziato, arretrato, ingenuo, ma le classi sociali dominate e sfruttate, e auspicabilmente protese verso l'emancipazione. Le differenze che nel folklore si esprimono sono dunque connesse alla condizione sociale: sono da un lato il frutto delle strategie egemoniche delle classi dominanti, dall'altro di tali strategie segnalano i limiti, proponendosi come embrionali forme di resistenza. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, personaggi come Ernesto De Martino e Gianni Bosio sviluppano questa prospettiva sia negli studi accademici che nella sfera etico-politica. Entrambi si accostano alla cultura dei ceti oppressi (le «plebi rustiche del Mezzogiorno» nel primo caso, i contadini e gli operai della Val Padana nel secondo) tentando di mostrarne la plasmazione storica nel rapporto asimmetrico con la cultura dominante. Entrambi non potrebbero esser più lontani dalla pratica del folklore come «ricerca del pittoresco», che già Gramsci denunciava nei *Quaderni*: si pongono piuttosto l'obiettivo di «dar voce» ai gruppi sociali che non riescono a far sentire la loro presenza nella sfera pubblica, favorendo lo sviluppo della loro coscienza di classe.

Emblemi di questo posizionamento del rapporto tra colto e popolare sono certamente il famoso passo demartiniano – «entravo nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno", come un cercatore di uomini e d'umane e dimenticate storiche...»; e l'elogio che Bosio propone del magnetofono, lo strumento magico che consente l'irruzione delle voci contadine e proletarie nella Storia e il rovesciamento del ruolo dell'intellettuale, chiamato a imparare dal popolo per guadagnare una posizione antiegegonica (De Martino 1953, Bosio 1975 [1967]). In questa fase, gli studi sulla cultura popolare confluiscono in un più ampio progetto di storia dal basso e di documentazione e denuncia delle condizioni di vita dei ceti diseredati; per quanto riguarda invece i suoi usi pubblici, il *folk* diventa un genere di protesta, che nel clima degli anni Sessanta e Settanta si fonde con altre forme di cultura alternativa e "antiborghese".

Il significato della nozione di "borghesia" cambia però rapidamente nei decenni del secondo dopoguerra che stiamo considerando. De Martino scompare nel 1965, Bosio, ancora molto giovane, nel 1971. Entrambi fanno riferimento a una struttura di classe della società italiana piuttosto lineare e dicotomica: ceti dominanti da un lato e ceti dominati dall'altro, agrari e borghesia contro contadini e proletariato, una cultura egemonica

contro una cultura subalterna. È in questa contrapposizione duale che si colloca la definizione del "popolare". Sempre a cavallo fra anni Sessanta e Settanta, Alberto M. Cirese pone il dualismo egemonia-subalternità alla base di una vera e propria rifondazione epistemologica degli studi folklorici, ricompresi sotto la nuova etichetta di «demologia». La demologia definisce il proprio oggetto in modo relazionale: tutti quei tratti culturali caratterizzati in senso subalterno e dunque estranei al livello egemonico (anche se, in virtù dei processi di circolazione culturale, un tratto egemonico può divenire nel tempo subalterno o viceversa; Cirese, 1971). Questa impostazione, pur richiamandosi a Gramsci e De Martino, tradisce tuttavia aspetti importanti del loro pensiero. De Martino, ad esempio, considerava il proprio approccio storicistico alla cultura dei contadini meridionali come una rottura netta rispetto alle correnti positivistiche del folklorismo. Infatti non definiva mai le sue ricerche in termini di folklore, prendendo anzi ferocemente le distanze dagli eredi della tradizione positivista, in particolare Paolo Toschi (Alliego, 2011, pp. 342-3; Dei, 2012, p. 106-9). Cirese, formatosi proprio con Toschi, tenta invece di ricucire un rapporto di continuità. Gli studi folklorici per lui possono e devono esser ricompresi all'interno del nuovo paradigma teorico; la demologia che delinea nel suo influente manuale del 1971, intitolato appunto *Cultura egemonica e culture subalterne*, è una scienza che continua a occuparsi degli stessi oggetti (repertori della tradizione orale, tecniche, usi e costumi del mondo contadino), pur ridefinendoli e collegandoli a una teoria economico-politica.

Un esito lontanissimo dalle intenzioni di De Martino e, io credo, anche dalla originaria impostazione di Gramsci. Per quest'ultimo, l'egemonico e il subalterno non sono da intendere in senso sostantivo – vale a dire come due culture in senso antropologico, chiaramente distinte e isolabili sul piano descrittivo e analitico. Si tratta piuttosto di linee di frattura all'interno di un *continuum* culturale storicamente mutevole. L'egemonico è un processo di plasmazione guidato dai ceti dominanti e soprattutto da quei loro cruciali intermediari che sono gli intellettuali; il subalterno è l'aggregato, per definizione frammentario e non sistematico, di ciò che viene escluso o che positivamente resiste alla plasmazione egemonica. Tali processi definiscono una molteplicità di "gradi" o posizioni intermedie; una molteplicità tanto maggiore quanto più articolata e complessa si fa la stratificazione sociale. E l'Italia del secondo dopoguerra, naturalmente, si caratterizza per una vera e propria rivoluzione demografica e sociologica: l'urbanizzazione e la scomparsa del mondo contadino tradizionale, l'incremento dei ceti medi, l'espansione dei consumi e la pervasività dei mass-media e dell'istruzione pubblica mutano i rapporti sociali. Le classi si «allungano» e si segmentano, le

differenze culturali cominciano a poggiare più sulla diversificazione dei consumi che non sulla trasmissione di autonome tradizioni folkloriche; la «corrispondenza» fra i livelli di capitale economico e quelli di capitale culturale si fa molto più incerta che in passato, e si intreccia con altri tipi di differenze, soprattutto quelle generazionali.

6. Fortuna e declino della demologia

È una situazione che potrebbe ancora esser descritta attraverso le categorie gramsciane, ma certo non attraverso una disciplina come la demologia che intende isolare il folklore come autonomo oggetto di studio. Come accennato, anche la valorizzazione “antiborghese” della cultura popolare cambia completamente senso. Ciò che dà significato al “folk” non è più soltanto, né principalmente, la contrapposizione al livello colto, bensì quella alla inautenticità del «pop», cioè della cultura di massa. I tratti culturali del mondo contadino non sono più, come in De Martino, gli scandalosi sintomi dell'oppressione o, come in Bosio, gli emblemi della lotta di classe; rappresentano piuttosto un modo di vita più autentico in alternativa al consumismo e alla massificazione. In questa stagione i canti popolari sono valorizzati non contro la musica della Scala ma contro quella leggera e commerciale; le case coloniche non contro le ville signorili (di cui anzi divengono una variante minore) ma contro gli appartamenti suburbani; i mobili poveri dell'arredamento rurale non contro l'antiquariato di lusso ma contro la produzione industriale in serie, e così via.

Ma il grande paradosso di questi anni è che la cultura di massa o “piccolo-borghese” contro cui si rivolgono i sostenitori del folk è proprio quella degli strati più bassi e popolari: quei contadini inurbati, quei ceti operai di periferia, che solo pochi anni prima avevano visto nell'accesso agli appartamenti condominiali, ai mobili di plastica, alla televisione e ai supermercati un cruciale veicolo di avanzamento sociale. Quindi il folk si indirizza proprio contro i suoi originari portatori. La sua rivendicazione distintiva caratterizza ceti in ascesa sociale, che dunque dovrebbero esser propriamente definiti “borghesi”. Sono in parte gli ex-contadini, ormai abbastanza lontani dalle loro origini (almeno una generazione, di solito) per farne oggetto di nostalgia, contemplazione estetica, patrimonializzazione; ma soprattutto gli intellettuali, che nella autenticità povera del folk trovano il perfetto strumento di rivendicazione del proprio status sociologico, caratterizzato da basso capitale economico e alto capitale culturale. È un paradosso che trova la sua più alta e drammatica espressione nella figura di Pier Paolo Pasolini – quanto più determinato a strapparsi di dosso, quasi come una pelle, l'*habitus* borghese, tanto più inflessibile nel suo

sdegnoso gesto di disprezzo per quelle masse che, non avendo mai avuto niente, agognano di andare a scuola, guardare la televisione e guidare la Seicento.

Beninteso, in Pasolini non v'è traccia di nostalgia o contemplazione romantica. Ma la sua poetica contribuisce a una valorizzazione del popolare-folklorico fortemente antigramsciana – qualcosa di radicalmente contrapposto alla cultura di massa e che di fatto non può esistere nel presente, in quel tempo in cui non ci sono più le lucciole. La demologia accademica, da parte sua, ha difficoltà ad applicare il metodo gramsciano alle complesse trasformazioni socio-culturali cui sta assistendo. Il principio «popolare uguale subalterno» dovrebbe condurla a studiare la cultura di ceti subalterni diversi da quello contadino, come la classe operaia, e a indagare i modi in cui la tensione egemonico-subalterno si manifesta nell'ambito del consumo di massa e dell'industria culturale. Ma la disciplina non è attrezzata per muoversi in questa direzione (a dire il vero, le scienze sociali italiane *tout court* probabilmente non lo sono). La scelta di continuità con il folklorismo la porta a trincerarsi nel rapporto privilegiato con gli oggetti di studio classici: le forme della tradizione orale, le tecniche artigianali, le feste e la ritualità rurali, le credenze e le pratiche magico-religiose.

Fino agli anni Ottanta, comunque, studiosi e organizzatori culturali trattano questi temi sottolineandone la connotazione sociale subalterna e il potenziale di resistenza rispetto all'omologazione della società di massa. Si consideri il seguente passo:

Parlare oggi di cultura popolare [] significa non solo ricercarne i segni distintivi nella soffitta dei nostri ricordi, ma proporre una sfida intellettuale e politica nei confronti di coloro che per l'analisi della società attuale rimuovono l'esistenza del conflitto e dei dislivelli socio-culturali profetizzando la rapida conclusione del processo di omologazione antropologica, evocato con grande carica poetica e civile da P. P. Pasolini (De Martin, in De Simonis, 1984, p. 9).

Siamo all'inizio degli anni Ottanta e chi scrive è l'assessore alla cultura di un piccolo paese toscano, introducendo un convegno sulla mezzadria e sulla cultura contadina tradizionale. Il conflitto e le differenze di classe stanno al centro dell'attenzione e giustificano l'interesse per il popolare. Non v'è ancora alcun cenno al «patrimonio», ai «beni» o a concetti analoghi: anzi, un'altra amministratrice pubblica nello stesso convegno mette severamente in guardia dalle tendenze a piegare la cultura popolare verso usi localistici e nostalgici, per non parlare di quelli commerciali e turistici (Bucciarelli, in *ibid.*, p. 8).

7. Dove si nasconde il subalterno

Solo pochi anni dopo il quadro cambia. Il linguaggio patrimoniale si afferma largamente, risignificando l'intero ambito della cultura popolare sulla base dei suoi assunti-chiave: il concetto di “bene intangibile” e la sua assimilazione epistemologica ai beni monumentali e storico-artistici; una visione universalista e gerarchizzante della “bellezza” e del “valore” di certi tratti culturali; il riferimento a «comunità patrimoniali» compatte e interclassiste; la promozione dei sentimenti identitari e l'interesse per il ritorno turistico. Le ragioni di questo mutamento sono vaste e complesse. L'accentuata sensibilità patrimoniale è probabilmente da ricondurre a una svolta nelle politiche della memoria culturale che caratterizzano sia l'Occidente che il mondo postcoloniale nella seconda metà del Novecento, con il superamento delle forme classiche dell'immaginazione comunitaria nazionalista (Lowenthal, 1998; Gillis, 1996). Di questo clima le convenzioni UNESCO sono state più la conseguenza che la causa.

Nel contesto italiano, il paradigma del patrimonio intangibile si è comunque trovato la strada spianata anche nel campo degli studi accademici. Ha fatto la sua comparsa in una fase di crisi irreversibile della demologia, basata – come abbiamo visto – su una fondamentale incoerenza tra gli assunti teorici e la scelta di campo. I primi (l'impianto gramsciano) chiederebbero di studiare i mutamenti storici nei rapporti tra processi egemonici e subalternità culturale; la demologia si concentra invece sugli oggetti classici della tradizione folklorica, escludendo dal proprio campo la cultura di massa, le nuove tecnologie comunicative e le pratiche della vita quotidiana in contesti contemporanei. In questa situazione, e approfittando anche del declino di Gramsci nel clima culturale italiano dagli anni Ottanta in poi, il tema del “popolare” è silenziosamente passato in secondo piano. Gli studiosi più innovativi hanno preferito concentrarsi sul problema delle retoriche rappresentative. Gli anni Novanta e 2000 hanno visto ad esempio raffinati sviluppi nel campo dell'antropologia museale e di quella visuale, esercitati però su un repertorio di tradizioni piuttosto standardizzato che si allontana sempre più dai problemi dei «dislivelli di cultura». La cornice UNESCO e il linguaggio patrimoniale sono accolti volentieri come legittimazione e sistematizzazione di un approccio che nei fatti era già affermato.

Mi sono chiesto sopra cosa si guadagna e cosa si perde in questo mutamento di paradigma. Dei guadagni si è detto. Dai frammenti della demologia si è costituita in Italia un'antropologia del patrimonio solida e raffinata, specie attorno a esperienze come quelle dell'associazione Simbdea (Clemente, 2006). Una disciplina capace di situarsi nella sfera pubblica, dialogare con istituzioni e «comunità patrimoniali» di base, mantenendo

al tempo stesso una consapevolezza critica sulle implicazioni politiche e retoriche del riconoscimento dei beni immateriali. Ciò che si è perso è il legame con il nucleo più forte degli studi antropologici italiani del dopoguerra, quello che li ha caratterizzati anche sul piano internazionale e nel rapporto con altre discipline (in particolare la storia). Certo, la questione della cultura popolare non potrebbe esser posta oggi nei termini degli anni Sessanta o Settanta. Tuttavia il paradigma Gramsci-De Martino assecondava una vocazione specifica dell'antropologia: la sua ricerca degli strati culturali più bassi e profondi, e il tentativo di porre in relazione la stratificazione e le dinamiche di circolazione culturale con quelle sociali.

Del resto, il concetto antropologico di cultura ha fin dall'inizio questa connotazione: spinge a frugare nei bassifondi, nei mucchi di spazzatura, in ciò che non viene detto esplicitamente, negli interstizi delle pratiche istituzionali e ufficiali, nel “brutto” più che nel “bello”. Per questo, come accennato all'inizio, il concetto di cultura è difficilmente integrabile con la logica patrimoniale, la quale mira invece a far emergere in superficie e a riconoscere istituzionalmente un piccolo numero di tratti culturali “belli” o “di valore” (che dunque si distinguono per questo da una miriade di altri che non sarebbero di altrettanto valore e non meriterebbero di essere documentati o “salvaguardati”).

Il romantico Tommaseo che incontrava Beatrice di Pian degli Ontani sulle montagne dell'Appennino, e lo storicista e marxista De Martino che incontrava la tarantata Maria Di Nardò nelle pianure del Salento, erano accomunati da uno stesso posizionamento epistemico: cercavano di mostrare la presenza della cultura là dove le istituzioni e il senso comune dell'epoca non pensavano di trovarla. Quando oggi quegli stessi fenomeni – l'improvvisazione poetica, la pizzeria e il tarantismo etc. – sono patrimonializzati, il loro senso socio-culturale si inverte. Vengono “riconosciuti”; istituzionalizzati, si trovano a far parte di un repertorio di “bellezze”, di “tesori viventi”, divengono oggetto di “salvaguardia” e “tutela”, insomma sono cultura ufficiale, egemonica. L'antropologia sociale può qui legittimamente studiare i processi di patrimonializzazione, d'accordo. Ma per altri versi la vocazione dello sguardo antropologico, a questo punto, lo spinge a volgersi altrove, verso la «cultura» non riconosciuta, verso quegli spazi e quei momenti della vita sociale in cui il senso comune o le istituzioni non penserebbero proprio di cercarla.

Quali spazi e momenti? In altre parole, dove si nasconde il «popolare» in una società di massa, governata da sistemi (Stato, mercato, mezzi di comunicazione capillarmente diffusi) che non lasciano spazio a sfere di folklore autonome e “alternative”? Non basta più cercare in luoghi – e neppure tra ceti sociali – periferici e marginali. Si tratta piuttosto di saper scrutare negli interstizi della vita quotidiana, in quelle pratiche o in quelle

estetiche che la rete a maglie larghe delle istituzioni non riesce interamente a coprire e a determinare. Le routine della vita quotidiana, gli oggetti ordinari e apparentemente insignificanti degli appartamenti suburbani, le “guerrigliate” distintive nell’arena del consumo, persino i tempi morti che si insinuano all’interno delle attività ufficiali. L’ordine delle tattiche più che quello delle strategie, per usare l’abusata espressione di Michel de Certeau. Questo sembra il pane per i denti degli antropologi, lontano dalle luci e dalle celebrazioni dei musei e del “patrimonio”.

C’è qui un intero terreno di ricerca, una epistemologia della cultura popolare, da ricostruire – almeno, se non si vuole che il paradigma patrimoniale cancelli anche gli aspetti più originali e fecondi della vocazione demologica e dell’eredità di Gramsci, De Martino e Bosio. Altrimenti, l’antropologia si troverebbe a rivestire il ruolo di un sapere esperto che si esercita su un repertorio chiuso di beni “tradizionali” – come la storia dell’arte lo è per la pittura del Cinquecento, o la numismatica per le monete antiche; custode, dunque, di una ufficialità e di una egemonia, non importa quanto disposte a includere nelle proprie teche le vestigia imbalsamate di quanto un tempo era subalterno. Col rischio di tradire, in cambio di un riconoscimento ministeriale, una vocazione che ne ha fatto, per larghi tratti del ventesimo secolo, uno tra i più potenti strumenti di critica sociale.

Riferimenti bibliografici

- ALLIEGRO E. V. (2011), *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*, SEID, Firenze.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Introduzione. Il processo di definizione del concetto di “patrimonio culturale immateriale”. Elementi per una riflessione*, in C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l’Unesco. Problemi e prospettive*, Libreria dello Stato, Roma, pp. 7-48.
- BOSIO G. (1975), *L’intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano [1ª ediz. 1967].
- BURKE P. (1980), *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori (ed. orig., *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London 1978).
- CAVAZZA S. (2003), *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, seconda edizione, Il Mulino, Bologna.
- CIRESE A.M. (1971), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- CLEMENTE P. (1997), “Paese/paesi”, in M. Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell’Italia unita*, Laterza, Roma-Bari, pp. 5-39.
- (2006), *Antropologi fra museo e patrimonio*, in “Antropologia”, VI, 7, pp. 155-73.
- DE MARTINO E. (1953), *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, IX (3), pp. 313-42.

- DE SIMONIS P. (a cura di), (1984), *Il tradizionale nella società toscana contemporanea*, Associazione Intercomunale n. 10 - Area Fiorentina, Firenze.
- DEI F. (2012), *L’antropologia italiana e il destino della lettera D*, in “L’uomo”, n.s., 1-2, pp. 97-114.
- GILLIS J. (ed.), (1996), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton.
- LOWENTHAL D. (1998), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PALUMBO B. (2003), *L’Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale*, Meltemi, Roma.
- (2009), *Patrimonializzare*, in “Antropologia museale”, 22, pp. XXXVII-XL.
- PUCGINI S. (2005), *Itala gente dalle molte vite*, Meltemi, Roma.
- TOMMASEO N. (1832), *Gita nel Pistoiese*, in “Antologia. Giornale di Scienze, lettere ed arti”, n. 22 del II decennio, ottobre, pp. 13-33.
- UNESCO (2003), *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, Paris, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>.

Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile

Author(s): CHIARA BORTOLOTTO

Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 64, Beni immateriali La Convenzione Unesco e il folklore (ottobre 2011), pp. 7-17

Published by: Grafo Spa

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23629701>

Accessed: 25-08-2019 16:56 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Grafo Spa is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica*

Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile

ABSTRACT

Intangible cultural heritage and authenticity: an indissoluble relationship (by Chiara Bortolotto)

The work deals with the problem of the “authenticity” of intangible cultural heritage, which is no longer a requirement for UNESCO recognition procedures yet continues to provoke a debate between anthropologists on one hand and local actors on the other. Starting with the case of the Shinto shrine of Ise Jingu in Japan, the author traces the evolution of UNESCO’s idea of authenticity and its formal abandonment in connection with intangible heritage. However, while the procedures now appear to move towards the acceptance of positions long sustained by the academics, there remains the force of local groups that build their heritage locally and refuse to consider it an asset that is not primarily and essentially authentic. The result is a stalemate that clearly reveals the gap between the culture viewed by theorists as an analytical concept and the “culture” used by social actors as a political tool.

Keywords: intangible cultural heritage, authenticity, folklorisation, safeguarding.

Secondo la maggior parte degli antropologi universitari, le più recenti politiche culturali introdotte dall’Unesco per promuovere la salvaguardia del “patrimonio culturale immateriale” alimentano un discorso culturalista sull’autenticità, superato in ambito accademico e considerato pericolosa arma di strumentalizzazione politica. Dal canto suo, l’Unesco insiste sul fatto che il concetto di autenticità non è pertinente per definire il patrimonio immateriale e ricorda che a livello intergovernativo questo criterio di identificazione è stato ufficialmente abolito.

Questo articolo presenta le due argomentazioni confrontandole con l’uso che del concetto di autenticità viene fatto nei dossier di candidatura dei primi ottantotto elementi iscritti nelle Liste internazionali del patrimonio immateriale dell’umanità. L’analisi dei dossier dimostra come gli attori del patrimonio attivi a livello nazionale e locale considerino l’autenticità come una categoria consustanziale alla logica patrimoniale e quindi riferimento necessario per attribuire a un determinato elemento la qualifica di bene culturale.

Patrimonio immateriale, antropologia, autenticità

La proposta dell’Unesco di istituire una nuova categoria patrimoniale destinata a pratiche, rappresentazioni e *savoir-faire* riconosciuti dai loro stessi portatori come rappresentazioni della loro cultura e da loro usati come simboli di identificazione culturale, ha suscitato la perplessità di buona parte dell’antropologia accademica, in Italia come all’estero. L’istituzione del patrimonio culturale immateriale è stata denunciata come un’“aberrazione intellettuale”, realizzazione estrema di quella “ossessione patrimoniale” che secondo Henri-Pierre Jeudy (2001) divorerebbe la società contemporanea annullando il presente in una sorta di “retroazione perpetua”.

Le critiche più frequenti sono state rivolte agli interventi universalisti dell’Unesco, sospettati di favorire una fissazione musealizzatrice dei processi culturali (AMSELLE 2004); di incoraggiare l’invenzione di tradizioni e la spettacolarizzazione della cultura detta “tradizionale” at-

traverso una rivitalizzazione di pratiche desuete e ormai prive di significato anche per coloro che le mantengono; di intervenire in favore della protezione della diversità culturale per mezzo di uno strumento globale e globalizzante (NAS 2002); di rilanciare un'etnografia di salvataggio ispirata da un modello biologico. Sul piano politico, questo programma è stato percepito come la pericolosa produzione di quella che Michael Herzfeld (2004) ha definito "gerarchia globale dei valori", espressione di un'economia morale di stampo occidentale e neoliberista (PALUMBO 2010).

Se da almeno tre decenni una parte dell'antropologia accademica si interessa all'uso sociale e politico che gli attori sociali fanno della cultura nei processi patrimonializzazione (CLEMENTE 2008), un'altra parte della disciplina si interessa piuttosto del "quotidiano, l'ordinario: o almeno quello che fa più fatica a emergere, che si colloca negli interstizi delle istituzioni, appena sotto la superficie" (DEI 2009). Questa prospettiva ha come sua vocazione quella di rivelare l'importanza di fenomeni marginali protetti in "soffitte e depositi di scarti e rifiuti" e non sente più come proprio il terreno dell'analisi dei fenomeni sociali considerati importanti ("tesori", "capolavori", "beni culturali") dal discorso pubblico che, appropriandosene a fini spettacolari, politici e commerciali, finisce per oggettivare una cultura popolare non più vissuta implicitamente come "naturale", ma riflessivamente riconosciuta come tale dagli attori sociali stessi:

Si potrebbe quasi dire che l'antropologia è come Mary Poppins: quando ha fatto il suo lavoro non c'è più un ruolo per lei, deve partire per andare a far emergere l'aspetto buono di altri ragazzini difficili. Così, quando ai tenores o all'ottava rima ci pensano Unesco, banche e istituzioni, si percepisce netta la sensazione che il nostro posto è 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. [DEI 2009]

Almeno in parte, quindi, l'ostilità disciplinare nei confronti dell'istituzione del patrimonio immateriale, una tradizione cosciente di se stessa

(CLIFFORD 2004), è una reazione a quella che viene percepita come un'intrusione tutt'altro che disinteressata nel terreno tradizionalmente riservato alla ricerca etnografica.

Al di là della diversità degli approcci, la maggioranza degli antropologi ha delle riserve più o meno marcate su questa nuova categoria perché il patrimonio culturale immateriale incarna quel mostro del tutto particolare che essi stessi hanno contribuito a creare e che, forse anche per questo, considerano particolarmente imbarazzante e molesto: l'uso legittimante del concetto di "autenticità" per alcune espressioni culturali (PALUMBO 2010, NOYES 2006).

La scoperta di culture "autentiche" ha fondato infatti il mito di quell'antropologia modernista il cui crollo ha destabilizzato la disciplina originando il pessimismo che emerge, in modo paradigmatico, nei *Tristi tropici* di Lévi Strauss. Da un lato, questo approccio contribuì ad autorizzare come autentiche alcune pratiche culturali, legittimate dall'intervento etnografico; dall'altro, come dimostra Regina Bendix (1997) con riferimento alla storia della *Volkskunde* o dei *folklore studies* americani, il bisogno di affermare l'autenticità di una cultura per distinguerla dalle copie o dalle invenzioni, finì per legittimare un sapere volto alla "ricerca dell'autenticità" nel folklore occidentale o nelle culture "etniche".

A partire dagli anni '80, la svolta riflessiva nella pratica etnografica ha contribuito a de-costruire questo concetto: l'autenticità è stata allora intesa come un'invenzione del mondo moderno e occidentale, espressione di un individualismo che attribuisce all'autore la responsabilità della creazione autentica e vede nelle culture entità individualizzate e discrete (HANDLER 1986). L'interesse della disciplina si è rivolto allora, sulla scia del filone inaugurato da Hobsbawm e Ranger (1983), allo studio dell'invenzione delle tradizioni e della costruzione della loro autenticità. L'uso del concetto di autenticità non è più criticato solo da un punto di vista teorico, ma anche per l'impatto sulla realtà e per gli usi politici che consente: se agli esordi della disciplina, la ricerca dell'autenticità culturale avrebbe alimentato un'ideologia romantica e contribuito alla legittimazione culturale degli

Stati nazionali, alla fine del XX secolo, con la crisi dell'identificazione in una cultura nazionale, la rivendicazione dell'autenticità della propria cultura determina l'accesso a diritti culturali specifici rischiando di alimentare politiche identitarie o etniche dal potenziale reazionario.

Non sorprende, quindi, che la selezione di pratiche culturali in vista della creazione di liste nazionali di beni immateriali, come previsto dal programma dell'Unesco, sia stata considerata dagli antropologi come una regressione sconcertante sul piano teorico e come una strategia pericolosa per le sue ricadute politiche e sociali. Alla luce dell'esperienza maturata in seno alla disciplina, gli antropologi hanno quindi fortemente criticato l'uso che viene fatto negli interventi promossi dalle politiche culturali di concetti screditati e ormai abbandonati nella teoria antropologica (NOYES 2006).

In realtà, a livello istituzionale e intergovernativo, la questione sembra ufficialmente risolta. Nelle controversie sorte negli ultimi quindici anni in seno all'Unesco, il dibattito sulla questione dell'autenticità è risultato centrale, sia nell'ambito del patrimonio mondiale (per le iscrizioni dei siti "materiali"), sia in quello del patrimonio immateriale, a riprova del fatto che se il concetto si è rivelato teoricamente problematico, ed è stato quindi decostruito in ambito accademico, si è dimostrato azzardato anche quando si è dovuta misurare la sua applicabilità universale, come categoria *operativa*, nella pratica della patrimonializzazione.

L'Unesco fu costretta a confrontarsi con i problemi posti dall'idea di autenticità da circostanze concrete, con ricadute pratiche sul piano politico, nel momento in cui molte ex-colonie, diventati Stati indipendenti, fecero domanda di adesione. Per la prima volta venivano messi in primo piano gli interessi dei Paesi non occidentali desiderosi di vedere riconosciuti a livello internazionale i loro beni culturali. Da allora soddisfare il criterio di autenticità ha rappresentato un ostacolo spesso insormontabile per le candidature dei Paesi non occidentali, in particolare asiatici e africani (LÉVI-STRAUSS 2001; MUNJEURI 2001). Molti dei siti considerati beni culturali paradigmatici nei rispettivi Paesi non

soddisfacevano criteri che, fino a quel momento, erano modellati sulle caratteristiche dei beni monumentali europei, gli stessi che poi, adottati a livello internazionale, *provavano* (in una prospettiva essenzialista) o *producevano* (in una prospettiva costruttivista) il valore universale eccezionale di un patrimonio "mondiale".

Ise jingu

Il santuario schintoista di Ise Jingu, dedicato alla dea del sole Amaterasu-ōmikami, è un edificio ligneo che poggia su una base sopraelevata, si sviluppa attorno a un pilastro centrale, è ricoperto da un tetto di paglia e circondato da pareti di cedro. Questo santuario è l'espressione di uno stile architettonico fiorito in Giappone circa milletrecento anni fa durante il regno dell'imperatore Temmu e dell'imperatrice Jito. Considerato da Kenzo Tange come il prototipo del modernismo architettonico giapponese (TANGE e KAWAZOE 1965), il santuario di Ise Jingu è ritenuto un modello della natura dinamica dell'architettura giapponese¹, fondata sulla concezione dell'impermanenza degli edifici, e un'incarnazione dei più apprezzati valori estetici giapponesi (BOGNAR 1997). L'importanza storica del sito, meta di pellegrinaggi a partire dal XII secolo, poi supporto simbolico della legittimità imperiale e, infine, del nazionalismo imperialista, ne fa una pietra miliare della cultura nazionale (REYNOLDS 2001). Sebbene questo sito sembri rappresentare un candidato ideale per la Lista del patrimonio mondiale (YOSHIDA 2004), il santuario non figura tra i siti giapponesi del patrimonio mondiale². La sua architettura non corrisponde in effetti ai criteri di iscrizione perché i materiali che oggi compongono Ise Jingu non sono quelli "originali", ovvero quelli utilizzati al momento della sua creazione.

Nel corso dei tredici secoli della sua esistenza, dal 690 al 1993, anno della sua ultima riedificazione, il santuario ligneo di Ise ha infatti subito, a scadenza ventennale, ben sessantuno ricostruzioni. La ricostruzione del santuario in uno spazio ad esso adiacente dura otto anni ed è scandita da cerimonie che fanno di questo processo, chiamato Shikinen Sengu, una vera e propria

¹ Confrontando l'architettura occidentale e quella giapponese, l'architetto Toyo Ito le ha paragonate rispettivamente a un museo (luogo della conservazione) e a un teatro (luogo della performance e della creazione) (ROULET; SOULIÉ 1991).

² Nel 2004 un insieme di montagne sacre, santuari e strade di pellegrinaggio (*Sacred Sites and Pilgrimage Routes in the Kii Mountain Range*) è stato iscritto nella Lista del patrimonio mondiale come paesaggio culturale. Il santuario di Ise è menzionato come punto di partenza di una via di pellegrinaggio (Kumano Sankeimichi Iseji), ma la struttura architettonica di Ise Jingu non è inclusa nel sito.

pratica rituale che culmina con il trasferimento del simbolo della divinità nel nuovo santuario, identico al precedente.

I materiali del santuario non sono dunque quelli “storici”, ma sono sempre nuovi perché vengono sostituiti ogni vent’anni con essenze identiche, ma fresche, non appena il legno comincia a ossidarsi e a rivestirsi dalla patina scura dell’invecchiamento. La sostituzione continua dei materiali impedisce a questi edifici di essere considerati autentici in base ai criteri stabiliti per l’iscrizione nella Lista del patrimonio mondiale, che accordano un’importanza fondamentale alla conservazione dei materiali d’origine. Per gli esperti giapponesi il valore culturale del sito risiederebbe nella fedele trasmissione delle tecniche di costruzione da una generazione alla successiva, tecniche che il rituale del Shikinen Sengu ha preservato fino ad oggi (OGINO 1995; BOURDIER 1993).

In questa prospettiva ciò che conta è la pratica (immateriale) della ricostruzione, che permette la trasmissione della forma, piuttosto che la materialità dell’oggetto architettonico. La salvaguardia di questi saperi immateriali, allo stesso tempo rituali e artigianali, è prevista, da più di cinquant’anni, dal sistema giapponese di protezione del patrimonio che tutela giuridicamente non solo i beni immateriali (arti dello spettacolo e artigianato) ma anche le tecniche che consentono il rinnovamento degli edifici tradizionali, sia in quanto strumento della salvaguardia che come ricettacolo del valore patrimoniale (CULTURAL PROPERTIES PROTECTION DEPARTMENT 1950).

Autenticità e patrimonio mondiale

Malgrado la vaghezza della sua definizione e la variabilità delle sue interpretazioni nei diversi contesti culturali, l’“autenticità” è una *conditio sine qua non* per l’iscrizione nella Lista del patrimonio mondiale fin dagli albori del programma. Una delle prime iniziative prese dal comitato incaricato di stabilire i criteri per l’iscrizione nella lista fu infatti lo stabilire come prerequisito imprescindibile per i beni culturali candidati quello dell’autenticità dei materiali, della lavorazione, della concezione e del contesto (UNE-

SCO 1977)³. La scelta fu fortemente influenzata dal modello di restauro proposto nella Carta di Venezia (1964), che stabiliva che i monumenti fossero trasmessi alle generazioni successive “nella loro completa autenticità” (“*in the full richness of their authenticity*”)⁴.

A partire dagli anni ’90 la parzialità e la limitatezza dei criteri di selezione per l’iscrizione nella Lista del patrimonio mondiale sono stati denunciati a più riprese dagli esperti convocati dall’Unesco. Al centro del dibattito stavano proprio i problemi posti dal criterio di autenticità, un parametro che aveva suscitato controversie importanti anche in seno allo stesso comitato del patrimonio mondiale (VON DROSTE; BERTILSSON 1995). Negli esempi di ricostruzioni forniti, il caso di Ise Jingu è presentato come il più indicativo, ma è accompagnato da molti altri – le moschee e le architetture in terra cruda del Sahel africano o le architetture vernacolari scandinave, per esempio.

Nel 1992, il comitato del patrimonio mondiale propose quindi che il concetto di autenticità venisse sottoposto a un’analisi critica. Due anni dopo, il Giappone accolse a Nara 45 esperti internazionali nella conservazione dei beni culturali. L’intensità e la portata del dibattito, ricordata da uno dei partecipanti come “più di duecento ore-uomo di deliberazioni di esperti su una sola parola!” (DOMICELJ 2009)⁵, fu proporzionale alla complessità del soggetto, incarnazione di un sistema di valori la cui validità universale era fortemente contestata. I risultati di queste discussioni produssero il Documento di Nara sull’autenticità che riconosce che l’autenticità di un sito dipende dal contesto socio-culturale nel quale il bene si colloca e quindi dalle categorie analitiche e dai valori propri a ognuno di questi contesti. La maggioranza delle interpretazioni di questo dibattito lo ha inteso come la critica di una prospettiva considerata eurocentrica perché pensata per dei beni monumentali e costruiti con materiali durevoli e come un’opposizione tra la visione europea e quella orientale dei beni culturali basata sulla diversa interpretazione del concetto di autenticità applicato alle architetture durevoli europee o a quelle effimere giapponesi (LARSEN 1995)⁶.

³ Ai beni naturali si applica invece il concetto di integrità, finalizzato a escludere ogni tipo di intervento umano o ogni forma di antropizzazione nel paesaggio. Come quello di autenticità per i beni culturali, questo criterio in molti casi si è rivelato penalizzante per molte candidature perché esso promuove la natura incontaminata dei grandi parchi naturali, ma esclude la maggioranza degli altri paesaggi.

⁴ ICOMOS 1964. Sull’impostazione modernista della Carta di Venezia, e sull’influenza esercitata su di essa delle categorie proprie del mercato dell’arte e degli storici dell’arte italiani e in particolare di Cesare Brandi, si veda MARCONI; D’AMATO 2006.

⁵ In questo e nei casi seguenti, le traduzioni delle citazioni tratte da pubblicazioni e documenti dell’Unesco sono dell’autore.

⁶ Secondo Nobuko Inaba quest’interpretazione non terrebbe conto del fatto che la teoria della conservazione definitasi in Giappone tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, si fonda proprio sull’importanza accordata all’autenticità dei materiali. Il santuario di Ise non è protetto dalla legislazione giapponese sul patrimonio culturale in quanto bene architettonico proprio a causa della periodica sostituzione dei suoi materiali mentre altri templi shintoisti, per i quali il rituale di ricostruzione è stato interrotto attorno alla metà del XIX secolo, sono considerati “patrimonio materiale” perché mantengono dei materiali antichi, anche se non originali (INABA 2009).

La prospettiva relativista del Documento di Nara, tuttavia, non fu subito adottata dal comitato del patrimonio mondiale, che l'integrò nelle Direttive operative solo nel 2005. Questa legittimazione ritardata contribuisce a spiegare la scarsa influenza esercitata dal Documento di Nara sui modi di intendere l'autenticità nei dossier di candidatura alla Lista del patrimonio mondiale, i quali continuano a intenderla nel suo significato etimologico, ossia come sinonimo di "originale" (LABADI 2010).

Autenticità e patrimonio immateriale

Quando l'Unesco ha inaugurato un nuovo sistema di intervento sul patrimonio culturale detto "immateriale", il criterio dell'autenticità, che si era rivelato estremamente problematico da un punto di vista sia teorico sia pratico in relazione al patrimonio mondiale, è stato abbandonato.

Il concetto di "autenticità" non è infatti menzionato dalla Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, né nei criteri per l'iscrizione nelle liste internazionali. Non soltanto questo concetto è assente, ma la sua non pertinenza in relazione al patrimonio culturale immateriale è stata ribadita in più occasioni.

Dieci anni dopo la conferenza sull'autenticità, il Giappone ha organizzato, sempre a Nara, una conferenza internazionale intitolata "La salvaguardia del patrimonio culturale materiale e immateriale: verso un approccio integrato". Questa riunione internazionale di esperti, inaugurata dal Direttore generale dell'Unesco, ha prodotto la Dichiarazione di Yamato sugli approcci integrati di salvaguardia del patrimonio culturale materiale e immateriale. Questo documento, constatando il fatto che il patrimonio culturale immateriale è sottoposto a una ricreazione continua, sottolinea come l'idea di "autenticità" sia inadeguata alla sua selezione e salvaguardia:

...tenuto conto del fatto che il patrimonio culturale immateriale è sempre ricreato, il termine "autenticità" utilizzato per il patrimonio culturale materiale non è pertinente nell'identificazione

e nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. [*Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, 2004]

Nelle riunioni del comitato, nei workshop organizzati dal segretariato dell'Unesco, nelle riunioni di esperti o nei convegni e seminari organizzati da Università e centri di ricerca sul tema del patrimonio culturale immateriale, ma anche nel discorso degli attori sociali che si mobilitano per ottenere l'iscrizione su una delle liste internazionali, viene regolarmente sollevata la questione dell'autenticità (o, più spesso, della mancanza di autenticità) dell'elemento considerato. I funzionari o gli esperti dell'Unesco fanno puntualmente riferimento alla Dichiarazione di Yamato per risolvere la disputa e chiarire che l'autenticità non è un criterio utilizzato per il patrimonio immateriale.

Ma qual è la reazione degli attori nazionali del patrimonio immateriale di fronte alla considerazione, in linea di principio incontestabile, della dichiarazione di Yamato? Per verificarlo è utile considerare i primi documenti prodotti da questi attori (istituzionali, accademici, sociali) per presentare le pratiche da loro identificate come corrispondenti alla definizione di patrimonio culturale immateriale e adatte all'iscrizione sulle liste internazionali perché degne di ricevere visibilità internazionale o bisognose di interventi urgenti di salvaguardia. Nelle versioni francesi dei settantasei dossier dei primi elementi iscritti nella Lista rappresentativa e nei dodici dossier dei primi elementi iscritti nella Lista di salvaguardia urgente del 2009, il termine "autenticità" compare 30 volte – 28 nei dossier destinati alla Lista rappresentativa e 2 in quelli destinati alla Lista di salvaguardia urgente e queste 30 ricorrenze sono concentrate in 18 dossier⁷.

Un'analisi dei contesti nei quali questo termine è utilizzato permette di capire cosa intendano per "autentico" i compilatori delle candidature. Nei dossier, all'idea di autenticità vengono associate quelle di antichità ("pratiche millenarie"), di resistenza al cambiamento, di radicamento in un territorio o di legame con il contesto originario della pratica. L'aggettivo "autentico" può essere usato come attributo per un gruppo etni-

⁷ In molti dei dossier in cui il termine "autenticità" è assente, compare tuttavia il termine "originale", usato come sinonimo di "autentico", oppure sono usate altre perifrasi. È interessante notare che il termine non è utilizzato nelle candidature della Cina e del Giappone, che insieme costituiscono il 43% del totale. Nelle lingue europee, il termine "autentico", di origine greca, è utilizzato per indicare ciò che, avendo un autore certo, fa valere la sua autorità sulla copia o l'imitazione. Anche se in queste lingue esistono dei termini per esprimere concetti che appartengono allo stesso campo semantico (INABA 2009) la nozione di "autenticità" è intesa in modi diversi in oriente e in occidente. I dibattiti confluiti nel Documento di Nara hanno insistito sul fatto che nelle lingue asiatiche non esisterebbero termini per tradurre questo concetto di autenticità sottolineando così l'inadeguatezza della sua applicazione su scala mondiale (TRO 2004).

co, mentre dell'autenticità si dice che deve essere preservata attraverso la perpetuazione della forma iniziale della pratica. Il turismo culturale è presentato, alternativamente, come uno strumento che può contribuire a mantenere questa autenticità, o come un fattore di falsificazione e folklorizzazione. In questi casi, la pratica è considerata autentica proprio perché i suoi detentori rifiutano di esibirsi nei festival turistici e ne considerano l'uso spettacolare e commerciale come una minaccia.

Un'ulteriore analisi dei dossier di candidatura indica che il termine compare nella maggior parte dei casi nella sezione riservata alle "Misure di salvaguardia" e nella sezione "Contributo alla visibilità e alla presa di coscienza e incoraggiamento al dialogo". Questo dato spiega alcune delle interpretazioni che gli attori nazionali del patrimonio immateriale danno delle categorie di intervento stabilite a livello intergovernativo in seno all'Unesco.

Stando alla guida per la redazione delle candidature che il segretariato dell'Unesco ha messo a punto per facilitare la redazione dei dossier, la sezione relativa alla salvaguardia prevede di descrivere "le misure che potrebbero permettere di proteggere e di promuovere l'elemento [...] in modo che l'elemento non sia minacciato nel futuro, in particolare come conseguenze involontarie prodotte dall'iscrizione". La sezione che riguarda il contributo alla visibilità e alla presa di coscienza e incoraggiamento al dialogo deve invece spiegare in quali modi gli attori locali e nazionali si impegnano per assicurare la visibilità della pratica e per creare consapevolezza a livello locale, nazionale e internazionale dell'importanza del patrimonio culturale immateriale. Nella visione degli attori locali, per salvaguardare e dare visibilità al patrimonio immateriale il concetto di autenticità sembra quindi in qualche modo utile. Ma come esattamente?

Due delle candidature accettate nel 2009 descrivono in questo modo gli obiettivi e i principi fondamentali del piano di salvaguardia:

Creare le condizioni adatte alla conservazione nel tempo dello spirito e della tradizione del carnevale dei Bianchi e dei Neri, rivitalizzando le sue

manifestazioni autentiche e adattandole a tutte le popolazioni della regione e in modo che siano riconosciute nel mondo intero come la più importante espressione culturale della nostra regione.

[Il carnevale de Negros y Blancos, Colombia]

Il principale metodo di salvaguardia del patrimonio immateriale consiste nell'assicurare la perpetuazione dell'elemento, rendendo possibile la sua continuità e preservandone l'autenticità. Di conseguenza, il modo migliore per proteggere il patrimonio è il trasmetterlo alle nuove generazioni". [La processione Za Krizen, o "Cammino della croce", sull'isola Hvar, Croazia]

Nella descrizione delle misure di salvaguardia previste dagli attori locali e nazionali il riferimento all'autenticità sembra indicare come obiettivo la conservazione delle pratiche in uno stato il più possibile vicino a quello considerato come originario. L'uso del concetto di autenticità avvicina quindi il concetto di salvaguardia a quello di "protezione", intesa come conservazione delle condizioni originarie. Un approccio classico (già utilizzato per il patrimonio materiale) che è stato tuttavia rifiutato nel corso delle negoziazioni per la Convenzione del 2003, che preferisce il termine di "salvaguardia" per sottolineare la diversità e le aspirazioni dinamiche di una prospettiva finalizzata essenzialmente alla trasmissione (BLAKE 2006). Conciliare con pratiche culturali viventi un approccio conservativo basato sull'idea di autenticità si rivela dunque difficoltoso anche per gli attori locali che, per questo, cercano di affiancarlo al principio più dinamico della trasmissione alle nuove generazioni. In altri casi, l'ideale di preservazione dell'autenticità è all'origine di interventi museali e di documentazione che riflettono la prospettiva tradizionalmente adottata per la protezione dei beni etnologici:

Del resto, lo Stato bulgaro mostra un costante impegno in favore della documentazione scientifica sull'insieme del *panagy*, sul suo contesto e sui relativi artefatti. I dati pertinenti vengono affidati agli archivi nazionali e regionali, allo scopo di documentare e studiare il *nestinarstvo* e di presentarlo al pubblico, specializzato e non, nella forma autentica in cui si pratica da migliaia di anni. [...]

Guidati dall'idea che, certo, quando si tratta di

un elemento relativo a “pratiche sociali, rituali e eventi festivi”, il “testo” dell’atto rituale è di considerevole importanza, ma che lo sono altrettanto il “contesto” degli artefatti e del paesaggio naturale interessati dal rituale, la Bulgaria cerca di sostenere la celebrazione globale del *panagyr* e creare quindi le condizioni ideali per garantire il più possibile l’autenticità di questo patrimonio vecchio migliaia di anni. Questo significa, da una parte, conservare il rituale stesso insieme al suo “territorio” (gli edifici e le caratteristiche del rituale) nella loro forma tradizionale, al fine di garantire una celebrazione completa dell’insieme del rituale; dall’altra, implica la raccolta dei documenti accessibili da tutti e la loro presentazione, con l’obiettivo di elevare l’interesse cognitivo suscitato da questa antichissima tradizione. Si può anche supporre che con questo genere di approccio il turismo culturale potrebbe diventare una concreta motivazione alla preservazione della tradizione, comportando, al contempo, un miglioramento delle condizioni di vita della comunità locale regionale e il suo futuro sviluppo. [Nestinarstvo, messaggi del passato: il *panagyr* dei santi Costantino e Elena nel villaggio di Bulgari, Bulgaria]

Un altro dossier di candidatura, del 2010, propone di affiancare a questo tipo di interventi altre misure, come le denominazioni d’origine, già esistenti a livello nazionale ed europeo per proteggere i saperi e i beni considerati “tradizionali” e “locali”:

Associazione degli elementi ai musei o alle istituzioni scolastiche allo scopo di realizzare misure protettive e una presentazione delle tecniche con fini educativi e promozionali per studi futuri, ma anche per una loro eventuale integrazione al turismo culturale e una cooperazione nella creazione di un modello di preservazione dell’autenticità e delle norme di fabbricazione dei prodotti in pan di spezie e della loro etichetta di commercializzazione. [L’arte del pan di spezie nella Croazia del Nord, Croazia]

Il fatto che i redattori delle candidature facciano ricorso al concetto di autenticità nella sezione “Contributo alla visibilità e alla presa di coscienza e incoraggiamento al dialogo”, significa che si tratta di un riferimento importante nella comunicazione e sensibilizzazione desti-

nate ad assicurare la diffusione di informazioni e ad attirare l’attenzione sulle pratiche in questione. In alcuni casi, l’uso del termine autenticità si inserisce in un discorso che condanna le derive folkloristiche e spettacolari della pratica che si intende valorizzare:

Se, in un certo senso, si può dire che il Tango è conosciuto quasi ovunque nel mondo, non è sempre conosciuto nelle sue espressioni più autentiche. Le conoscenze che se ne hanno sono spesso superficiali e legate solo alla sua apparenza stravagante ed esotica. [...] Tuttavia, l’esaltazione folklorica o spettacolare [del tango] non è una conseguenza della comprensione del rituale, al contrario, questi fattori possono esporlo a una ricezione unicamente ricreativa e/o commerciale che contribuisce a una mancata percezione o alla deformazione del suo valore e significato autentico ed essenziale. [Il Tango, Argentina e Uruguay]

Benché il patrimonio immateriale sia concepito come riflesso delle identificazioni di gruppi e comunità, spesso intesi come indigeni, minoritari, o comunque circoscritti a realtà infranazionali, in alcuni casi il discorso sull’autenticità rinsalda l’immagine di forza e unità della cultura nazionale:

In virtù del fatto che quest’arte costituisce uno degli strati più profondi e autentici della cultura nazionale, la sua protezione consentirà certamente di salvaguardare le radici nazionali e storiche della cultura azera. [L’arte degli Ashiqs d’Azerbaijan, Azerbaijan]

Storicamente associate ai processi di creazione degli Stati nazionali, le politiche di protezione dei beni culturali si sono fondate su principi volti a supportare l’immagine di un’identità nazionale forte e hanno quindi presentato i beni culturali come incarnazioni e testimonianze della sua continuità e stabilità (POMIAN 1996; POULOT 1997; LOWENTHAL 1998; TROILO 2005). L’insistenza sull’autenticità, intesa come continuità e radicamento di una pratica, riflette questa funzione legittimante (LABADI 2010). Accompagnando e favorendo la legittimazione dei gruppi più diversi, la retorica dell’autenticità assume un ruolo fondamentale sul piano identi-

tario, non solo quando l'identità è immaginata come nazionale, ma anche quando si definisce, come più spesso accade per il patrimonio immateriale, in termini comunitari. Un patrimonio (autentico) serve a rappresentare la diversità, l'originalità e l'unicità della propria cultura, condizione imprescindibile per l'affermazione di un'appartenenza collettiva.

Il suo concreto utilizzo mostra come intorno all'idea di autenticità si articoli gran parte della posta in gioco nei processi di conversione patrimoniale. Una prima analisi dei dossier di candidatura può solo introdurre qualche elemento di riflessione. L'osservazione etnografica dei processi di patrimonializzazione conferma in modo più circostanziato, da un lato, come il bisogno di rivendicare l'autenticità della propria cultura sia un valore irrinunciabile per gli attori coinvolti nel processo di certificazione patrimoniale e, dall'altro, come quest'idea sia usata dagli attori sociali per entrare in competizione fra loro (KASTEN 2002).

Conclusione

Dall'esame dei documenti ufficiali, delle pubblicazioni divulgative e del discorso informale prodotto da funzionari ed esperti, risulta chiaro che, seppure più lentamente rispetto al dibattito accademico, l'Unesco ha cercato di rispondere alle sollecitazioni teoriche dell'antropologia e delle teorie della cultura. In questa nuova prospettiva, l'Organizzazione nutre l'ambizione di pensare la cultura come un processo sempre rinegoziato nel quale non c'è spazio per "origini pure" e "identità autentiche". Questa accezione del concetto di cultura vorrebbe quindi superare l'idea romantica di un sistema di valori condiviso da gruppi omogenei e profondamente radicato nel passato e nel territorio.

In ultima analisi, la spinta verso il superamento del valore attribuito a una presunta "autenticità originaria" può considerarsi parte di un tentativo di ri-posizionamento post-strutturalista dell'Unesco nei confronti della definizione e accezione del concetto di cultura. Come emerge dall'analisi qui proposta, tale percorso è caratterizzato da difficoltà, ambivalenze e contraddi-

zioni già notate da Eriksen (2001) nel suo studio del rapporto *Our Creative Diversity* redatto della Commissione mondiale sulla cultura e lo sviluppo (UNESCO 1996): la giustapposizione di questa nuova prospettiva con quella culturalista che, al momento della sua creazione, aveva plasmato le concezioni teoriche e le linee programmatiche dell'organizzazione e dei suoi programmi, genera sfasature problematiche sia dal punto di vista teorico che pratico.

Da un lato, una retorica dell'autenticità permane nel discorso istituzionale: come nota Valdimar Hafstein, benché il termine sia ormai ufficialmente bandito il vocabolario dell'autenticità emerge continuamente nelle discussioni sul patrimonio immateriale. Il timore espresso da funzionari ed esperti dell'Unesco per la folklorizzazione della cultura popolare, per esempio, non esprimerebbe altro che una preoccupazione per la perdita della sua autenticità (HAFSTEIN 2004). Dall'altro, il fatto che questo concetto sia stato messo in discussione a livello intergovernativo non sembra avere influenzato le pratiche e le retoriche locali della patrimonializzazione. Come la revisione relativista del concetto di autenticità per il patrimonio materiale non ha fatto presa sul discorso degli attori nazionali e locali (LABADI 2010), così la sua rimozione ufficiale per questa nuova categoria patrimoniale rimane difficile da integrare nella rappresentazione e presentazione del patrimonio immateriale.

I gruppi sociali che costruiscono localmente il loro patrimonio sembrano infatti molto lontani dal condividere l'approccio costruttivista delle teorie della cultura, e poco propensi a pensare al loro patrimonio come un bene che non sia principalmente ed essenzialmente autentico. Le realtà osservate dagli antropologi sono proprio quelle della società nella quale i programmi definiti dall'istituzione vengono messi in opera e diventano reali. L'uso concreto del concetto di autenticità nell'implementazione locale delle politiche culturali internazionali contribuisce a spiegare perché l'antropologia accademica, che spesso non si interessa all'Unesco come istituzione, ai suoi dibattiti interni, al suo funzionamento o ai suoi strumenti di intervento, continui a trovare così problematici i suoi programmi: ben-

ché in linea di principio l'istituzione prenda le distanze dagli approcci essenzialisti alla cultura (e quindi da concetti come quello di autenticità), essa finisce per alimentarli nelle modalità con le quali gli attori sociali, politici o accademici si appropriano di questi programmi.

Proprio nel momento in cui le teorie (e le politiche) della cultura hanno rinunciato a utilizzare l'autenticità come categoria analitica, essa si è trasformata in una categoria vernacolare, funzionale alla rivendicazione di diritti culturali. Esportata dagli antropologi tra i gruppi da loro osservati, l'autenticità serve oggi a questi stessi attori per provare la loro originalità e fare un uso riflessivo della "cultura". Considerata come una qualità naturale di alcune espressioni culturali che i processi di conversione patrimoniale servono ad accreditare, l'autenticità è diventata un boomerang, o, come la definisce Manuela Carneiro da Cunha (2006), una categoria di "andata e ritorno" (*ida y vuelta*), trasferita dal contesto scientifico a quello sociale.

Anche se la soppressione del criterio di autenticità proposta a livello intergovernativo dall'Unesco ha avuto fino ad ora un impatto limitato a livello nazionale e locale, le conseguenze di questa proposta ricadranno sicuramente sulle istituzioni che dovranno concretamente elaborare i programmi di salvaguardia di un patrimonio che, per la prima volta, non dovrebbe definirsi più in base a criteri di autenticità. Questa innovazione, la cui implementazione resta ancora un'aspirazione, è tuttavia destinata a scontrarsi con le categorie, i principi e le finalità degli attori sociali. Pensare in termini di autenticità resta infatti un bisogno essenziale per le comunità che, una volta raggiunto un rapporto consapevole con la cultura tradizionale, la trasformano in un oggetto patrimoniale dalle molteplici e spesso sovrapponibili funzioni – identitaria, politica, economica. Il risultato è un'impasse dalla quale emerge chiaramente lo scarto che separa la cultura intesa dai teorici come concetto analitico e la "cultura" utilizzata dagli attori sociali come strumento politico.

(Agosto 2010)

Bibliografia

- AMSELLE, Jean-Loup, 2004. "Patrimoine immatériel et art contemporain africain", *Museum International*, 221-222: 86-92.
- BENDIX, Regina, 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Madison
- BLAKE, Janet, 2006. *Commentary on the 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Institute of Art & Law, Leicester.
- BOGNAR, Botond, 1997. "What Goes Up, Must Come Down. Recent Urban Architecture in Japan", *Harvard Design Magazine*, 3: 1-8.
- BOURDIER, Marc, 1993. "Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon", *Genèses*, 11: 82-110.
- BROWN, Michael f., 2005. "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property", *International Journal of Cultural Property*, 12: 40-60.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2006. *"Culture" and culture. Traditional Knowledge and Intellectual Rights*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- CLEMENTE, Pietro, 2008. *L'antropologia del patrimonio culturale*, intervento al primo convegno nazionale dell' A.N.U.A.C (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea, Matera, 29-31 maggio 2008, in linea: http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=219:lantropologia-del-patrimonio-culturale&catid=65:interventi-pietro-clemente&Itemid=81, consultato l'8 agosto 2010.
- CULTURAL PROPERTIES PROTECTION DEPARTMENT, Japan, 1950. Law for the Protection of Cultural Properties, Online. Available HTTP: <www.wipo.int/tk/en/laws/pdf/japan_cultural.pdf>, consultato il 15 luglio 2009.
- DEI, Fabio, 2009. "Realdo Tonti e il 'popolare underground': per salvare l'ottava rima dall'Unesco", in Pietro CLEMENTE e Antonio FANELLI, a cura di, *L'albicocco e la rigaglia. Un ritratto del poeta Realdo Tonti*, Siena, Gorée, pp. 241-254. In linea: http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=135:realdo-tonti-e-il-popolare-underground&catid=54:cultura-popolare-e-cultura-di-massa&Itemid=67, consultato l'8 agosto 2010.
- DOMICELJ, Joan, 2009. "Authentic? Nara revisited...", in Nicholas STANLEY-PRICE e Joseph KING,

- Conserving the Authentic. Essays in honour of Jukka Jokilehto*, Iccrom, Roma, pp. 143-152.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, 2001. "Between Universalism and Relativism: A critique of UNESCO's Concept of Culture", in J. COWAN, M.-B. DEMBOUR & R. WILSON (a cura di), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAFSTEIN, Valdimar Tr. 2004. *The Making of the Intangible Cultural Heritage: Tradition and Authenticity, Community and Humanity*, PhD Dissertation, University of California at Berkeley.
- HANDLER, Richard, 1986. "Authenticity", *Anthropology today*, 2: 2-4.
- HERZFELD Michael, 2004. *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, University of Chicago Press.
- HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence, 1983 (a cura di). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ICOMOS 1964, *Carta internazionale sulla conservazione e il restauro di monumenti e insiemi architettonici* (Carta di Venezia).
- INABA, Nobuko, 2009. "Authenticity and heritage concepts: tangible and intangible discussions in Japan", in Nicholas STANLEY-PRICE e Joseph KING, *Conserving the Authentic. Essays in honour of Jukka Jokilehto*, Iccrom, Roma, pp. 153-162.
- ITO, Nobuo, 1995. "'Authenticity' Inherent in Cultural Heritage in Asia and Japan", in Knut Einar LARSEN (a cura di), *Nara Conference on Authenticity*, UNESCO WHC and Agency for Cultural Affairs, Paris; Tokyo, pp. 35-45.
- JEUDY, Henri-Pierre, 2001. *Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka.
- KASTEN, Erich 2002. "Cultural Heritage: Property of Individuals, Collectivities or Humankind?", *Max Plank Institute for Social Anthropology*, Working Paper No. 39.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production", *Museum International*, 56 (1-2): 53-65.
- LABADI, Sophia, 2010. "World Heritage, authenticity and post-authenticity: international and national perspectives", in Sophia LABADI e Colin LONG (a cura di), *Heritage and Globalisation*, Routledge, London & New York, pp. 66-84.
- LARSEN, Knut Einar, 1995, (a cura di) *Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention*, November 1-6, 1994, Nara, Japan, UNESCO WHC and Japan Agency for Cultural Affairs, Paris; Tokyo.
- LÉVI-STRAUSS, Laurent, 2001. "The African cultural heritage and the application of the concept of authenticity in the 1972 Convention", in Galia SAOUMA-FORERO (a cura di), *Authenticity and integrity in an african Context*, UNESCO, Paris, pp. 70-73.
- LOWENTHAL, David, 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARCONI, Paolo; D'AMATO, Claudio, 2006, *Premessa alla revisione della Carta di Venezia, The Venice Charter Revisited: Modernism and Conservation in the Postwar World*, INTBAU Conference, Venice, Italy, 2-5 November 2006. Disponibile on line: www.intbau.org/References/marconi.damato.vc.commenti.it.pdf, consultato il 5 marzo 2007.
- MUNJERI, Dawson, 2001. "The notions of integrity and authenticity: the emerging patterns in Africa", in Galia SAOUMA-FORERO (a cura di), *Authenticity and integrity in an african Context*, UNESCO, Paris, pp. 17-19.
- NAS, Peter J.M., 2002. "Masterpieces of oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List", *Current Anthropology*, 43 (1): 139-148.
- NOYES, Dorothy, 2006. "The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership", *Cultural Analysis* 5. Disponibile on line: http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/vol5_article2.html, consultato il 10 aprile 2007.
- OGINO, Masahiro, 1995, "La logique d'actualisation: Le patrimoine et le Japon", *Ethnologie Française*, 25 (1): 57-64.
- PALUMBO, Berardino, 2010. "G(lobal) T(axonomic) S(ystems): sistemi tassonomici dell'immaginario globale". Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO, *Meridiana. Rivista quadrimestrale dell'Istituto meridionale di storia e scienze sociali*, 68: 37-72.
- POMIAN, Krzysztof, 1996. "Nation et patrimoine", in Daniel FABRE (a cura di), *L'Europe entre cultures et nations*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi, 1996, pp. 85-95.
- POULOT, Dominique, 1997. *Musée nation patrimoine 1789-1815*, Gallimard, Parigi.
- REYNOLDS, Jonathan M., 2001. "Ise Shrine and a Modernist Construction of Japanese Tradition", *The Art Bulletin*, 83(2): 316-341.

- ROULET, Sophie; SOULIE, Sophie 1991. "Vers une architecture post-éphémère. Entretien de Toyo Ito avec Sophie Roulet et Sophie Soulié", in Sophie ROULET et Sophie SOULIÉ (a cura di), *Toyo Ito. L'architecture de l'éphémère*, Editions du Moniteur, Paris, pp. 88-105.
- TANGE, KENZO; KAWAZOE, NOBORU, 1965. *Ise: Prototype of Japanese Architecture*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts.
- TROILO, SIMONA, 2005. *La patria e la memoria. Tutela e patrimonio culturale nell'Italia unita*, Electa, Milano.
- VON DROSTE, Bernd; BERLISSON, Ulf, 1995. "Authenticity and World heritage", in Knut Einar LARSEN (a cura di), *Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention*, November 1-6, 1994, Nara, Japan, UNESCO WHC and Japan Agency for Cultural Affairs, Paris; Tokyo, pp. 3-15.
- UNESCO, 1972. *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, Paris, 16 novembre 1972.
- UNESCO, 1977. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage CC-77/CONF.001/8 Rev. UNESCO, Paris. <<http://whc.unesco.org/archive/out/opgu77.htm>>, consultato il 20 luglio 2010.
- UNESCO, 1996. *Our creative diversity: report of the World Commission on Culture and Development*, Paris, Unesco.
- UNESCO, 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Paris, 17 octobre 2003.
- UNESCO, 2008. *Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial*, Centre du Patrimoine mondial, Paris.
- Yamato Declaration on Integrated approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, Nara, 20-23 October 2004.
- YOSHIDA, Kenji, 2004. "The Museum and the intangible cultural heritage", *Museum international*, Paris, UNESCO, No. 221-222, May.

CHIARA BORTOLOTTO <chiara.maria.bortolotto@ulb.ac.be> is an anthropologist and a Marie Curie Fellow at the Free University of Brussels (Department of Anthropology of Contemporary Worlds). Her research concerns global governance of intangible cultural heritages with an ethnographic observation of international negotiations (UNESCO) and the application of the Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage in Italy and France. She has published numerous articles and edited *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, IPZS, Rome 2008, and *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2011.

Dal parco al “progetto pastoralismo”. Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo

di Gino Satta

Il 25 novembre 2005, nel corso della terza e ultima *Proclamazione dei Capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità*, il canto a tenore è stato iscritto in una lista che intende rappresentare la ricchezza e la diversità delle culture del mondo. Istituita dall'UNESCO nel 1997 sul modello della *World Heritage List*, il prodotto di maggior fama e successo dell'immaginazione patrimoniale contemporanea, la lista si iscrive nel lungo e contrastato processo che ha portato all'istituzione di un nuovo tipo di patrimonio mondiale, il patrimonio immateriale, che si va ad affiancare a quello materiale, già da tempo riconosciuto e tutelato.

Il processo, iniziato negli anni Settanta su sollecitazione di quei paesi non occidentali che avevano interpretato come «eurocentrica ed escludente» (Londres Fonseca, 2002) l'attenzione esclusiva per i beni «materiali» della *Convenzione* del 1972, si è intensificato nel corso degli anni Novanta, anche in relazione a un accresciuto protagonismo dei paesi asiatici e a un consistente impegno finanziario del Giappone, giungendo infine a compimento con l'adozione della *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003)¹.

Una pubblicazione dell'UNESCO ha raccolto, al termine del programma delle proclamazioni, le schede relative ai 90 *Capolavori* iscritti, destinati a diventare, all'entrata in vigore della *Convenzione*, nell'aprile del 2006, il primo nucleo della nuova *Lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità*².

1. Sul percorso che ha portato, tra discussioni e cambiamenti di rotta anche radicali, dai primi tentativi di immaginare una protezione per il «folklore» alla *Convenzione* del 2003 sul «patrimonio immateriale», attraverso il passaggio intermedio della *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989), vedi Seitel (a cura di, 2001), in particolare il saggio di Sherkin (2001) e il numero 56 (1-2) di *Museum International*, in particolare i saggi di Aikawa (2004) e Kurin (2004); per una recente rassegna italiana, vedi Bortolotto (2008).

2. Nel corso delle tre proclamazioni che hanno avuto luogo ai sensi del programma (2001, 2003, 2005) sono stati iscritti nella *Lista* un totale di 90 beni, rappresentativi delle tradizioni di tutti i continenti e di tutte le varie forme del patrimonio immateriale poi rico-

La scheda n° 46 della pubblicazione descrive il «canto a tenore: Sardinian pastoral songs» come «una forma di canto polifonico a più voci – *bassu, contra, boche* e *mesu boche* – eseguito da un gruppo di quattro uomini» che

nelle regioni di Barbagia e del centro dell'isola [...] fa parte integrante della vita quotidiana delle popolazioni locali. È spesso praticato in modo spontaneo nei bar locali, *sos zilleris*, ma anche in occasioni più ufficiali, come i matrimoni, le tosature delle pecore, le feste religiose e il carnevale barbaricino³.

Insieme alle modalità esecutive (la disposizione in cerchio dei cantori e l'articolazione tra voce solista e coro), ai molteplici stili del canto e alla varia natura dei testi poetici cantati, che ne fanno «una forma culturale allo stesso tempo tradizionale e contemporanea», viene sottolineato il profondo collegamento con la cultura pastorale sarda. Nella parte finale del testo, sono infine enunciati i motivi che rendono necessario adottare misure volte a salvaguardare il bene appena identificato e descritto:

Il Canto a tenore è particolarmente vulnerabile ai rivolgimenti socio-economici come il declino della cultura pastorale e lo sviluppo del turismo in Sardegna. È sempre più spesso interpretato in scena per un pubblico di turisti, ciò che tende a ridurre la diversità del repertorio e a alterare il carattere intimo di questa musica (UNESCO 2006).

Il testo che descrive il *canto a tenore* istituisce dunque una contrapposizione esplicita tra una modalità “tradizionale” e “autentica” del canto, che ha luogo spontaneamente negli spazi della vita sociale locale (i bar, ma anche alcuni tipi di eventi festivi “tradizionali”), e una modalità “moderna”, messa in scena su di un palco, per un pubblico di turisti.

In questo la scheda sembra seguire uno schema preciso, comune a molte tra quelle comprese nella pubblicazione, che rimanda a una specifica forma di immaginazione patrimoniale. Coerentemente con l'approccio conservazionista proprio della *Convenzione*, la particolare «espressione culturale», incarnazione concreta del valore universale della differenza culturale, è immaginata come un bene di grande ed evidente rilevanza culturale, da sottoporre a interventi di salvaguardia di fronte alle trasformazioni che ne minacciano la sopravvivenza e la trasmissione alle generazioni future. Nella narrazione implicita, sebbene non necessariamente unitaria e coerente, che attraversa le schede, i processi di “modernizzazione” sono

nosciute dalla *Convenzione*. In base all'art. 2.2, fanno parte del patrimonio immateriale: tradizioni ed espressioni orali; arti dello spettacolo; consuetudini sociali, eventi rituali e festivi; cognizioni e prassi relative alla natura e all'universo; saperi e pratiche legati all'artigianato tradizionale [MISC/2003/CLT/CH/14].

3. Le citazioni di parti della scheda sono state da me tradotte. Cfr. UNESCO, 2006.

identificati come la principale minaccia alla diversità culturale nel mondo contemporaneo. L'«esodo rurale», l'«urbanizzazione», le «migrazioni», l'«industrializzazione», così come la diffusione del «turismo» e dei nuovi «media» di comunicazione, sono ricorrentemente presentati come gli agenti di un cambiamento socio-economico che rischia quantomeno di alterare, se non di interrompere del tutto, la trasmissione delle tradizioni dalle vecchie alle nuove generazioni⁴.

Al fondo della narrazione sembra di poter discernere un'opposizione che rimanda all'immagine più classica del *grand partage*: da un lato ci sono i mondi tradizionali locali, implicitamente rurali, radicati in un passato di lunga durata, intrinsecamente statici, dove la differenza culturale «fiorisce» spontaneamente ed è naturalmente trasmessa di generazione in generazione; dall'altra c'è un mondo moderno dominato dalle forze anonime della globalizzazione, che si presenta come evidentemente urbano, industriale, dinamico⁵. A far da sfondo alla narrazione c'è dunque una particolare interpretazione della globalizzazione come processo di omologazione su scala planetaria nel quale le tradizioni locali sono progressivamente cancellate o rimpiazzate dai cascami di una monocultura consumistica globale che si potrebbe definire occidentale o, forse più precisamente, nord-americana.

Non interessa qui discutere se tale interpretazione, nella sua estrema generalità, sia empiricamente fondata: molti argomenti potrebbero essere portati sia a favore che contro, senza che nessuno di essi possa risultare decisivo. Interessa piuttosto rilevare quali siano le conseguenze analitiche che ne derivano nella lettura dei processi patrimoniali in atto. Ciò che resta nascosto, nel cono d'ombra proiettato dalla schematica contrapposizione tra processi di trasformazione globali e mondi locali è lo stesso gioco patrimoniale, come forma specifica di esistenza delle tradizioni contemporanee: non semplice risposta, né tanto meno resistenza, ai processi di trasformazione globali, ma piuttosto forma principale del cambiamento (e, soprattutto, della persistenza) delle tradizioni nel mondo contemporaneo.

4. Un particolare ruolo sembrano assumere il *turismo* e i *media*. Il primo è accusato di contribuire alla «commercializzazione» e alla «folklorizzazione» delle tradizioni, cioè alla sostituzione di tradizioni «autentiche» con simulacri e falsificazioni. I secondi sono invece ritenuti responsabili del cambiamento di mentalità dei «giovani», che non sarebbero più attratti dalle tradizioni e si rivolgerebbero verso modelli culturali omologanti di origine straniera.

5. Ha osservato Richard Kurin, direttore dello *Smithsonian Institution Centre for Folklife and Cultural Heritage*, che ha partecipato da posizioni apertamente critiche alle negoziazioni della *Convenzione*, che il programma delle proclamazioni è basato su una visione piuttosto «idealistica», che «vede la cultura come qualcosa di generalmente positivo, nato non dalle lotte e dai conflitti storici, ma da una variata fioritura di diversi modi culturali» (Kurin, 2004, p. 70; trad. mia).

La (troppo) netta contrapposizione tra una tradizione «incorporata» nella vita sociale locale e le minacce provenienti dall'esterno, dai poteri astratti e oscuri della globalizzazione, impedisce cioè di vedere i molti tempi e spazi dove «tradizionale» e «moderno», «autentico» e «messo in scena» sono concretamente prodotti, attraverso incroci e sovrapposizioni di saperi, valori, estetiche. È a questi contesti di produzione (e riproduzione) della cultura, dove le motivazioni e le azioni patrimoniali assumono un ruolo tutt'altro che secondario, che è al contrario necessario rivolgersi se si mira a una comprensione realistica dei processi in atto.

Tenterò dunque una lettura del processo di patrimonializzazione del *canto a tenore* che riporti il gioco patrimoniale al centro dell'analisi dei processi che investono le differenze culturali e le tradizioni contemporanee, per far apparire le fratture tra le forme di immaginazione ufficiale e le logiche concrete dell'azione patrimoniale. Mi concentrerò in particolare su due questioni, sulle quali la distanza tra l'immaginazione patrimoniale ufficiale e le dinamiche reali osservabili sul campo è particolarmente sensibile: la relazione tra iniziativa patrimoniale e sviluppo economico, e in particolare sviluppo turistico; la rilevanza, nella selezione del bene da patrimonializzare, delle icone mediatriche che lo rappresentano.

1. Dal parco del Gennargentu al “progetto pastoralismo”

Nei resoconti dei quotidiani sardi, nei giorni che seguono la notizia del successo della candidatura, oltre ai consueti toni di orgoglio localistico per il riconoscimento ottenuto, si può leggere un commento che mette in relazione il bene appena patrimonializzato con un più ampio progetto di sviluppo economico locale.

In sostanza, insieme al canto dei pastori, potrebbe rientrare nei progetti di tutela e sviluppo anche l'ambiente in cui è nato il canto più arcaico della Sardegna. Insomma, il canto a tenore si conserverà insieme al suo habitat naturale e comunitario. E questa forma si chiamerà *Pastoralismo*: un pastoralismo come cornice del canto a tenore, inventato dall'ex presidente della Provincia, Francesco Licheri, in alternativa al parco nazionale sul Gennargentu, che nessuno voleva, e non si riusciva a far decollare. (N. Bandinu, *La Nuova* 27/11/2005, p. 53)

La connessione, che può a prima vista sembrare incongrua, tra il riconoscimento del *canto a tenore* da parte dell'UNESCO e il fallimento del Parco Nazionale dei Monti del Gennargentu, costituisce per i lettori sardi un dato piuttosto evidente e non particolarmente problematico, che può essere enunciato senza bisogno di particolari spiegazioni. Il fatto che si tratti di sostituire un progetto di sviluppo piuttosto contestato e che non riesce a decollare, il Parco, con un altro più gradito alle popolazioni locali, il

progetto Pastoralismo, è parte di una comprensione comune ed è ammesso senza difficoltà dagli attori coinvolti⁶.

Quello che poi diventerà il *progetto Pastoralismo* fa in effetti la sua prima comparsa nella primavera del 2003, mentre infuriano le polemiche sull'entrata in vigore di vincoli previsti dalla normativa sul Parco, quando il Presidente della Provincia di Nuoro, Francesco Licheri, convoca i sindaci dei paesi coinvolti a una riunione finalizzata a elaborare una nuova strategia, che consenta di andare «oltre il Parco». A margine dell'incontro da lui promosso, il Presidente rilascia una dichiarazione alla stampa nella quale sostiene la necessità di superare il progetto del Parco, riecheggiando alcuni tra gli argomenti più sentiti della protesta degli ultimi anni.

Questi anni sono stati caratterizzati dal fatto che non si è andati oltre la 394, mentre in campo europeo ci sono impostazioni di sviluppo territoriale che tengono conto della tutela, ma che hanno come aspetto prioritario la promozione e lo sviluppo del territorio. La mia proposta è andare oltre, su un percorso che ci possa portare a condividere tutti insieme un vero progetto di sviluppo che promuova tutto il Gennargentu in un'ottica di riconoscimento della propria specificità ambientale a livello sovranazionale (*Sardigna.com*, 3 aprile 2003).

La riunione si conclude con una nuova convocazione degli amministratori locali, per la settimana seguente, per cominciare a definire insieme «la proposta progettuale» che possa tradurre in pratica la nuova linea politica appena concordata.

Il progetto di sviluppo cui allude Licheri non è, ancora, quello che poi sarà denominato *progetto Pastoralismo*. Ciò a cui sembra pensare in questa fase, insieme ai sindaci dei Comuni dell'area del Parco, è piuttosto un modo per continuare a perseguire un progetto di sviluppo territoriale imperniato sulla protezione dell'ambiente, che sia però in grado di aggirare gli spinosi problemi politici posti dalla rigida normativa in materia di Parchi Nazionali (la legge quadro 394/91)⁷. È in quest'ottica

6. Lo stesso Licheri ne ha parlato senza alcuna difficoltà in una intervista che mi ha concesso il 1° giugno 2009.

7. Ideato nell'immediato dopoguerra, il progetto di istituire un Parco nazionale nell'area dei Monti del Gennargentu si è scontrato a più riprese con le resistenze delle popolazioni locali. Dopo alterne vicende, è stato istituito formalmente dalla legge 394/91 (art. 34 comma 2), recepito dalla successiva intesa Stato-Regione (25/6/1992) e dal D.P.R. 30/3/1998; nel 2003, tuttavia, la sua realizzazione effettiva era ancora oggetto di aspre discussioni. Gli aspetti sui quali si concentra il dissenso degli enti locali verso l'istituzione del Parco riguarda il sostanziale depotenziamento delle autonomie locali e l'anacronistica concezione di una protezione ambientale che passa per l'abbandono delle tradizionali attività economiche (*in primis* la pastorizia) che la normativa nazionale è accusata – a torto o

che si fa strada l'idea di ricorrere a un organismo sovranazionale per ottenere un riconoscimento dell'alto valore naturalistico del territorio della montagna sarda che preveda forme di tutela alternative, non incentrate sui vincoli e le cessioni di autonomia previsti dalla legge nazionale: quello che, con una geniale sintesi iconica, è stato definito «un parco con la *berritta*», e cioè un parco fatto a misura dei pastori che abitano la montagna sarda⁸.

È in questo periodo che Licheri cerca un primo contatto con l'UNESCO, per proporre la candidatura del Gennargentu all'inserimento nella World Heritage List come area di interesse naturalistico⁹. Ed è nel corso di questi contatti che si affaccia l'idea della candidatura del *pastoralismo* nell'ambito del nuovo programma dei *Masterpieces*. Le probabilità di riuscire a ottenere l'inserimento del Gennargentu nella WHL sembrano infatti piuttosto scarse, per una molteplicità di motivi: innanzitutto l'Italia è già ampiamente rappresentata nella lista, e ogni nuova candidatura – ammesso che sia riuscita a battere la concorrenza agguerrita delle tante altre candidature presentate dagli enti locali presso il comitato italiano UNESCO – deve scontrarsi con le candidature di paesi molto meno rappresentati; vi sono poi motivi specifici che renderebbero difficile l'accettazione della candidatura per il patrimonio naturalistico, basati sugli stessi argomenti utilizzati dagli oppositori del Parco: la montagna sarda è tutt'altro che un ambiente naturale primigenio e reca le tracce di millenni di presenza umana, ma senza quei caratteri di unicità che permetterebbero l'iscrizione a titolo di bene “misto”, cioè di interesse allo stesso tempo naturale e culturale¹⁰.

A capo del settore cultura dell'UNESCO si trova in quel momento Mounir Bouchenaki, un archeologo algerino che conosce bene la Sardegna centrale. Ed è proprio attraverso questo contatto, secondo quanto riferito una fonte interna alla Provincia, che sembra delinearci una possibile alternativa. L'idea che si presenta è di abbandonare la vecchia

a ragione – di aver reintrodotta, invertendo decenni di elaborazione culturale e giuridica sulla protezione dell'ambiente (Lacava s.d.). Per un'analisi antropologica dell'opposizione al Parco, vedi Heatherington (2010).

8. Così Roberto Mura in *Il Giornale di Sardegna* del 7 dicembre 2005, p. 8. La *berritta* era, tradizionalmente, un copricapo di panno nero indossato dagli uomini adulti in diverse zone della Sardegna. L'uso della *berritta*, sostituita nel corso del XX secolo dal berretto di foggia inglese, spesso chiamato *su bonette*, è progressivamente andato assumendo il carattere di simbolo della condizione pastorale.

9. Le informazioni sui contatti con l'UNESCO provengono da comunicazioni personali da parte di consulenti che hanno partecipato alla stesura della candidatura.

10. La WHL comprende attualmente 962 siti: 745 di interesse «culturale», 188 di interesse «naturale» e 29 «misti». Cfr. <http://whc.unesco.org/en/list> [14/02/2013].

idea del Parco come attrattore turistico per rivolgersi verso un tipo di “bene” completamente differente e, in un certo senso, più “moderno”. Sono, infatti, i mesi finali dell’elaborazione che porterà presto l’organizzazione a adottare la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale*, ed è in corso una intensa attività di sensibilizzazione dei Paesi membri sulle nuove politiche che riguardano questa forma di patrimonio, anche attraverso il programma delle Proclamazioni. Sarà dunque la pastorizia, riconfigurata in *cultura* attraverso il concetto di *pastoralismo*, a essere direttamente investita del ruolo di «bene culturale» destinato a convogliare le iniziative di sviluppo dell’area del Gennargentu. Non la pastorizia come elemento determinante della costruzione dell’ambiente naturale, secondo la formula compendiata nell’invenzione lessicale del «parco con la *berritta*», ma come *cultura* che rende il territorio riconoscibile e ne guida lo sviluppo economico. La *berritta* – o, come proporrà in seguito qualcun altro, il *gambale* – non ha più bisogno del Parco per porsi, come marchio territoriale, al centro dei processi di sviluppo economico¹¹.

Al centro dell’azione patrimoniale locale si colloca dunque il tema dello sviluppo economico, che prende una forma immaginativa particolare, per molti versi inedita e innovativa, che ruota intorno a una riconfigurazione patrimoniale della principale attività economica tradizionale della Sardegna interna: la pastorizia. È dunque lo sviluppo economico a fare da *trait d’union* tra i due diversi progetti e a permettere il passaggio dalla protezione dell’ambiente alla salvaguardia della cultura. Mentre l’obiettivo della salvaguardia del bene culturale si presenta come subordinato e, in definitiva, strumentale.

D’altra parte, nessuno ignora che la principale motivazione per cui le amministrazioni locali si impegnano nella promozione di iniziative patrimoniali risiede nel farne il perno di processi di sviluppo (o anche di marketing) territoriale, per lo più connessi al turismo e/o alla commercializzazione dei prodotti tipici locali¹². Si trovano ampie tracce di

11. In questo stesso periodo, un gruppo di sindaci lancia l’idea di un consorzio caratterizzato da un marchio, il *gambale* con 5 bottoni (ma il numero varia a seconda di quanti comuni sono momentaneamente coinvolti), che dovrebbe servire a identificare e garantire le produzioni pastorali di qualità del territorio della montagna sarda. Un altro tentativo di immaginare un’alternativa di sviluppo territoriale che vada oltre il Parco, in direzione simile a quella del *progetto Pastoralismo*.

12. David Harvey ha sottolineato a più riprese che la *differenziazione* territoriale, lungi dall’essere una risposta oppositiva all’omologazione globale, costituisce un adattamento alle logiche della «accumulazione flessibile» del capitale (1989, 2010). Sulla trasformazione della cultura in una forma *sui generis* di capitale e dei gruppi etnici in *corporations* basate sul suo controllo proprietario, vedi Comaroff e Comaroff (2010).

questa consapevolezza, per quanto magari ambiguamente coperte dalla retorica della salvaguardia della differenza culturale dalle minacce della globalizzazione, anche nei documenti ufficiali UNESCO. Ma questa emerge in modo ancor più evidente quando si tratta non tanto di enunciare principi, quanto di convincere le amministrazioni a partecipare all’impresa patrimoniale.

Il convegno organizzato dalla Provincia nel gennaio del 2004, nel corso del quale il progetto comincia a prendere forma e a essere discusso pubblicamente, è, da questo punto di vista, piuttosto eloquente. Vi partecipano, oltre ai rappresentanti delle amministrazioni locali, alcuni alti funzionari UNESCO, guidati dallo stesso responsabile del settore ICH, Bouchenaki, e un gruppo di esperti che hanno poi costituito il nucleo della squadra di consulenti che ha elaborato la candidatura. L’intervento d’apertura di Licheri detta le coordinate: si tratta di portare alla luce un «tesoro nascosto» (il *pastoralismo*) e di valorizzarlo, facendone il centro di una nuova strategia di sviluppo, per certi versi antitetica rispetto a quelle, fallimentari, che hanno caratterizzato la politica regionale dal dopoguerra. Se queste concepivano le tradizioni come arretratezze da estirpare per accedere alla modernità e allo sviluppo, la nuova strategia intende invece considerarle come una ricchezza, non solo in senso culturale ma anche economico, da valorizzare nell’ottica dello sviluppo sostenibile. Gli interventi che seguono, pur nella varietà delle competenze e dei ruoli dei relatori, non si discostano da questa impostazione. Quel che è notevole, è che il turismo, lungi dall’apparire come una minaccia che incombe sulla conservazione delle forme culturali tradizionali, è evidentemente concepito come il destinatario principale, anche se non l’unico, del progetto patrimoniale.

Non si tratta dunque di sottrarre il *canto a tenore* alla commercializzazione turistica (il cantare sul palco per i turisti), quanto piuttosto di gestire la messa in scena secondo modalità che risultino coerenti con la sua nuova veste di bene dall’alto valore patrimoniale. Questa doppia presenza del turismo, come minaccia alla tradizione «autentica» e come destinatario della sua restaurazione patrimoniale, è rivelatrice di una più profonda ambiguità e di una rimozione. Ciò che l’immaginario patrimoniale esclude dalla scena – attraverso l’evocazione ambigua dello sguardo dei turisti – sono, infatti, le condizioni stesse della persistenza del *canto a tenore* come “tradizione contemporanea”. Collocato il *tenore* nei tempi e negli spazi “tradizionali” di una storica *cultura pastorale sarda*, la sua persistenza appare come un enigma (o un miracolo) di fronte alle dirompenti trasformazioni che l’hanno interessata. Enigma che solo un’analisi dei contesti reali della produzione e circolazione contemporanea della “tradizione” è in grado di risolvere.

2. I nomi e le cose

L'«antropologia critica» dei processi di patrimonializzazione (Palumbo, 2003) ha messo in evidenza lo scarto esistente tra le concezioni patrimoniali di senso comune e quelle proprie degli studiosi. Quelle «cose culturali» che appaiono al «senso comune patrimoniale» come date, autoevidenti, sostiene Palumbo, sono per gli antropologi il prodotto mutevole e instabile di forme complesse, costruite discorsivamente, di immaginazione e azione politica, che possiamo denominare, seguendo Handler (1988), *oggettivazione culturale*. Non fa eccezione il *canto a tenore*.

L'etnomusicologo Ignazio Macchiarella ha sottolineato che, dietro l'apparente semplicità della descrizione fornita dall'UNESCO, si nasconde in realtà un oggetto «difficilmente definibile sia da un punto di vista musicologico che socio-culturale» (Macchiarella, 2008; trad. mia). Una pluralità di forme disperse di canto polifonico maschile ad accordi, localmente identificate con nomi differenti, sono oggi riunite, spesso in modo problematico, sotto l'etichetta di *canto a tenore*¹³.

Sebbene la “tradizione” sia concepita come antichissima (sono molti, tra i cultori, a collocarne l'origine in epoca nuragica), l'identificazione del *canto a tenore* come forma culturale specifica, distinta da altre forme di «musica tradizionale sarda», o anche da altre forme di canto polifonico ad accordi, è un fenomeno di oggettivazione culturale piuttosto recente e ancora non del tutto compiuto, che forse riceverà un impulso determinante proprio dalla promozione patrimoniale rappresentata dall'inserimento nella lista UNESCO¹⁴.

Se si risale alle origini dell'etnomusicologia in Sardegna, all'inizio del XX secolo, ci si accorge in effetti che i criteri d'identificazione e di classificazione della musica e del canto erano del tutto diversi da quelli attuali. Nel saggio di Giulio Fara sulla musica popolare sarda (1909), per esempio, il *canto a tenore* compare solo come nome locale, nella regione di Nuoro, di una forma particolare di canto, caratterizzata dall'emissione di una «voce grave, sorda, sonora e rauca nello stesso tempo», che «serve a sostenere le voci acute quando cantano canzoni, anche straniere, senza accompagnamento strumentale», che si chiama anche «canto a sa bastascina» nel sud e «cantu lianu» nel nord-ovest. Ma leggendo la descrizione, ci accorgiamo che non corrisponde affatto a ciò che noi oggi

chiamiamo *canto a tenore*, essendo identificato in modo del tutto differente, non considerando – ad esempio – le quattro diverse parti vocali uno dei criteri pertinenti.

Si comprende così l'imbarazzo e il fastidio diffuso in molti testi di eruditi contemporanei verso le testimonianze dei viaggiatori o dei primi etnomusicologi, che sono accusati di “confondere” il *tenore* con differenti tradizioni musicali: imbarazzo che ha senso solo a partire dall'idea (falsa) che sia sempre esistita una “cosa» con le stesse caratteristiche che noi oggi attribuiamo al *canto a tenore* contemporaneo.

Ancora negli anni Cinquanta, quando è cominciato il lavoro di raccolta delle registrazioni *in situ* del canto, il nome compare sporadicamente, accanto ad altri, nelle schede di catalogazione e non pare identificare un «genere» specifico¹⁵. In un documentario, *Etnofonie della Sardegna*, realizzato dallo scrittore Remo Branca e dall'etnomusicologo Gavino Gabriel, ad esempio, il canto di un *concordu* di Mamoiada (che oggi sarebbe classificato senza dubbio come *canto a tenore*) è accostato senza particolari problemi a un *concordu* sassarese che presenta caratteristiche assai differenti, in una indistinzione significativa, che non sembra imputabile alla sola eventuale mancanza di rigore del curatore (Remo Branca, che cura la prima parte, non è uno specialista etnomusicologo), ma che sembra riflettere invece le percezioni diffuse tra gli intellettuali sardi verso il patrimonio «etnofonico» fino almeno agli anni Settanta. Nell'introdurre un'antologia delle registrazioni realizzate in questo periodo da Radio Sardegna, Macchiarella ha infatti rilevato: «è [...] indicativo che [...] gruppi di canto polifonico appartenenti a tradizioni esecutive sostanzialmente differenti come il quartetto del canto a tenore da un lato e le formazioni corali organizzate (“alla nuoresa” come si usa dire) vengano ugualmente definite con lo stesso termine “coro”, seguito solamente dalla specificazione della località di origine» (Macchiarella, 2005, p. 9). È, del resto, con lo stesso termine generico di “coro”, che le prime produzioni discografiche cominciano a diffondersi sul nascente mercato della “musica sarda” tra gli anni Sessanta e Settanta.

È a questo nuovo contesto, dove agli interessi culti verso le tradizioni popolari e alle pratiche scientifiche di raccolta e di studio si intrecciano nuovi ambiti di produzione e circolazione delle “tradizioni sarde” (Gallini, 1977) che bisogna rivolgersi se si vuole comprendere come il *canto a tenore* sia diventato l'*oggetto* che ha potuto essere iscritto nella lista UNESCO.

13. L'appartenenza o meno di una tradizione alla categoria del *canto a tenore* è spesso oggetto di discussioni tra i cultori. Lo stesso Macchiarella evidenzia che non ci sono due persone le cui topografie del canto coincidano perfettamente.

14. Per un'analisi delle pratiche di oggettivazione culturale relative ai patrimoni UNESCO, vedi Palumbo (2003; 2010).

15. Le raccolte 14, 26, 31, 36, 56 degli archivi di etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia, realizzate tra il dopoguerra e gli anni Sessanta da Giorgio Nataletti, Antonio Santoni Rujju, Diego Carpitella, Franco Cagnetta, Andreas Weis Bentzon, mostrano ancora una relativa irrilevanza dell'etichetta “canto a tenore”.

3. Gruppi folk, spettacolo e mercato

In una lunga intervista, Daniele Cossellu, voce del *Tenore de Bitti* e primo presidente dell'associazione istituita per garantire la salvaguardia del bene, ha rievocato con l'autorità di uno dei più accreditati interpreti della tradizione il passaggio cruciale degli anni Sessanta/Settanta. Il canto era, nel dopoguerra, una pratica sociale spontanea che aveva come luogo d'elezione il bar (*su tzilleri*) e le feste tradizionali (*su tussorzu, s'isposonzu*), alla quale partecipavano giovani e anziani, con una forte gerarchia di prestigio, ma senza parti precostituite. I giovani, inoltre, cantavano nelle piazze dei vicinati del paese per le belle ragazze, ricevendo spesso in cambio le attenzioni delle forze dell'ordine che li perseguitavano per «disturbo alla quiete pubblica». La spinta alla costituzione di gruppi stabili è attribuita, nel racconto di Cossellu, alle richieste delle amministrazioni locali che in quegli anni cominciano a organizzare sempre più frequenti festival del folklore sardo. Lo stesso nome, *Tenore de Bitti*, con il quale sono diventati famosi nel mondo è stato attribuito loro da chi li invitava a partecipare ai festival in rappresentanza del proprio paese. La costituzione dei gruppi stabili, legata in principio a una richiesta esterna di rappresentazione dell'identità del paese, diviene in seguito l'occasione per i *cantadores* di «uscire da *sos tzilleri*» per raggiungere un più ampio pubblico; di trasformare cioè una pratica sociale spontanea in un'arte che travalica il contesto locale, offrendosi a un più ampio mercato del consumo culturale. Attraverso una rigorosa disciplina del canto (le prove assidue e regolari, la specializzazione dei ruoli), per «uscire da *sos tzilleri*» i *cantadores* devono riuscire a guadagnare il riconoscimento da parte di studiosi accreditati (*etnomusicologi, antropologi*), che certifichino la loro qualità di rappresentanti «autentici» della tradizione e insieme la loro eccellenza artistica, facendo così da tramite verso un pubblico esterno, meno competente, ma sinceramente interessato alle tradizioni che loro rappresentano¹⁶.

È all'insegna del «gruppo folk» che il *tenore* esce dai contesti performativi «tradizionali», sale sul palco ed entra negli studi di registrazione. Dapprima è il palco dei festival del folklore, poi quelli televisivi di trasmissioni come *Sardegna canta*¹⁷, infine quello dei concerti pop e dei teatri

16. È del tutto evidente che la ricostruzione da parte di Cossellu risente del punto di vista di chi ha operato con successo il passaggio dallo *tzilleri* al palcoscenico. Ed è tuttavia di estremo interesse proprio perché Cossellu rappresenta *nello stesso tempo* uno dei più accreditati interpreti della «tradizione» e uno di coloro che hanno più contribuito a trasformarla, professionalizzandola.

17. Sul sito dell'emittente il programma è presentato così: «Storia, tradizioni e musica danno vita alla trasmissione più longeva di Videolina: *Sardegna Canta*. Lo spettacolo nato nel 1979 per dare spazio alla realtà folclorica della nostra terra è stato il palcoscenico privi-

della musica *culta*. La vicenda del *Tenore de Bitti* è emblematica di questa traiettoria: dopo aver esordito sui palchi dei festival locali sono stati «scoperti» da studiosi e musicisti di prestigio internazionale, e hanno cantato in ogni parte del mondo, fino a essere insigniti del titolo di cavalieri della Repubblica per meriti artistici. La presentazione pubblicata sul loro sito internet mostra l'inestricabile intreccio tra forme diverse (e divergenti) di legittimazione della «tradizione»: accanto alla piccola gloria locale di premi attribuiti in ambito sardo compaiono i nomi dei grandi musicisti internazionali con i quali hanno collaborato (Ornette Coleman, Lester Bowie, Frank Zappa, Peter Gabriel), o degli studiosi che li hanno studiati, mostrando quanto la forma più accreditata della «tradizione autentica» possa convivere con la sua forma più professionalizzata e «spettacolare».

Il *canto a tenore*, visto da questa prospettiva, non è quella tradizione residuale, a rischio di scomparsa, che abbiamo trovato nella scheda delle *Proclamazioni*. Né la sua vitalità contemporanea può essere compresa attraverso la contrapposizione schematica tra mondi locali della tradizione e contaminazioni commerciali. Anzi, è il proprio il fatto che sia inserita in circuiti di produzione e di consumo culturale, locali e non, a farne una tradizione vivente e non un fossile. E a renderla un candidato plausibile per il ruolo di «espressione culturale» che permette di dare una concreta forma patrimoniale al *progetto Pastoralismo*, ideato dal presidente della Provincia di Nuoro quale perno di una nuova strategia di sviluppo locale.

4. La scelta del bene

Vista a posteriori, a partire dall'inserimento nella lista, la rilevanza culturale del bene, così come la sua relazione con il *pastoralismo* sardo – di cui è concepito come «espressione» – sembrano evidenti. E tuttavia, partendo dal processo concreto di individuazione in vista della candidatura per la lista UNESCO, questa evidenza si dissolve e le cose sembrano più complicate e incerte. Per un anno circa, infatti, a partire dai primi annunci del *progetto Pastoralismo* nella primavera del 2003, almeno fino al convegno del gennaio 2004 (e presumibilmente anche oltre, fino alla primavera dello stesso anno), il *canto a tenore* non era ancora stato inequivocabilmente individuato come il bene da proporre al riconoscimento da parte dell'UNESCO.

In un primo momento, nei resoconti della stampa sul *progetto Pastoralismo* manca qualsiasi riferimento a una particolare espressione della cul-

legiato e più prestigioso di artisti, musicisti, *tenores*, gruppi folk e *cantadores* provenienti da tutta l'isola» <http://www.videolina.it/programmi/sardegna/canta/index.html> [26/04/2012].

tura pastorale sarda. Non è chiaro se l'intenzione della Provincia fosse di ottenere l'importante riconoscimento per il «pastoralismo sardo» in sé, o se l'individuazione del bene specifico fosse solo rimandata a uno stadio più avanzato del progetto: è chiaro, però, che il vero oggetto dell'operazione patrimoniale era il *Pastoralismo*, e che la concreta espressione da candidare per la lista è stata individuata solo in seguito; il fatto che nel febbraio del 2005, quando ormai la candidatura è stata già presentata da alcuni mesi, in un'intervista a un quotidiano locale Licheri parli ancora in termini generici di *Pastoralismo*, dimostra del resto quanto l'identificazione concreta del bene fosse incerta e, tutto sommato, secondaria rispetto all'obiettivo più generale della trasformazione della pastorizia in bene culturale.

Secondo quanto mi è stato riferito da un consulente che ha lavorato al progetto di candidatura, la prima ipotesi vagliata è stata quella relativa alle maschere del carnevale barbaricino e l'alternativa del *canto a tenore* è sorta solo in seguito alla constatazione della sua (presunta) debolezza. In ambienti vicini all'UNESCO, sarebbero infatti sorte diverse perplessità riguardo alle maschere, da un lato perché già molto ben rappresentate nella lista, dall'altro perché quelle sarde sarebbero state ritenute assai meno notevoli delle omologhe asiatiche. Il *canto a tenore*, invece, nella sua pura immaterialità di *performance* vocale priva di qualunque supporto fisico, avrebbe rappresentato una candidatura assai più forte e in linea con le aspettative dell'organizzazione.

Quali che siano i motivi che hanno portato a scambiare il bene inizialmente scelto con un altro (ci torneremo tra breve), è opportuno interrogarsi su quali caratteristiche abbiano fatto delle maschere del *Carnevale barbaricino* e del *canto a tenore* i due possibili candidati ad assumere il ruolo di *espressione* del *pastoralismo* da inserire in una lista di *capolavori* del patrimonio immateriale. La nostra ipotesi è che siano state scelte perché si tratta di due tra le più consumate icone della cultura pastorale sarda. Oggetto di curiosità per i viaggiatori del XIX secolo, prove della barbarie sarda per gli italiani all'inizio del XX, messe in scena dai romanzieri, le due tradizioni sono divenute nel corso del tempo parte del repertorio codificato della differenza sarda. A partire dagli anni Sessanta, poi, il *canto a tenore*, le maschere, il ballo e i costumi festivi sono gli elementi costantemente scelti dai mezzi di comunicazione di massa per rappresentare la differenza sarda per un pubblico esterno¹⁸. Non

18. I film di ambientazione sarda di quegli anni ne danno ampia testimonianza. Negli stessi anni della nascita del turismo di massa in Sardegna, la maggior parte dei film giocano sul contrasto tra il mondo moderno ed elitario del turismo e quello arcaico e misterioso dei pastori, regolarmente rappresentato dalle maschere e dal canto. Sui film di ambientazione sarda vedi Olla, 2008.

sarebbe dunque tanto il desiderio di sottrarre le tradizioni allo sfruttamento commerciale, quanto proprio il fatto che sono commercialmente sfruttate, e dunque *riconosibili*, a renderle dei buoni candidati per la patrimonializzazione. Lo sguardo patrimoniale e lo sguardo turistico si posano sugli stessi oggetti.

Ciò che ci rivela la storia della scelta del tenore a danno delle maschere, vera o apocrifa che sia, è che una volta inserite nell'universo patrimoniale le tradizioni sono ricollocate in un'arena globale dove entrano implicitamente in competizione con tutte le altre tradizioni per le quali i detentori aspirano allo statuto di patrimonio culturale. La competizione si gioca su caratteristiche che devono essere socialmente costruite secondo le regole dell'immaginazione patrimoniale corrente: autenticità, antichità, notorietà, spettacolarità. Per questa ragione, i detentori devono adottare nei confronti delle «loro tradizioni» la stessa attitudine allo sguardo da lontano che immaginano in un membro di una Giuria internazionale, o in un agente di viaggi, o, ancora, nel pubblico di una trasmissione televisiva. Nel quadro della competizione per accedere allo statuto di «patrimonio globale», le tradizioni sono oggetto di una forma particolare di riflessività. Gli stessi attori che si identificano nelle tradizioni, le promuovono, le valorizzano, devono adottare nei loro confronti una postura oggettivante, esterna, distanziata. Devono concepirle come oggetti separati da sé; guardarle con gli occhi degli altri; pensarle come se non fossero le loro per valutarne la disposizione nel mercato globale della differenza culturale. Da questo punto di vista, è perfettamente ragionevole che le tradizioni scelte per la promozione patrimoniale siano le stesse che sono già oggetto di forme complesse di codificazione. Oggetti di saperi specialistici che le identificano e ne certificano il valore culturale, attrazioni presentate nelle *brochures* di propaganda turistica, le tradizioni da patrimonializzare sono sottomesse a uno sguardo che vede la differenza dal di fuori, come oggetto da contemplare e spettacolo da consumare, piuttosto che in dimensioni intime di significato.

È questo stesso sguardo, distanziato e comparativo, che deve essere interiorizzato da chi opera sul piano patrimoniale.

5. Lo statuto delle tradizioni contemporanee

Invertendo il titolo di un celebre articolo di Gerard Lenclud, si potrebbe osservare che, nell'immaginario patrimoniale che abbiamo provato a delineare, la «tradizione» è ancora «ciò che era»: la trasmissione tra le generazioni di forme culturali che provengono dal passato; trasmissione che è minacciata dall'irruzione, dall'esterno, del cambiamento portato dai processi anonimi globali.

Si può identificare, in questo modo di concepire la tradizione come qualcosa che si riproduce spontaneamente in assenza di un agente perturbatore che intervenga a interromperne la trasmissione, una istanza di quella «tendenza che ci è propria a confondere la storia con il cambiamento, come se la persistenza di uno stato di cose nel tempo non fosse anch'essa storica» (Lenclud, 1987). In effetti, a partire dalle riflessioni di Jean Pouillon negli anni Settanta, numerosi studi antropologici hanno mostrato che la persistenza delle tradizioni non è meno problematica del loro cambiamento, e che la concezione del rapporto tra il passato e il presente propria del senso comune non è affatto esatta. La tradizione «non è il prodotto del passato, un'opera di un altro tempo che i contemporanei riceverebbero passivamente, ma, secondo i termini di Pouillon, un "punto di vista" che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti, una interpretazione del passato condotta in funzione di criteri rigorosamente contemporanei» (Lenclud, 1987).

La tradizione è dunque una «retro-proiezione», caratterizzata da un processo di «riconoscimento di paternità», per il quale i contemporanei scelgono i loro predecessori. È questa relazione di «filiatura invertita», ci dicono Pouillon e Lenclud, a essere costitutiva della tradizione in ogni società e in ogni epoca.

Ma il riconoscimento del carattere retroproiettivo della tradizione e del ruolo attivo degli attori sociali non esaurisce la questione dello statuto delle tradizioni contemporanee. Perché ciò che è specifico delle tradizioni contemporanee, come si è visto molto chiaramente analizzando il gioco patrimoniale nel caso del *canto a tenore*, è che sono esse stesse globalizzate e istituzionalizzate.

Gli sguardi diversi che si sono poggiati nel corso del tempo sul canto, oggettivandolo, contribuendo a determinarne le forme e gli ambiti di circolazione, non possono più essere elusi. Gli stessi «detentori» della tradizione non possono più pensarla senza fare riferimento a questi sguardi. Spettacolo, merce, feticcio dell'identità e della differenza, la tradizione del *canto a tenore* non può più essere «ciò che era»: appartiene alla stessa modernità globale che è accusata di metterla a rischio di estinzione.

Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (1989): Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- (2004), *An Historical Overview of the Preparation of the Unesco International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, in "Museum International", 221-2, 56, pp. 137-49.

- ALIVIZATOU M. (2012), *The Paradoxes of Intangible Heritage*, in Stefano-Davis-Corsane (eds), pp. 9-22.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- COMAROFF J.L. & COMAROFF J. (2009), *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press, Chicago.
- GALLINI C. (1977), *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Edes, Cagliari.
- HANDLER R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.
- HARVEY D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- HARVEY D. (2010), *The Enigma of Capital*, Profile Books, London.
- HEATHERINGTON T. (2010), *Wild Sardinia: Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism*, University of Washington Press, Seattle.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, in "Museum International", 221-2, 56, pp. 66-77.
- LACAVALA A. (s.d.), *Parcibi regionali sardi. I piani di gestione*, in Comune di Orgosolo (a cura di), s.d. *Parco del Gennargentu. Documentazione*, Comune di Orgosolo, Orgosolo.
- LENCLUD G. (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, in "Terrain", 9, pp. 110-23.
- LONDRES FONSECA M. C. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACCHIARELLA I. (2005), *Canto a tenore e musica strumentale*, Rai, Cagliari.
- (2008), "Anyway we just keep on with singing as we know". *Sardinian A Tenore Song after Unesco's Proclamation*, 53° an. meeting of the Society for Ethnomusicology (Wesleyan University, Middletown, CT), 24-28 ottobre 2008 http://musicaemusiche.org/files/Unesco%20e%20Canto%20a%20Tenore_o.pdf.
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the Unesco World Heritage List*, in "Current Anthropology", 43, pp. 139-48.
- OLLA G. (2008), *Dai Lumière a Sonetàula: 109 anni di film, documentari, fiction e inchieste televisive sulla Sardegna*, Cuec, Cagliari.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment of the 1989 Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, Washington (DC).
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- STEFANO M. L., DAVIS P., CORSANE G. (eds.) (2012), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, Boydell Press, Woodbridge.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity: Proclamations 2001, 2003 and 2005*, [CLT/CH/ITH/PROC/BR3].

Making Threats

The Condor's Flight

THIS IS A book about intangible heritage—about how a new concept and category comes into being and goes to work in the world. It is a book about folklore, about cultural practices and expressions, and about what happens to them when they come under the sign of intangible heritage. It is about how intangible heritage was made, and how it makes, forms, and transforms the expressions and practices within its purview. It begins with a story. With a twisting plot, a colorful set of characters, and a red herring, this story recounts the origins of intangible heritage and how it was inscribed on the international agenda.¹

The story opens with a letter. Before the letter, a song. We will get there soon enough. In the top right-hand corner, a place and a date:

La Paz, April 24, 1973

Addressed to UNESCO's director-general, the letter is sent from the Ministry of Foreign Affairs and Religion of the Republic of Bolivia. Its opening paragraph announces:

My ministry has made a careful survey of existing documentation on the international protection of the cultural heritage of mankind.

This survey found that all existing instruments

are aimed at the protection of tangible objects, and not forms of expression such as music and dance, which are at present undergoing the most intensive clandestine commercialization and export, in a process of commercially oriented transculturation destructive of the traditional cultures. (UNESCO 1977)

I had heard many people refer to this letter when, with help from UNESCO's archivist, I dug it up from the organization's archives in the basement of its Paris headquarters. It took a bit of searching. The letter is brief, but a detailed memorandum accompanies it. Here, the Bolivian minister impresses upon the international community how urgent it is to take action:

The current revalorization of folk arts due to their notable invasion of the consumer market is currently giving rise to the *de facto* situation of which the following examples afford a rundown. (UNESCO 1977)

The examples follow, three in number (as in all good stories), testifying to just how bad things were:

In the musical sphere, there are instances of melodies being wrongfully appropriated by persons unconnected with their creation who register them as their own compositions to secure to themselves the benefits conceded by copyright regulations. This leads, amongst other things, to the debasement of the folkishness of the piece. (UNESCO 1977)

"In the sphere of the dance," the minister continues, folk dances are

appropriated by other countries wholly unconnected with their genesis to be passed off by them, even in international competitions, as folk dances of their own. In the particular case of Bolivia which, owing to its geographical situation, suffers greatly from depredations of this kind, certain organizations from neighboring countries go so far as to send here [for] complete sets of costumes for the main Bolivian folk dances, and engage "embroiderers," "mask makers" and even choreographers (of peasant "folk" origin) to organize this switching or deliberate non-spontaneous transculturation process which amounts to the filching and clandestine transfer of another people's culture. In this way, the creator peoples gradually lose their folk-art assets, while others, with better financial facilities, present as their own what was never a part of their tradition. The themes may, in some cases, be similar, but the décor and choreography are usurped. (UNESCO 1977)

The third example is crafts. "In the realm of popular art," writes the minister,

which likewise forms part of national folklore and which has, at present, a large consumer market, there are similar filchings, as in the case of countries which reach the point of industrializing themes and techniques from the traditional patterns of the cultures of particular population groups and offering them at cut prices on the international markets with no statements of origin—a process which, in addition to lowering the quality of the objects, means the "submarginalization" of large population groups who often depend for their livelihood on this paying work. (UNESCO 1977)

Note the plaintive vocabulary of misappropriation in the minister's letter and memorandum. It is there in every other sentence: "export," "invasion,"

"appropriation," "depredation," "switching," "filching," "clandestine transfer," "loss," "usurpation," and (my personal favorite) "deliberate non-spontaneous transculturation process."

Export is one: the problem is foreigners. This is a national problem, in other words—a challenge to national culture—and therefore also an international problem, because borders are permeable and no one patrols the circulation of culture across them. The term *invasion* suggests acts of aggression, even if they are commercial in their motives and means.

Filching, usurpation, depredation: so many ways to name a thief. The colorful lexicon of theft in the minister's letter emphasizes ownership. It goes to support the minister's main point, namely, that folklore should be considered cultural property controlled by states, on the model of UNESCO's Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property, adopted two and a half years before the letter was drawn up:

The international conventions drawn up by UNESCO now provide protection for anonymous works in the domains alike of archeology and of the plastic arts, but it has only been thought fit to do this in respect of tangible objects, and not of forms of artistic expression transitory in time and space, such as music and dance, but none the less, works of art which are, today, subject to the most intense clandestine commercialization and export, despite the fact that they form part of States' cultural heritage. (UNESCO 1977)

Consider the actors and owners here: the states. According to the Bolivian letter, these artistic expressions form part of "States' cultural heritage." This is no slip of the pen:

The Bolivian Government, by Supreme Decree No 08396 of 19 June 1968, has proclaimed State ownership of the folk music (anonymous, popular and traditional) of its territory, of the music currently being produced by unidentified composers in peasant and general folk groups and of the music of Bolivian composers deceased 30 or more years ago.

Legislation extending the application of these measures to folk dance, popular art and traditional literature is in process of enactment.

The Government of Bolivia, in informing the Director-General of UNESCO of these decisions taken in the exercise of its legitimate authority and of its ownership of expressions of folk art, ancient or modern, which have grown up or become traditional on its territory, of anonymous works at present performed by ethnic or folk groups, and of works by composers deceased 30 or more years ago, would indicate that the national registers of these forms of cultural property are scientifically checked by specialist researchers. (UNESCO 1977)

Enter the folklorists, ethnologists, anthropologists, historians, and heritage workers: "specialist researchers" corroborating national registers of cultural

property.² Nearly half a century later, UNESCO's Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage still envisions a similar role for us in what are now called national inventories of intangible heritage.

The Bolivian letter serves as the opening salvo in UNESCO's own account of the origins of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, also known as the Intangible Heritage Convention. In spring and summer 2003, in a meeting room in UNESCO's headquarters in Paris, I listened to a Bolivian rapporteur in an intergovernmental meeting stress the importance of finishing the convention, "preferably this year," then pause for dramatic effect before adding: "There is thirty-years' worth of work behind this, at the international level as well as at the regional and national levels. This process has been brought to maturity." His "thirty-years' worth of work" refers back to La Paz, April 24, 1973, when another Bolivian statesman signed the letter to UNESCO's director-general. When finally I unearthed this letter from the archives, I was blown away by just how closely the work still being done follows the formulations of the Bolivian minister, for better and for worse. I will have cause to refer to it elsewhere in this book.

The third session of the Intergovernmental Meeting of Experts on the Preliminary Draft Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage took place over two weeks in June 2003. It met in a large conference room in the basement of UNESCO headquarters at Place Fontenoy in Paris. I attended the meeting in the capacity of an "expert" on the Icelandic delegation. As such, I was alphabetized by state ("Islande") and sat to the right of the Indian delegates (the Iranians were absent, as were the Iraqis, who did not command a sovereign state at the time). On my right-hand side sat Guðný Helgadóttir, head of the delegation and the only other delegate in attendance from Iceland. I had a headset on one ear and turned the other toward Guðný. Next to the headset plug-in was a knob where I could switch back and forth between simultaneous translations in French and English. A microphone stood on the desk in front of us. Behind us, the Doric columns of the Parthenon commanded the room in a giant rendition of the UNESCO logo, reminding delegates of the gravity of their mission, no more and no less than to uphold civilization. In front of us, the chair, secretary, and rapporteur faced us from an elevated stage, flanked by two giant screens with the draft text of the convention in English and French.

At one point, I had drinks with the Swedish delegate, Peder Bjursten, after a long day of drafting and diplomacy at Place Fontenoy. Neither of us had much experience with meetings like these and we agreed that participating in this one was at once fascinating and tedious, like being an extra on the set of a James Bond film. Bjursten reminded me of the opening scene of the 1973 film *Live and Let Die*, in a meeting room much like the one in Paris, where a Hungarian delegate is addressing the United Nations General Assembly. The camera pans past

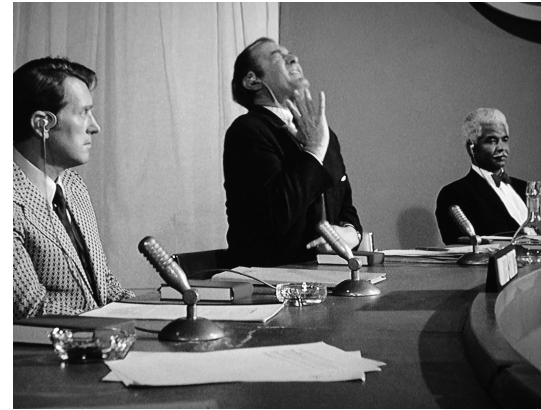


Fig. 2.1 Death of a diplomat. Film still from *Live and Let Die* 1973. ©MGM Studios.

a number of national delegations, each with a sign on the desk in front of them and headsets on their ears, just like us. The camera then pans up to the translators' booth where a black hand emerges from off screen. It switches plugs in the unit connected to the headset of a drowsy British diplomat, replacing the soothing hum of simultaneous translation with a deadly, pulsating noise that swiftly bleeps him to death. The hand belongs to Dr. Kananga, a dictator from the fictitious Caribbean island of "San Monique." Bjursten and I both reached up instinctively and touched an ear.

According to the Secretariat Report, 249 participants representing 103 member states took part in this third session, in addition to ten delegates from UNESCO's three permanent observation missions, and representatives from two intergovernmental organizations (IGOs) and five nongovernmental organizations (NGOs). In fact, no more than half that number of people took part. I only noted one NGO in the room. It is fascinating how wide the gap is between official reports and what one actually observes at these meetings; I mention the number of participants only by way of illustration. The reports tend to gloss over conflicts, omit confrontations, and downplay disagreements all the while emphasizing points of convergence and insisting on consensus, even in its absence (see James and Winter 2017, 11). In fact, they are instrumental in creating the convergence



Fig. 2.2 Author at UNESCO's General Conference in 2011 with Einar Hreinsson, Secretary-General of Iceland's National Commission for UNESCO. Author photo.

they portray. Observing such discrepancies, one soon learns not to take the official presentation at face value but to read against the grain of these documents. In fact, nothing ought to be taken at face value. Behind the scenes, there are always other negotiations, ulterior motives, strategic alliances, and historical logics. To understand the process and the outcome, it is crucial at every stage to put it into larger context. All that I gathered from participant observation and personal communications is fundamental to my understanding of the process, supplemented by archival sources and, well, experience. As noted in the previous chapter, since the Intangible Heritage Convention entered into force in 2006 (once thirty states, including Iceland, had ratified it) I have served as an Icelandic delegate to the General Assembly of the States Parties to the convention and as official observer of a meeting of the Intergovernmental Committee in charge of executing the convention, as expert consultant to the Swedish government on its ratification and implementation, and, in 2011–2012, as the chair of the Icelandic National Commission for UNESCO.

In the course of my research, before and after the adoption of the convention, I often heard references to the Bolivian letter. Some were brief and condensed, such as the “thirty-years’ worth of work,” while others developed into full-blown

narrative form. I think very few people had actually read the letter—they would have had to dig deep in the archives to do so—but that did not stop anybody from making it a cardinal reference in their story of how UNESCO came to concern itself with intangible heritage: The Bolivian minister had inscribed it on the international agenda.

When UNESCO personnel, delegates, diplomats, and experts refer to the letter from Bolivia to explain why we are here (at work, in the office or meeting room or café or conference call) or to stress how long we have been here, they are engaged in what students of business administration call “organizational storytelling.” The genre in which they speak is what folklorists call an “etiological narrative,” that is, an account of how something came to be.

Within UNESCO, like other organizations, storytelling is rife. Moving in diplomatic circles or reading how the organization presents itself and its work in its own publications, one comes across other official stories of origins, recounting, explaining, and justifying some of its other endeavors. Stories told about the World Heritage Convention from 1972 recount how international cooperation in UNESCO’s Nubia Campaign rescued the Abu Simbel temples and other monuments from the Nubian Valley in the 1960s before the Aswan High Dam submerged the valley in water—“a defining example of international solidarity when countries understood the universal nature of heritage and the universal importance of its conservation” (UNESCO World Heritage Centre 2009). The monuments were relocated beyond the reach of the flood, to the shores of the reservoir, Lake Nasser, and to the Sudan National Museum in Khartoum, and the success of these salvage operations demonstrated the necessity of international cooperation to protect cultural heritage. So the story goes (UNESCO 1982). There is more to it, of course. The forced displacement of the inhabitants and the destruction of their villages remains untold. So too does the disappearance of mud-brick building, a vernacular form of architecture that relied on alluvial mud no longer deposited by the Nile but trapped behind the dam (Mitchell 2002). And the larger political context is also crucial to understanding the “heritage diplomacy” of the Nubia campaign. As Tim Winter remarks, “With the Soviet Union providing financial assistance for constructing the dam that would lead to the flooding of the valley further south, Abu Simbel presented a number of Western allies the opportunity to assemble for a diplomatically expedient initiative, a project UNESCO has subsequently described as a ‘triumph of international solidarity’” (2016, 19; see also Carruthers 2016; Betts 2015; Allias 2012).

The international community came together once more in 1966 to save the built heritage of Venice from sinking into the Mediterranean in the wake of disastrous floods, rallying experts and resources in an effort orchestrated by UNESCO (Di Giovine 2015). These campaigns are cited time and again in storytelling about the origins of the World Heritage Convention: the way the story goes, member states of UNESCO created the convention to confirm their

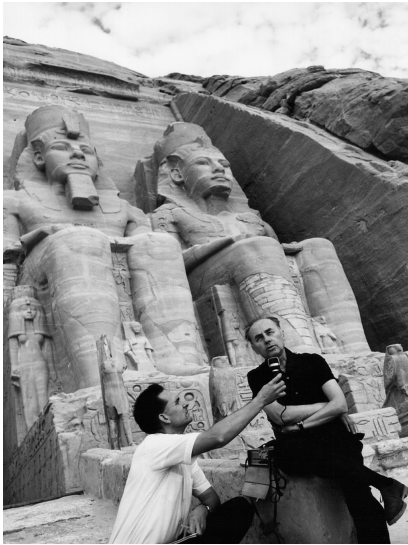


Fig. 2.3 René Maheu, UNESCO's Director-General, at the inauguration ceremony of the Abu Simbel Temples in 1968. ©UNESCO.

commitment to the cooperation fostered by the “Save Nubia” and “Save Venice” campaigns. By becoming parties to the convention, they pledged to go on working together to save heritage of outstanding universal value.

Remind you of anything? The flood is coming, build an ark! From the Sumerian flood myth in the tale of Ziusudra (seventeenth century BCE) to the Mesopotamian epic of Gilgamesh (thirteenth to tenth century BCE) to the Abrahamic story of the Flood and Noah’s Ark in the Book of Genesis (tenth to fifth century BCE), the flood is a frequent motif in myths of creation, recounting how the world and mankind came to their present circumstances. Outside of Western Asian traditions, floods are or were a feature in traditional stories of origins among peoples as widely dispersed as the Maasai and Yoruba on the east and west coasts of Africa; Hopis and Inuits in North America; Incas and Tupis in South America;

among the peoples of Hawai’i, Malaysia, Korea, and China; and in Hindu, Norse, and Greek mythologies. Indeed, as folklorist Alan Dundes noted, “The flood myth is one of the most widely diffused narratives known” (1988, 2). Storytelling in the United Nations is not so different from storytelling elsewhere. The invocation of the flood motif gives UNESCO a protagonist role equivalent to that of Noah in the Book of Genesis, charged with the survival of creation as a whole. It frames the World Heritage Convention as its Ark.

As stories of origins, these narratives set the tone, the register in which UNESCO likes to describe its efforts in this arena. Like other stories of origins—like, say, the story of Adam and Eve, the apple and the snake, and the fall of man—the story about the letter from Bolivia tells us something important about its subject—about the human condition in the case of the one, about intangible heritage in the case of the other. We know that intuitively; it is a generic expectation that stories of origins evoke (much like the oral formulas “Once upon a time” or “A duck walks into a bar” evoke their own generic expectations). That something important is not always explicit, but it is brought into bold relief in those versions of UNESCO’s etiological narrative that explain the motivation for the Bolivian minister’s letter (e.g., Albro 2005, 4; Honko 2001; Sherkin 2001, 54, note 13).

Returning now to our story of origins for the Intangible Heritage Convention, this is where the plot thickens. We left off at the letter from Bolivia and various references made to it, but the story as told in the UN goes on to set the letter in context. Stepping back three years before the diplomatic courier delivered the letter to Paris, the story breaks into song.

In 1970, Paul Simon and Art Garfunkel released the album *Bridge over Troubled Water*. It was their last studio album and marked the end of a successful collaboration that had begun thirteen years earlier. On one track, Simon and Garfunkel perform “El Condor Pasa,” which they credit as “an 18th century Peruvian folk melody.” *Bridge over Troubled Water* won the Grammy award for the record of the year and instantly reached the number one spot on Billboard’s pop albums chart, where it sat for six weeks. It also topped the albums charts in Australia, Canada, France, Germany, Japan, the Netherlands, Norway, Spain, Sweden, and the United Kingdom. *Bridge over Troubled Water* was Simon and Garfunkel’s highest-selling album, and it is still among the best sellers of all time, with over eight million copies sold in the United States alone.

“El Condor Pasa” was its best-selling single and worldwide hit. Later that same year Perry Como covered the song on his own album, called *It’s Impossible*. In the United Kingdom, Julie Felix had a top 20 hit that year with the same song. Gigliola Cinquetti in Italy; Fausto Papetti, Gianni Morandi, and Mimma Gaspari, also in Italy; Jurgen Marcus, Antonio Conde, Hugo Strasser, Marianne Rosenberg, Mary Roos, and Monika Hauff with Klaus Dieter Henkler, all of



Fig. 2.4 Simon & Garfunkel: "El Condor Pasa," Single sleeve. ©CBS/Columbia Records.

these in Germany; Caravelli, the Paul Mauriat Orchestra, Franck Pourcel and his Grand Orchestra, and Los Chacos, all in France; Karel Gott in Czechoslovakia (the "Golden Voice of Prague"); Andy Williams, Anita Kerr, Chet Atkins, Dick Hyman, Nokie Edwards, and Henry Mancini in the United States; the Cables in Jamaica; Laurie Bower in Canada; Jørgen Ingmann in Denmark; Svante Thuresson, Mia Adolphson, and Jan Lindblad (a whistling artist) in Sweden; Claudius Alzner in Austria; Esther Ofarim, Daliah Lavi, and the Parvarim, all three (separately) in Israel; Kai Hyttinen and Markus in Finland; Teresa Tang in China, Taiwan, and Indonesia; Minoru Muraoka together with Tadao Sawai in Japan; Ryoko Moriyama, also in Japan; Takeshi Onodera and Los Onoderas, in Japan as well—all these recorded their own covers, and that's just scratching the surface. In 1970, '71, '72, and '73, hundreds of artists from every continent except Antarctica released their own cover of the song. In the decades since,

artists across the world have produced their own versions of "El Condor Pasa" in various musical genres. By the count of Raúl R. Romero, director of the Institute of Ethnomusicology of the Pontifical Catholic University of Peru in Lima, more than four thousand versions have been recorded worldwide, set to over three hundred different lyrics (*Redacción La Industria* 2013). That is surely a conservative estimate.

The story as told in UNESCO circles does not go quite into that level of detail, but Simon and Garfunkel's release of "El Condor Pasa" is front and center. Perhaps they meant to show solidarity with poor, oppressed, native peoples in South America by recording the song; perhaps the intent was to support the revolutionary ethos that Andean music had come to be associated with in cosmopolitan circles in this age of Latin American dictators, revolution, and the international cult of Che Guevara. If so, that was not explicit; in any case there was no jubilation in the Andes. As seen from the Andes, this looked less like a celebration of indigenous music and more like exploitation. Rich Americans had ransacked the musical tradition of poor people in the Andes and they had made a lot of money. None of it went to those who considered themselves the rightful "owners."

The pattern was not unfamiliar—it was not that different from the colonial expropriation that shipped gold and silver from the Andes to Europe and (later) copper to North America. This time around, though, even the condor was siphoned off, bird of the Incas and symbol of native pride. As our story has it, the way it is often recounted, the whole affair made for troubled waters indeed and left a bad taste in many mouths.

By this account, the Bolivian letter to UNESCO's director general in 1973 is a political expression of that bad taste (see, e.g., Sherkin 2001, 54, note 13; Canclini 2001, 15). This is the "wrongful appropriation" that the Bolivian minister wrote about. This is what he called "the most intensive clandestine commercialization and export," the "transculturation" that he warned would destroy traditional cultures.

That is how the story is told in UNESCO circles. Its appeal is not hard to recognize, the way it sets international diplomacy to a tune many can whistle and pegs the birthday of UNESCO's endeavors to the calendar of pop music history. The story purports to tell us something interesting and important about intangible heritage and it justifies particular courses of action in the present.³ But stories we tell about ourselves sometimes reveal more than we know, more even than we would like. Reading against the grain, this story too is more intricate: the song's provenance is more complicated, questions of ownership and appropriation are more nuanced, and the ethics of protection are not as straightforward as the story makes them out to be.

Begin with the provenance. The first to challenge Simon and Garfunkel's use of the song was a Peruvian film director, Armando Robles Godoy. His father, Daniel Alomía Robles, registered the song as his own composition in the US

“El Condor pasa”
(INCA DANCE)

By
DANIEL A. ROBLES

Andante con moto

Fig. 2.5 “El Condor Pasa” (Inca Dance). Original sheet music for piano from 1928. Public domain.

Copyright Registry in 1933, in a piano arrangement with the title “Condor Pasa: Inca Dance” (Library of Congress Copyright Office 1933, 410). His son filed a lawsuit against Paul Simon in a New York court in 1970. It was an open and shut case; recognizing the legitimacy of the claim, Simon settled the suit out of court (Bondy 2008).

CATALOGUE OF COPYRIGHT ENTRIES
PL III, n. s., v. 28

9056
Come to Chicago: waltz song. © May 15, 1933; R pub. 1933; George Thompson. 9056
Come to the fair: song, w. Charles Callaway. © 1 c. May 6, 1933; R sup. 1199; Leonard E. Smith. 9059
Comme la neige: tango, de La garde Paris, 1933, paroles Robert Marston, Charles Perigault de P. Monrois, et Victorio Manabarro. © Mar. 25, 1933; R for. 2690; Rollins Lane. 9058
Company (The) of heaven: poem. J. G. Williams, w. Marston Busby. © Apr. 11, 1933; R for. 2692; Bonnet & Co. Inc. 9059
Complément (Le): 200 leçons de pédagogie pratique, L. J. Bonneau, Marie-Françoise Bonneau, Colette Bonneau et Françoise Bonneau. Cours mensuel nos. 1-3. © Mar. 1, 1933; R for. 2697; L. J. Bonneau. 9060
Concert a nuit (Le) visite: soli vocali, des seches. Willi Chesnik, op. 88; klavier-ensemble mit solo-viola. © Oct. 11, 1932; R for. 2670; Henry Loeffler Verlag. 9061
Concerto grosso: von Rudolf Mober, op. 32; streechor, u. ensemble u. klavier. Partitur u. stimmung. © Mar. 26, 1933; R for. 2692; Paul-Geibel Verlag. 9062
Condor (El) (song): two staves. English. A. Rabbin, pf. © May 2, 1933; R no. 2017; Edward E. Moran music corp. 9063
Consonant waltz: w and melody. © 1 c. May 15, 1933; R sup. 1189; Bodley Deane Musicology. 9064
Contest (The) winners: march. J. S. Taylor; band part. © May 15, 1933; R pub. 36476; C. L. Barnhouse, Inc. 9065
Cook (The) among the chickens: melody w. accompaniment, including five vocal parts. © Apr. 21, 1933; R for. 2694; Harlow & son (London) Ltd. 9066
Coversolo: par Darius Milhaud, transcription Maurice Maréchal; violoncelle et pf. © Mar. 15, 1933; R for. 2624; Editions Max Baobis. 9047
Cousins sea pictures: w. F. Keating Scott and Lawrence Taylor, m. L. Taylor, vocal solo. © Apr. 12, 1933; R for. 26514; Charles Leland & Co. 9068
Corno (Il) del re: versi Domenico Tullini, su Vittorio Venantini; coro a 4 voci maschili. Partitura, pto. 1, no. 1-3—pno. 2, no. 4. © May 17, 1933; R for. 26607; G. Ilardi & co. 9069
Corvado: tango serenade. Ellis Levy; lyrics and pf. © Apr. 21, 1933; R no. 2085; Carl Fischer, Inc. 9060
Collage episode: stracas; by Herbert Sturart, such. arr. by Paul Marston; lib.—conditor. © 1 c. May 6, 1933; R sup. 1089; Metro-Goldwyn-Mayer corp. 9061
Corvados: piano-della stoffino; arch. part. © May 2, 1933; R for. 2699; Juan Derrin Almona. 9052
Corvato: concert band march; conductor. © 1 c. May 3, 1933; R sup. 1093; Alfred Bromberg. 9063
Cowboy's heaven: w. Frank Marvin, melody G. Auzer and Frank Marvin. © 1 c. May 6, 1933; R sup. 1111; Gene Auzer. 9064
Cradle song: w. Charlotte H. Courson, op. F. Bonn, arr. Cyr de Brant. 1. Mixed voices—2. Sop. 2 and alto. © Mar. 21, 1933; R pub. 36525. 9060
Cradle song of the Onawa: w and m. C. Dindault. © 1 c. May 4, 1933; R sup. 1091; Cyril Dindault and Margaret Lord. 9057
Crescent moon: w. N. Freilich, m. L. Fritzer. © 1 c. May 20, 1933; R pub. 3714; Lita Fritzer and Norman Fritsch. 9065
Cris de guerre: march, Ralph Huntington Woods, op. 21; band part. © May 12, 1933; R pub. 36779; Carl Dillon Music Co. 9059
Crowning the bar: w. Alfred Tompkins, with melody. © 1 c. May 27, 1933; R sup. 1190; Steve Lowne. 9060
Crown! of. with w. © 1 c. May 27, 1933; R sup. 1190; Paul Joseph Houterson. 9061
Cry: w. text "Thine melody, manlye Meri." © 1 c. May 11, 1933; R sup. 1156; Albert Elmer. 9062
Cummings (Phonée Amelia) Bon-doux: w. Thoma; M. M. with vocal. © Apr. 28, 1933; R pub. 36290; White-Smith music corp. co. 9063
Czech-Slovakian dance song: paragon, w. C. F. M., popular melody arr. Charles F. Mannery; male voice. 9064

Fig. 2.6 Copyright notice for “El Condor Pasa. Inca Dance” from US Copyright Registry, 1933. Public domain.

Daniel Alomia Robles—the man in whose name “El Condor Pasa” is registered—was a Peruvian composer, folklorist, and collector. At the turn of the twentieth century, he traveled all over Peru, through the Amazon rainforest, and to remote villages in the Andes mountains to collect myths and legends and music. His collecting journeys even took him across the borders into Bolivia and Ecuador. His collection includes more than six hundred songs he recorded and transcribed and many others he collected with the help of correspondents around the country (Varallanos 1988, 31). He was also a published scholar of traditional music. Daniel Alomia Robles is most famous, however, neither as a collector nor as a scholar, but as a composer—one who frequently found inspiration in, cited, arranged, and recycled traditional melodies. In this, he resembles another accomplished folklore scholar and collector, better known in Europe and North America: his Hungarian contemporary, Béla Bartók.



Fig. 2.7 Daniel Alomía Robles (1871–1942). Public domain.

El Cóndor Pasa is originally the name of a zarzuela—a dramatic work of musical theater—that premiered in the Teatro Mazzi in Lima, Peru, in December 1913; with music by Daniel Alomía Robles and a libretto by Julio Badouin y Paz. The zarzuela is set in Cerro de Pasco, a mining town built in Quechua territory by the conquistadores in the sixteenth century around one of the richest silver deposits in the world. Its silver veins were largely exhausted by the end of the nineteenth century, first by the Spanish administration, then, after Peru's independence in 1821, by local patrónes and foreign interests, all making use of indigenous labor, sometimes coerced, at other times heavily exploited, in all cases with unspeakable toll in terms of human life and health, social fabric, and environment (Deustua 2000; Abeyta 2005; Bedoya Garland 1997; Dewind 1975). In 1902, a syndicate organized by US mining magnate James B. Haggin with J. P. Morgan, William Randolph Hearst, and the Vanderbilt heirs, among others, bought up local titles to the mines and consolidated them in the Cerro de Pasco Copper Company with headquarters in New York, near Washington Square Park, less than a mile from the studio in Greenwich Village where Simon and Garfunkel would later record *Bridge over Troubled Water* (Abeyta 2005, 139–140). After building a smelter and a railroad, the company began large-scale industrial copper mining operations in 1906 (McLaughlin 1945). In 1911–13, Haggin expanded his operations to Morococha, halfway between Lima and Cerro de Pasco, under what the vice president of the company later called the “skillful and forceful” direction of Harold Kingsmill (McLaughlin 1945, 510). Locally, the Cerro de Pasco Copper Company “came to be known simply (and disparagingly) as ‘la compañía’” (Abeyta 2005, 192).

This is the background of the zarzuela. It dramatizes a conflict between indigenous miners in Cerro de Pasco (the “Indios”) and the American bosses (the “Sajones”), following a labor dispute. The sympathy is with the miner Higinio when he kills the mean and exploitative company boss, Mr. King. The old boss, however, is soon replaced by the new boss, Mr. Cup, and the fight continues. The condor soaring above stands for the freedom the miners fight for and for Incan pride in the face of foreign exploitation.

The zarzuela nourished anti-imperial sentiments and cultivated a leftist brand of Peruvian nationalism on the eve of the centennial celebrations of the country's independence. The Cerro de Pasco Copper Company was by far the largest US corporation exploiting the mineral wealth of Peru. In fact, its investment in Cerro de Pasco and Morococha was the largest investment made in copper mining in the world up till then (Clayton 1999, 87). One historian remarks that the company “functioned as a virtual autonomous economic and political entity within the Peruvian nation” (McArver 1977, quoted in Clayton 1999, 112).

In 1916, an American commentator wrote, “It would be hard to find a dirtier town than Cerro de Pasco,” adding that indigenous homes were “indescribably filthy.” The gringo managers, on the other hand, had “a well-kept bowling alley, swimming pool, gymnasium, billiard room, reading room, library, dance hall, card room, bar, and barber shop, plus tennis court outside” (Clayton 1999, 117).

The audience at the Teatro Mazzi was invited to identify with defiant indigenous miners who rose against the gringo neo-imperialists. It is not likely, however, that many in the audience were indigenous. Most will have been blue-collar laborers or middle class, politically liberal or radical, and ethnically mestizo, that is of mixed ancestry. The zarzuela *El Cóndor Pasa* celebrated mestizo identity; its main protagonist, Frank, is born of a white father and an indigenous mother, and he is identified with the condor, who embodies all good hopes for the future. The Teatro Mazzi in the Plaza Italia in Lima was the venue for other radical social dramas in this period; associated with the nascent labor unions, it was attended by working-class audiences (as opposed to the more prestigious and conservative Teatro Principal, which catered to the upper crust) (Toledo Brückmann 2011).

El Cóndor Pasa inscribed itself into a cultural-political movement in Peru and neighboring countries known as *Indigenismo*, which made a strong mark in the early decades of the twentieth century. Indigenismo might be described as the cultural logic of a postcolonial nationalism that swept through Latin America in the first half of the century under conditions of an emerging capitalism and class-based politics (Abercrombie 2001). Indigenismo was an attempt to forge an autonomous and inclusive national identity against the “utopian horizon” of the Inca and an imagined indigeneity (Flores Galindo 2010, 152–196). This was an enormous challenge in Peru, with its multiple ethnic groups and languages; with mountains, rainforests, and coast; with vast economic disparities and a colonial legacy still very much in evidence. Many scholars have emphasized that the



Fig. 2.8 Advertisement for the premiere of *El Condor Pasa* in Teatro Mazzi, Lima, 19 December 1913, from Peruvian Newspaper, *La Nación*. Public domain.

cultural project of Indigenismo is intimately allied with the ideology of cultural and racial mixing known as *mestizaje*, designed to “shape homogeneous citizens for the nation-state” (Bigenho 2006, 268). As anthropologist Michelle Bigenho and ethnomusicologist Henry Stobart note, “In the first half of the twentieth century, Andean indigenous cultural expressions . . . went from being disdained by mestizos to being the core of a national project . . . *Indigenismo* nationalized and celebrated these indigenous expressions, but without challenging the structures that continued to marginalize the country’s indigenous peoples” (2016, 144; see also Mendoza 1998).

The zarzuela that premiered in Lima in 1913 was on the cusp of this movement. In the second and third decades of the twentieth century, there was an “explosion of voices on indigenous matters” (Coronado 2009, 14) as intellectuals, artists, and politicians in Lima and the provinces began to recuperate and disseminate “the figure of the indigenous—of Indian popular tradition, dress, and folklore—as a means of redefining national cultural paradigms” (Williams 2002, 43). In the libretto for *El Cóndor Pasa*, it is the mestizo who emerges as a symbol of Peru’s future, a dialectical solution to the contradictions of the ruling *criollo* class, and the conquered indigenous population. The mestizo is both and neither: Frank is a new man for a new century. The music that Daniel Alomía Robles wrote to the zarzuela follows a parallel logic. It is a showcase of musical Indigenismo, a musical experiment in national unification. The score to *El Cóndor Pasa* follows a tripartite structure, beginning in the *yaraví* genre, moving into a *pasacalle*, and culminating in the *huayno* genre. Each of these genres is associated with a distinct geographic area, social class, and ethnic identity, but in Robles’s music

they compose a whole, bigger than the parts. Likewise, the instrumentation of the score fuses Peru’s social and musical divisions, with the European guitar and mandolin strumming together with the colonial-era *charango* while precolonial wind instruments like the *quena* flute and *siku* panpipe play the melody. In brief, Spanish, indigenous, and mestizo musical traditions come together in the music and instrumentation of *El Cóndor Pasa* to create something new: modern Peruvian music, anchored in the past but appealing to a national constituency in the present, above and beyond the divisions of language, geography, race, and class (Dorr 2007; Turino 1988, 131–132; Varallanos 1988).

The final part of the score caught on: the melody played at the end of the zarzuela, as its climax. When passing through Lima, the French folklorists Raoul and Marguerite d’Harcourt saw *El Cóndor Pasa* in the Teatro Mazzi in 1913 or 1914. The couple noted that afterward they heard street musicians playing the tune (1925, 542–544; Rios 2008, 160). In other words, it was an instant hit.

But whose hit? Whose is this tune? Is it an original composition by Daniel Alomía Robles? Or did he “merely” arrange music that he collected in the Andes? In a sense, we know what he did; the question is what to call it. The answer depends on what we mean by original and what we mean by arrangement. If Robles registered the tune as his own, that is no more than most collector-composers of his generation did—it was common practice, not only in South America but also in North America, Europe, and Asia.

Regardless of the degree of Robles’s original contribution to the tune, we may say for sure that in the Teatro Mazzi, oral musical tradition passed into written musical tradition. The beauty of it is that the tune, thus modified, then passed right back into the oral musical tradition of street musicians in Lima.

The d’Harcourts published the melody as the last piece (no. 204) in their book, *Inca Music and Its Survivals* from 1925, under the title “Wayno” (i.e., huayno) and with the notation “heard in the street” (“entendu dans la rue”). Their commentary follows the music:

This piece offers an interesting example of how, in all countries, folk melodies are fixed, or rather of how they are transformed and modeled. The melody of this fragment came originally from the folk; it is an indigenous theme that Mr. A. Robles, whom we have previously mentioned, used in a small lyrical story, *El Cóndor Pasa . . .*, staged with success in Lima. From this work, the folk has retained the fragments that were already familiar to it, and it is one of these fragments that street musicians tried to reproduce from memory; we have in turn tried to transcribe it as we heard them play it. (d’Harcourt and d’Harcourt 1925, 544; my translation)

Indeed, according to his biographer, historian José Varallanos, Daniel Alomía Robles himself acknowledged that the huayno movement—the hit, that is—was based on a traditional melody, “Soy la paloma que el nido perdió” (I am the Dove Lost from the Nest) (1988, 62, also 20, 29, 56, 61–62, 70; see also Llórens Amico

1983, 100–105, and Tucker 2013, 45; cf. Salazar Mejía 2014). The genre was certainly common in the Cerro de Pasco mining district where the zarzuela is set as well as in the Peruvian Andes and across the borders in parts of Bolivia, Ecuador, and the north of Argentina.

Actually, the French folklorist couple, Raoul and Marguerite d’Harcourt, also recorded a variant in the Jauja province of Peru. It appears in their book as melody no. 47, complete with lyrics in Quechua and French: “I raised a dove / And loved her with all my heart. / Is that why she leaves me, / When I have done nothing to hurt her?” (d’Harcourt and d’Harcourt 1925, 303–304; my translation).⁴ Thus both our song (as performed by street musicians in Lima) and the song from which it was adapted, about the dove lost from the nest (as performed by musicians in Jauja), may be found within the covers of *La musique des Incas et ses survivances*, separated by some 240 pages.

In March 1917, two sound technicians from the Victor Talking Machine Corporation (later acquired by RCA, which in turn was acquired by Sony Music Entertainment, which also acquired Columbus, Simon and Garfunkel’s label) set out on a recording trip from the company headquarters in Camden, New Jersey, to Argentina, Chile, Bolivia, Peru, and Ecuador. They arrived by boat in Lima in August, and over the next three weeks they recorded a number of Peruvian artists. On August 27, they recorded Lima’s zoo café orchestra, la Orquesta del Zoológico, performing the hit huayno from the zarzuela *El Cóndor Pasa*. Two days later, the technicians recorded another version of “El Condor Pasa,” performed by the Banda del Batallón Gendarmes No. 1, the band of the military police’s first battalion. The Victor Talking Machine Corporation released both recordings on 10-inch discs.

In 1919, Daniel Alomía Robles moved to New York. His solo piano version of the last movement of *El Cóndor Pasa* was published in the United States in 1923 and 1928 as sheet music with the title “Inca Dance.” His music was performed in concerts in Central Park, on university campuses, and at gatherings of the Pan American Union in Washington, DC, by, among others, Edwin Franko Goldman’s Goldman Band and the United States Marine Band. In 1930, the Marine Band recorded the song for a Columbia Records album. Then, in 1933, Robles transferred his rights in the song to the Edward B. Marks Music Company, which registered it in his name in the US copyright registry. That same year Robles moved back to Peru, but five years later Edward B. Marks released its own recording of the song on *The Other Americas: Album of Typical Central and South American Songs and Dances* (Rios 2008, 160; Varallanos 1988, 23–24).

As an attentive reader will have noticed, this story moves back and forth between Cerro de Pasco, Lima, and New York. That is equally true of the story the zarzuela tells and the story of the subsequent circulation of its score. But the latter also takes us across the Atlantic, to Paris. Starting in the 1950s, a growing number of Latin American musicians moved to Paris, and more than one club

opened dedicated to Latin American music. Music from the Andes, in particular, was in high vogue, though most of the musicians actually came from cosmopolitan lowland Buenos Aires and not from the Andes at all (Rios 2006).

It is here, in Paris, in the 1960s, that *El Cóndor Pasa* is a hit, once again—not the whole zarzuela, but the closing melody; the huayno that caught the ear of street musicians in Lima. The Ensemble Achalay was probably the first to record it, an ad hoc group of Argentinian and Italian musicians living in Paris, including Ricardo Galeazzi and Jorge Milchberg: it is the last track on their album from 1958, *Musiques Indiennes des Andes*. According to ethnomusicologist Fernando Rios, they picked the song up from a Peruvian recording (2008, 161; 2005, 440).⁵ In 1963, Los Incas, the first and best-known Andean music ensemble in France, released another version of “El Condor Pasa,” with a considerably different arrangement, on their album *Amérique du Sud*. Rios has noted that Los Incas were already a musical sensation: a fixture at Paris’s Latin American clubs, sometimes with Brigitte Bardot on vocals, performing at the Olympia concert hall with French singer Marie Laforet, having even performed at Grace Kelly’s wedding to Prince Rainier in Monaco in 1956. Both Galeazzi and Milchberg were members of Los Incas; both performed “El Condor Pasa” on the 1958 Achalay as well as the 1963 Incas albums (2008, 148–162).

Those who know Simon and Garfunkel’s version have listened to Los Incas: they play the song on *Bridge over Troubled Water*. Paul Simon visited Paris in 1965, while he lived in England, shortly before he hit the big time. Backstage at a concert in the Théâtre de l’Est parisien, he was introduced to Jorge Milchberg, who gave Simon a copy of *Amérique du Sud*. Later, Simon got Milchberg’s permission to use the 1963 recording of “El Condor Pasa” on *Bridge over Troubled Water* (Rios 2008, 161; Kingston 1997, 107). Paul Simon dubbed the track with his own voice, singing his own, original lyrics: “I said, I love this melody. I’m going to write lyrics to it. I just love it, and we’ll just sing it right over the track” (Luftig 1997, 86–87).

On the album sleeve, the producer lists the song as “an 18th century Peruvian folk melody” but also credits Jorge Milchberg as composer, under the pseudonym “El Inca,” and Paul Simon for lyrics. Most artists who covered the song in the following years did the same. When the royalties poured in, Milchberg’s bandmates in Los Incas were none too happy; it seemed to some of them that Milchberg had taken the credit while they didn’t see a cent. The band broke up (Rios 2005, 635). Some of its musicians, however, led by Jorge Milchberg, joined Simon and Garfunkel on a world tour under the new band name of Urubamba. Legal proceedings made it unfeasible to use the previous band name for a while, as Milchberg’s attribution “pitted him in a protracted legal battle with the family of Daniel Alomía Robles” (Rios 2005, 635n388; 2008, 172, 181n78).

In the lawsuit he filed with a New York City magistrate, Armando Robles Godoy claimed the song was neither an eighteenth-century folk melody nor

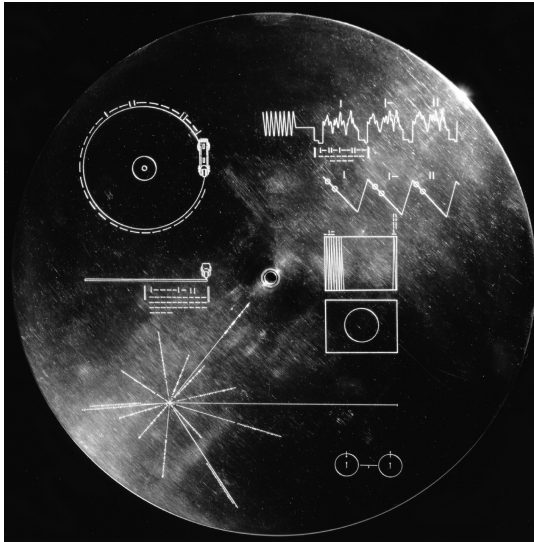


Fig. 2.9 Sounds of Earth. Cover for the Golden Record on the Voyager spacecrafts. NASA/ Public domain.

the work of Milchberg, but a composition by his father, copyrighted in 1933 and registered in the US Copyright Registry. Unlike Milchberg, Paul Simon soon settled: “It was almost a friendly case,” the plaintiff said in an interview three and a half decades later: “Not only is Paul Simon a genius, he is also someone who loves culture. It wasn’t a case of neglect on his part. . . . They told him it was a folk melody from the eighteenth century, and not that it was a composition by my father” (Bondy 2008, 4–5; my translation). Two years later, in 1972, Simon and Garfunkel’s *Greatest Hits* album gave triple author credits for “El Condor Pasa”: Robles/Simon/Milchberg.

The rest, as they say, is history. In the next few years, the song traveled the world a thousand times over, appearing on albums and cassettes in dozens of

different places, and street performers carried it to town squares across the world. They are playing it still, in a street near you. I’m willing to wager you’ve heard them perform it.

The condor’s farthest journey is still ongoing with no end in sight. In 1977, NASA sent two Voyager spacecraft to study the boundaries of the solar system. Moving at nearly 50,000 km/hour, at the time of writing, Voyager 1, traveling north, has entered interstellar space, while Voyager 2 is southward bound and soon out of the solar system. No man-made object has ever traveled farther. Forty years after their launch these probes still have another forty thousand years to go before either may come remotely close to another star. To put that span of time into perspective, the last of the Neanderthals roamed the earth forty thousand years ago. Both Voyagers carry a special message for intelligent extraterrestrials who might find them in a remote future when humanity may long have ceased to exist: a golden record, with greetings from the people of earth, images, natural sounds, poetry, an address from Jimmy Carter and good wishes from Kurt Waldheim, and—here’s the kicker—a selection representing the music of humankind. It includes Mozart’s “The Queen of the Night’s Aria,” Javanese gamelan music, Mexican mariachi, a *Brandenburg Concerto* by Bach, Beethoven’s fifth symphony, an Australian horn and totem song, “Johnny B. Goode” with Chuck Berry, and—guess what—a panpipes and drum Song (or fifty-five seconds of it) recorded in Peru (archived at the Casa de la Cultura in Lima), a version of “El Condor Pasa,” or of the traditional melody on which it is based—“Soy la paloma que el nido perdió”—“I am the Dove Lost from the Nest.” And lost it is (Sagan et al. 1978; Brown, Cantillo, Landau, and Cook 2017).⁶

In 2004, Peru’s National Institute of Culture (an institute of the Cultural Ministry) officially declared “El Condor Pasa” a national cultural heritage of Peru—a formal recognition of great distinction (Trujillo 2012). This recognition is also part of a continuing national campaign to make it known that this is a Peruvian song—not a Simon and Garfunkel song; not some generic Andean song; not a Bolivian folk tune; but a Peruvian masterpiece by one of Peru’s maestros: Robles. “From now on,” the director of the National Institute of Culture argued in an interview with *La República*, “no modification of the original version can be accepted” (Escribano 2004).

Meanwhile there is still grumbling across the Bolivian border, and voices may still be heard saying, as they have been saying since at least the 1960s, that “El Condor Pasa” is actually a Bolivian song. Thus, there was no less outrage in Bolivia than in Peru over Simon and Garfunkel’s release in 1970. Fernando Rios cites a La Paz gossip columnist, Lolita, who chastised the Bolivian Ministry of Culture that year for “failing to charge the duo for the appropriation of this ‘national tune’” (2014, 217), and he adds that Bolivian musicians “have often asserted to me that El Condor Pasa is Bolivian” (2005, 636n391).

Conversely, there was a media furor in Peru in September 2009 when the vice president of the Peruvian parliament, Wilbert Bendezú, publicly railed against the usurpation of “El Condor Pasa” by several official Bolivian websites associated with the state, promoting Bolivia in part with a performance of this song without due acknowledgment of its authorship or national origins. The story made television and radio news and headlines in the papers for three days in a row and was the subject of excited discussions and colorful accusations (Correo 2009a, 2009b; *EcoDiario* 2009; *Los Andes* 2009; *RPP Noticias* 2009d, 2009e).

On the third day, Pablo Groux, Bolivian minister of cultures, finally issued an announcement declaring that “the composer of this song is Peruvian and although many groups from Peru, Ecuador, and Chile perform it, its authorship is not in doubt” (*RPP Noticias* 2009e my translation). He contrasted this case with that of “La Diablada” (The Dance of the Devil), a traditional dance in masks and costumes, which was at the center of another dispute between Bolivia and Peru over cultural appropriation one month earlier.

“La Diablada” is a highlight of Bolivia’s Oruro Carnival and it figures on UNESCO’s Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Characterized by “grotesque masks with terrifying teeth and huge horns covered with serpents and lizards and bulging eyes,” the devil dancers are dressed in “shimmering capes studded with colored stones and sequins, the breastplates with their golden dragons, and the heavy aprons with hundreds of antique coins sewn on” (Guss 2006, 312–313).

In August 2009, Miss Peru, Karen Schwarz, represented her country in a stylized costume inspired by “La Diablada” in the Miss Universe beauty pageant, claiming it as typical Peruvian heritage. This set into motion street protests in the Bolivian capital, with Diablada dancers sending a message to their government, to the beauty queen, and to the world that they would not tolerate the filching of what was rightfully theirs. The Bolivian ambassador to UNESCO demanded “that urgent, adequate, opportune and pertinent measures be taken to protect Bolivian cultural patrimony and the respect of the origin of our customs and ancient traditions” (CNN 2009). At the same time, the minister of cultures, Pablo Groux, sent a letter to the pageant’s organizers and its owner, the real estate tycoon and reality television star Donald Trump, threatening a lawsuit and citing evidence that “La Diablada” is from Bolivia and belongs to its people (*Emol.Mundo* 2009a). “La Diablada is as Bolivian as Pisco is Peruvian” (*Clarín Noticias* 2009; my translation), he asserted, referring to the fiery grape brandy that Peru and Chile each claim as their own. Groux even threatened Peruvian authorities that he would refer this grievous appropriation of Bolivian national culture to the International Court of Justice in The Hague and to the World Intellectual Property Organization in Geneva (*Clarín Noticias* 2009; *Emol.Mundo* 2009b).

Peru’s foreign minister, José Antonio García Belaúnde, dared Groux to make good on his threat, adding that he was sure it would be clear to the court that “La

Diablada” is an Aymara tradition and that it could therefore not be the exclusive property of any of the three Andean countries where the Aymara are indigenous, Peru, Bolivia, and Chile (*Emol.Mundo* 2009b). Cecilia Bakula also dismissed the claim as director of Peru’s National Institute of Culture (the following year she became Peru’s ambassador to UNESCO). She argued that Bolivia has no grounds to claim the dance, adding “We have not ‘appropriated’ anyone’s cultural patrimony. It is ours” (*Latino Perspectives Magazine* 2009). She cited documentary evidence of “La Diablada” from the city of Puno in Peru, dating back to 1892, while the best-known Diablada in Bolivia, in the Carnival of Oruro, only dated back to 1904. It must be added that Bakula is cherry picking her evidence, as 1904 is the year that a long-standing tradition was institutionalized with the formation of an organized dance troupe, la Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro (the Great Traditional Authentic Diablada of Oruro)—the name says it all (*Andina* 2009; *Emol.Mundo* 2009b; *RPP Noticias* 2009c; see also Abercrombie 1992; Cordova 2012).

Indeed, “La Diablada” is emblematic of the Bolivian carnival, with the devils standing in for the underworld of the Oruro mines, dancing in honor of the Virgin of the Mineshaft (la Virgen del Socavón). Thus, Bolivian folklorist, Jorge Enrique Vargas Luza, author of a monograph on the masking traditions of “La Diablada” in Oruro (Vargas Luza 1998), made known to the international press his indignation that Miss Peru could claim that the Diablada costume she wore in the contest was from her country (*RPP Noticias* 2009a). The Oruro Carnival was among the first cultural practices proclaimed as a UNESCO Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity in 2001, as part of its Proclamation program that preceded the Intangible Heritage Convention (see more on that in chapter 3). This recognition bolstered Bolivian confidence in the ownership of “La Diablada” in this polemic and in the popular indignation and political upheaval that ensued from Miss Peru’s costume in the Miss Universe contest (Bigenho and Stobart 2016).

Meanwhile, Karen Schwarz, the pageant contestant, took the moral high ground as she patiently explained to the Bolivian media that “we have a dance that unites us because the Diablada is danced in Bolivia and Peru,” adding that “we can’t lose tolerance or respect between both countries” over petty grievances like this one (CNN 2009). “We are siblings, we are nearly one, we have practically the same costumes, the same culture, and we have bigger problems to solve or to fight over” (*RPP Noticias* 2009b; my translation). However, when Bolivia’s president, Evo Morales, invited Ms. Schwarz to join him in dancing “La Diablada” in the Oruro Carnival, she declined, saying she would love to but alas she would be busy dancing “La Diablada” in Puno, Peru (*El Comercio* 2009; *Telemetro* 2009).⁷

Two weeks later, President Morales and his minister of cultures sent out a diplomatic invitation to the governments of Peru, Colombia, and Ecuador—their

partners in the Andean Community trading bloc—to a meeting in La Paz to discuss the creation of a map of intangible heritage in the Andes, which would make clear once and for all what belongs to each country and what they share across national borders (*Emol.Mundo* 2009c). That seems not to have obviated the need for unilateral action, however. In 2011, Evo Morales signed a bill passed by the Bolivian parliament, declaring the Diablada dance to be the cultural and intangible heritage of the Plurinational State of Bolivia. Morales explained to those gathered that they needed law no. 149 of July 11, 2011, so “some neighboring countries do not take over our dances and our traditions, like the Diablada” (*La Razón* 2011). Copies were promptly dispatched to UNESCO in Paris and to the World Intellectual Property Organization (WIPO) in Geneva (WIPO, 2011).

In 2014, however, as Bigenho and Stobart describe, the Diablada dance in Puno, Peru, once again roused the Bolivian government, stirring up national indignation, “when several dances they considered to be their own appeared in a video that Peru had presented to UNESCO” (2016, 142) as part of the candidature of the Festival of Virgen de Candelaria of Puno for the Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity. The Bolivian Organization for the Defense and Dissemination of Folklore organized a protest in front of UNESCO offices in La Paz, Bolivians in and outside of Bolivia mobilized online, and the Bolivian minister of cultures lodged a formal objection to Peru’s nomination, accompanied by an eighteen-minute statement circulated on YouTube (156). He was not successful in preventing the festival’s inscription on the Representative List, but in response to Bolivia’s forceful protests, and following extended discussions, the Intergovernmental Committee in charge included two unusual articles in its decision to add the festival to the List, one “taking note” that “cultural expressions associated with the Festivity of Virgen de la Candelaria of Puno are shared by Andean communities from the region” and the other “recalling that inscription on the Representative List does not imply exclusivity” (UNESCO Intangible Cultural Heritage 2014). Following this fiasco, Evo Morales requested the minister’s resignation.

Various scholars have noted the “ubiquitous nationalist discourse regarding transnational musical appropriation” in Bolivia, where outrage regularly flares up, usually directed at Argentines, Peruvians, or Chileans (Rios 2014, 198; Bigenho and Stobart 2016). Thus, already in 1965, a contributor to the Bolivian newspaper *El Diario*, outraged by what the writer saw as Chilean cultural appropriation, denounced the “exact imitation of the Diablada of Oruro,” a “faithful copy of the Bolivian huayno,” and the use of the *charango* and the *kena* among Chile’s Nueva Canción musicians: “I do not know to whom one could denounce these actions. . . . I wish there was some international organization that one could approach like a Police Station when one denounces the theft of a wallet” (translated in Rios 2005, 542–543). In 1973, the year the Bolivian minister wrote the letter to UNESCO’s

director-general, such outrage was widespread. At the First Charango Congress in June, the director of the Ministry of Education and Culture charged that “foreign assailants” coveted the charango and promised “radical measures” to protect “ownership rights” over all local folklore,” pledging that “the charango will be decreed a ‘traditional Bolivian instrument’” (quoted in Rios 2014, 208). And in November that year, the Ministry of Education passed Resolution 823, “Rules for the Protection of Folkloric Music, Declared the Property of the State,” whose ostensible aim was to curtail the “continuous appropriation . . . inside and outside of the nation’s territory” of Bolivia’s “folkloric expressions” (209; see also Bigenho and Stobart 2016, 153).⁸

Recall the Bolivian minister’s complaint to UNESCO in 1973 that Bolivia was especially susceptible to cultural appropriation because it is surrounded by foreign countries only too willing to steal its traditions? Well, “El Condor Pasa” and “La Diablada” are two cases in point, from the Bolivian perspective. Thirty-six years separate the Bolivian government’s official complaints to UNESCO in these two cases, with an important distinction: in 1973, the minister bemoaned the lack of an international instrument to protect “forms of expression such as music and dance, which are at present undergoing the most intensive clandestine commercialization and export”; in 2009 such an instrument existed and “La Diablada” was already on its Representative List, as part of the Oruro Carnival in Bolivia. However, as gleaned from this episode, all it is good for is to allow Bolivians to cite international authority in their diplomatic hand-wringing over the Miss Universe act.

Of course, all that is from the Bolivian perspective. Peru offers an alternative view. As Karen Schwarz noted during the uproar around her costume in the Miss Universe contest, these cultural expressions are common across the political border. “La Diablada” is an Aymara dance and costume tradition, and exists on either side of various political borders that the Aymara have not taken part in drawing. Likewise, the musical genre to which “El Condor Pasa” belongs is common in Quechua musical tradition in Bolivia as well as in Peru.

We also know that Robles crossed the border on his collecting journeys. The Peruvian insistence on Robles’s authorship must be understood, at least in part, as a cultural politics of ownership: if Daniel Alomía Robles is the composer, then the song is from Peru—none of this vagueness of oral and instrumental circulation that knows no border. An author is a citizen. Unlike oral tradition, the author carries a passport. And the Republic of Peru issued Robles’s passport.

Let’s return now to that Bolivian letter to UNESCO’s director-general. Consider the political backdrop: the letter bears the signature of the minister of foreign affairs and religion of the Republic of Bolivia, Mario Gutiérrez, leader of the Falangist socialist party—a fascist. The government he represented was a military



Fig. 2.10 La Diablada Ferroviaria at the Carnival of Oruro, Bolivia, 2009. Creative Commons via Wikimedia Commons.



Fig. 2.11 La Diablada at the Fiesta de la Candelaria in Puno, Peru, 2013. Creative Commons via Wikimedia Commons.



Fig. 2.12 General Hugo Banzer Suárez, Bolivian dictator. Keystone Pictures USA/Alamy.

dictatorship, led by General Hugo Banzer Suárez who came to power by coup in 1971. Before it got around to sending the letter, this government had suspended the trade unions and shut down the universities; it tortured dissidents, interned some in concentration camps or prisons, and others disappeared without a trace.

Banzer's regime also had strained relations with indigenous groups. The Aymara and the Quechua lived in abject poverty in the highlands and towns of Bolivia, their lands confiscated and their identities suppressed in a "transculturation" rather different in kind from the one that Banzer's minister complained about (Ströbele-Gregor 1996; Hylton and Thomson 2007). Already in 1953, the ruling Revolutionary Nationalist Movement (MRN) decreed that "Indios" no longer existed in Bolivia; from now on, they would be referred to as "campesinos," peasants. Meanwhile, the military regime celebrated indigenous expressive culture and appropriated it as the national-popular culture of the new mestizo Bolivia (Abercrombie 2001, 96–97; Ríos 2010, 283–284).

General Banzer was in power during the golden age of the folkloric spectacle, which celebrates traditional costume and music and dance in colorful performances of national pride and harmony; indeed, the folkloric spectacle was a favorite form of entertainment under dictators, from Franco's Spain and Salazar's Portugal to Pinochet's Chile and Banzer's Bolivia (see DaCosta Holton

2005; Ortiz 1999; Guss 2000, 13). Thus the Bolivian ruler patronized folkloric festivals, hosted traditional music performances at the presidential palace, posed with indigenous music ensembles for newspaper photographers, and even led the dancers in the Gran Poder festival “all the way down the Prado, La Paz’s most elegant commercial avenue” (Guss 2006, 315; Rios 2005, 481–485).

It is important to understand, then, that the Bolivian government’s efforts to protect an indigenous Andean folksong, “El Condor Pasa”—and by extension, its efforts to protect other folk music, dance, and crafts—hide the real oppression of indigenous peoples within Bolivia in this period. In fact, the government’s efforts to safeguard this expressive culture were part of its oppressive regime: a tool for cultural disenfranchisement. This is especially insidious because “El Condor Pasa” is a song of resistance, but through Supreme Decree no. 08396 it was nationalized, as the Bolivian government proclaimed state ownership of the folk music of its territory, and subsequently of “folk dance, popular art and traditional literature.” Incidentally, the Supreme Decree was issued in 1968 by President René Barrientos, another military dictator much enamored of folklore. Banzer completed the work of expropriation through a resolution he issued in 1973 declaring traditional, anonymous, and popular music not only state property but also part of the national cultural heritage (“Patrimonio Cultural de la Nación”; Resolución Ministerial No 823 del 19.XI.1973, cited in Bigenho, Cordero, Mújica, Rozo, and Stobart 2015, 151). To borrow a phrase from Pete Townshend: meet the new boss, same as the old boss.

As a matter of fact, the South American dictators of the 1970s also appropriated the Andean condor, converting a symbol of defiance to a symbol of compliance enforced at gunpoint: along with Pinochet and others, Banzer was one of the ringleaders in “Operación Condor,” essentially an intergovernmental murder ring coordinated by intelligence agencies to quash dissent (McSherry 2005).

The lesson of “El Condor Pasa” thus extends well beyond the transnational flows of culture; beyond even its intergalactic circulation. Usually told as an account of origins, narrating how folklore was inscribed on the international agenda, the story offers an ethical rationale for safeguarding intangible heritage with concerted international efforts. At closer look, however, it complicates that provenance, muddies the ethics, and subverts the rationalization. When we scratch the surface, and persist in scratching, we soon come upon a different set of lessons about intangible heritage and its protection. These concern the uses of heritage in hegemonic strategies within states no less than its transnational circulation between them. What is more, these are difficult to disentangle. Invoking a threat from the outside—invaders, thieving neighbors, foreign corporations, or indeed “the most intensive clandestine commercialization and export”—justifies state intervention. It warrants urgent measures for protection. The threat from the outside is presented as a greater source of danger than the cultural politics of the state. In effect, protection itself becomes the means of dispossession: a

cooptive strategy, draining symbols of resistance of their power, or shuffling their semiotics to invoke the state itself as signified, adjusting their emotional register to claim allegiance to the nation.

We speak always of ourselves, and the lexicon of theft in the minister’s letter—of appropriation and depredation, of filching and usurpation—reflects critically on his regime and its cultural policy. Beyond Bolivia’s borders, however, this story leaves us with a question, both current and critical as we hear stories from various parts of the world about the implementation of UNESCO’s intangible heritage programs. The stories come from Marrakech and Catalonia, from Malawi and Korea and Kerala, for example, places where UNESCO has recognized particular practices as the intangible heritage of humanity and where local actors claim they are losing control over their cultural practices. Now that authorities have taken an interest in their traditional practices, they complain, an administrative grid is superimposed on these practices to safeguard them. Once their practices are translated into the language of intangible heritage, local actors no longer have as much of a say in the work of representation.

The question concerns the relationship between communities and states, between empowerment and subjection, between heritage and governmentality. It is a question that is as crucial to theorizing intangible heritage as it is to writing it into policy and putting it into practice. When is protection not a means of dispossession? I’m not presupposing an answer and I’m not assuming there is none; it’s not a rhetorical question. When, that is under what conditions and which circumstances, is protection not a means of dispossession?

Notes

1. I tell a condensed version of this story in a 30-minute documentary film released at the same time as this book is published, and freely available online in Open Access. Co-produced with anthropologist and filmmaker Áslaug Einarsdóttir, the film is titled *The Flight of the Condor: A Letter, a Song and the Story of Intangible Cultural Heritage*. Look it up!

2. Actually, we are always already there. The memorandum accompanying the minister’s letter was composed by the prolific Bolivian folklorist Julia Elena Fortún (Vargas 2014, 65), who created the Departamento de Folklore of the Bolivian Ministry of Education and Culture in 1954, was founding president of the Sociedad Boliviana de Antropología from 1961, established the Museo Nacional de Arte Popular in 1962 and later became the ministry’s director-general of culture, a position from which she founded both the Instituto Nacional de Antropología and the Ballet Folklórico Nacional in 1975 and organized the first Conferencia Nacional de Folklore in 1976. Fortún was also a prolific author and published books on the indigenous music of Bolivia, calendrical customs in Bolivia, the Diablada dance, popular crafts, foodways, festivals, and cultural politics (Vargas 2014, 35–70). Julia Elena Fortún was decorated in 1979 with the highest civilian distinction awarded by the Bolivian state, the Orden del Cóndor de los Andes. Thanks to folklorist Áki G. Karlsson for bringing her authorship of the memorandum to my attention.

3. Thus, in a UNESCO briefing paper from 2001, anthropologist Néstor García Canclini cites “the well-known example of the appropriation of the traditional Bolivian song El condor

Pasa by Simon and Garfunkel” to “illustrate the need for transnational legislation that could regulate the global use and diffusion of ethnic music” (2001, 15).

4. It may be noted in this context that Daniel Alomía Robles served as justice of the peace in Jaaja in the last years of the nineteenth century, during the period of his travels and field-work in Peru, and that is where met his future wife, Sebastiana Godoy Agostini.

5. As Rios shows in ethnographic detail, musicians “from the Andean countries played little part at first in bringing the music of the Andes to Europe. Initially, the main protagonists were expatriate Argentines from Buenos Aires who had learned to perform highland Andean instruments and genres while living in Paris” (2008, 171).

6. The music for the Golden Record was chosen by a committee that astrophysicist Carl Sagan chaired, advised by folklorist Alan Lomax, who played a crucial role in proposing and advocating the inclusion of music outside the classical Western canon, including blues, jazz, rock n’roll, and popular music from around the world. In his book on this project, *Murmurs of Earth: The Voyager Interstellar Record*, Sagan wrote that Lomax “was a persistent and vigorous advocate for including ethnic music even at the expense of Western classical music. He brought pieces so compelling and beautiful that we gave in to his suggestions more often than I would have thought possible. There was, for example, no room for Debussy among our selections, because Azerbaijanians play bagpipe-sounding instruments [balaban] and Peruvians play panpipes and such exquisite pieces had been recorded by ethnomusicologists known to Lomax” (Sagan et al. 1978, 16). One of these “ethnomusicologists known to Lomax” was Peruvian novelist, folklorist, and ethnologist José María Arguedas, who collected, studied, and published indigenous music and dance, and was officially appointed as “conservador general de folklore” by the Ministry of Education in 1946 before he became director of the National Museum of History and, later, of La Casa de la Cultura (which later became the National Institute of Culture, or INC) (Cerrón Fetta 2017; Casas Ballón 2017). Arguedas recorded the “Panpipes and Drum song” featured on the Golden Record and made the recording available to Alan Lomax. It is credited to La Casa de la Cultura, but comes without further attribution.

In his book on the Golden Record project, *Murmurs of Earth*, Sagan writes of the Peruvian “Panpipes and Drum Song”: “The Voyager selection is played on one of these two-row panpipes. Hollow wood sticks are cut to different lengths, open at the top; sound is produced by blowing across the opening. The ramshackle, irregular tempo of the drum accompaniment is intentional and evidences no lack of expertise; the player deliberately manipulates the rhythm in favor of the unexpected. It may be played here by a one-man band. Musicians playing panpipes and drum simultaneously can be seen on pottery painted in Peru prior to Inca conquest, and on the streets of Peruvian cities today” (Sagan et al. 1978, 190).

7. It is interesting to compare this row with the rather more sober assessment of Bolivian statesman Mariano Baptista Gumucio, who was minister of education and culture in 1969–70, before Hugo Banzer’s coup d’état in 1971, and again in the first civilian government after Banzer was toppled in 1979 (and later Bolivian ambassador to the United States). Before he took office in 1979, at the request of the Bolivian National Commission for UNESCO, Baptista Gumucio prepared a study of cultural policy in Bolivia for a UNESCO series called “Studies and Documents on Cultural Policies.” In a chapter titled “Looting of Works of Art and Folk Culture,” Baptista Gumucio wrote:

Another aspect of the loss of works of art and of cultural identity is the appropriation by other South American countries of songs, dances and masques from the native and mestizo folk culture of Bolivia; and it is aggravated by the fact that, in these countries, unscrupulous individuals record and sell them as their own, receiving royalties for them, which is quite dishonest.

The complaints of Bolivian musicians and composers are directed particularly at Argentina, although the matter is not so simple. The point is that Argentina has about 500,000 Bolivian immigrants, many of them labourers working initially on the sugar harvest and who have stayed on to live in the villas miseria or shanty-towns of Buenos Aires and other cities and towns. This enormous body of workers of native origin takes with it its cultural tradition, its music and other forms of folk culture, which come to be considered as products of the north of Argentina. Furthermore, this region was at one time settled by the Aymaras and Quechuas, and there are Quechua-speaking towns in the country whose folk culture is similar to that of Bolivia.

This appropriation of typically Bolivian cultural forms is particularly evident in the imitations which dance troupes from the south of Peru and the Chilean pampas have been making in the last few years, by presenting the traditional Diablada of the miners of Oruro as their own creation.

An agreement between the governments involved could put a stop to the illegal appropriation and dissemination of folk culture and popular songs, through the organization of effective machinery for mutual communication and rapid sanctions. (1979, 78)

8. Fernando Rios suggests that the specific incident prompting the Bolivian letter to UNESCO may have been a controversy surrounding the film *Argentinitísima*, which premiered in La Paz four days before the letter is dated. It bears noting, however, that controversy surrounding the film did not flare up in Bolivia until two weeks after its first screening, ten days after the letter is dated. For more detail, see Rios 2014.