

# Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili

di Fabio Dei

## I. 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 “Tesorì 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 protagoniste.

## 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 intrattenuato 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. 12 ss.); 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 suscite 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 descrive forse più correttamente questa posizione conoscitiva che non l'oggettivazione del soggetto oggettivante.

In questo modo si possono superare certe rigidità dell'approccio «critico», che presenta a sua volta due tipi di rischio. Da un lato, un arroccamento nel campo accademico e la difficoltà a mettersi in gioco nella sfera pubblica. Dall'altro, una tendenza a liquidare il discorso patrimoniale o culturalista come pura ideologia o mistificazione, a fronte di una più oggettiva visione delle realtà sociali. Dimostrare che le «entità» patrimoniali sono costruite politicamente e retoricamente non autorizza affatto a considerarle illusorie, frutto di una sorta di falsa coscienza 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 ingenue 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 cinquantenario 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 positivistici, 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 ceremonie, 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<sup>2</sup>). 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 sубalterne. Cambia con ciò il modo di intendere il soggetto del folklore: non più un "popolo" indifferenziato, arretrato, ingenuo, ma le classi sociali dominante 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 istorie...»; e l'elogio che Bosio propone del magnetefono, 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 antiegemonica (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 feroamente le distanze dagli eredi della tradizione positivistica, in particolare Paolo Toschi (Alliegro, 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 sostanzivo – 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

sdegno 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 Duemila 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 assecondeva 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 storico e marxista De Martino che incontrava la tarantata Maria Di Nardò nelle piane 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 pizzica 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 “guerriglie” distinte 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

- ALLIEGO 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 Id. (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 [1<sup>a</sup> 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<sup>2</sup>), *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, 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.

I MODELLI

- 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.
- PUCCINI 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=ooooo6>.