

LA RES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

REDAZIONE

Pietro Clemente (direttore), Fabio Dei (vicedirettore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Martina
Giuffrè, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Luigi Giovanni Quarta, Emanuela Rossi, Lorenzo
Urbano

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale),
Daniel Fabre (CNRS-EHESS Paris), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di Udine), Reinhard Johler (Universität
Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università
degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università
degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università degli studi di Verona), Alessandro Simonicca
(Università degli studi di Roma "La Sapienza")

Numero monografico a cura di Fabio Dei e Antonio Fanelli

Premessa	201
FABIO DEI – PIETRO CLEMENTE <i>ET ALII</i> , Manifesto. Per una post-demologia. Il futuro della tradizione di studi italiani sulle culture subalterne	203
PARTE PRIMA – CECS NEGLI STUDI DEA ITALIANI	
EUGENIO TESTA, <i>Cultura, Egemonia, Subalternità: le parole sono pietre?</i>	207
ENZO VINICIO ALLIEGRO, <i>Tra demologia, etnologia e antropologia. Alberto Mario Cirese e 'il paradigma impossibile'</i>	233
FERDINANDO MIRIZZI, <i>Cultura egemonica e culture subalterne e le eredità degli studi demologici otto e nove- centeschi</i>	263
ANTONIO FANELLI, <i>Il canto sociale come 'folklore contemporaneo' tra demologia, operaismo e storia orale</i>	291
FRANCESCO ZANOTELLI, <i>Con Gramsci in Messico: la quinta patria di Cirese</i>	317
PIETRO CLEMENTE, <i>Alberto Mario Cirese e le culture subalterne</i>	333
GIAN PAOLO GRI, <i>Cirese a Nordest</i>	355
EUGENIO IMBRIANI, <i>Su Giovanni Battista Bronzini. La difficoltà di essere antropologo</i>	361
GIULIO ANGINI, <i>Cultura egemonica e cultura subalterna</i>	367
PARTE SECONDA – QUALI PROSPETTIVE PER GLI STUDI SULLA CULTURA POPOLARE IN ITALIA?	
FABIO DEI, <i>La demologia come scienza normale? Quarant'anni di cultura egemonica e culture subalterne</i>	377
FRANCESCO FAETA, <i>Rileggendo Fabio Dei che rilegge Alberto M. Cirese</i>	397
CRISTINA PAPA – ALEX KOENSLER, <i>Che cosa richiede il cambiamento? Percorsi post-gramsciani per un'etnografia politica della contemporaneità</i>	407
ALESSANDRO SIMONICCA, <i>Sottodeterminazione della teoria o eccesso di metodo? Note critiche su 'Cultura egemo- nica e culture subalterne'</i>	427
MARIA GABRIELLA DA RE, <i>Il fascino sottile della civiltà</i>	451
VINCENZO CANNADA BARTOLI, <i>Attualità di Cirese</i>	461
MARIANO FRESTA, <i>Antropologia e classi sociali</i>	475
ARCHIVIO:	
Verso Cultura egemonica e culture subalterne: frammenti e inediti di Alberto Mario Cirese (a cura di Antonio Fanelli)	479
Proposta per lo sviluppo della rivista «La Lapa»	481
Le correnti interpretative nelle ricerche e nella storiografia delle tradizioni popolari	486
Tradizioni popolari e civiltà	524
Introduzione ai lavori del convegno sul folklore abruzzese	528
Gli autori	537

Numero monografico

La demologia come “scienza normale”?
Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne

a cura di

FABIO DEI e ANTONIO FANELLI

Leo S. Olschki
Firenze

FABIO DEI

LA DEMOLOGIA COME SCIENZA NORMALE?
QUARANT'ANNI DI *CULTURA EGEMONICA E CULTURE SUBALTERNE*

1. *CECS e la demologia come scienza normale*

Cultura egemonica e culture subalterne di Alberto M. Cirese (da ora CECS) è stato il principale manuale di riferimento per più generazioni di studenti di antropologia e tradizioni popolari, inclusa la mia. In molti ci siamo avvicinati per la prima volta alla disciplina attraverso le geometrie argomentative e i cristallini schemi concettuali di questo testo. Tuttavia, specie nell'edizione del 1973,¹ il libro ha natura tutt'altro che meramente didattica – nel senso di questo termine che indica la semplice sintesi divulgativa di prospettive già note. Al contrario, si presenta come una sistematizzazione originale e innovativa della materia: il suo obiettivo esplicito è rappresentare un nuovo e articolato quadro o paradigma degli studi folklorici, attorno al quale è aggregato un ampio orizzonte di prospettive teoriche e metodologiche e una nuova e articolata visione della storia degli studi. Nei termini resi celebri da Thomas Kuhn, il testo appare strumento cruciale di “normalizzazione” scientifica. Nelle esplicite intenzioni dell'autore, esso esprime la “rivoluzione paradigmatica” aperta da Gramsci e dalla sua rilettura del folklore in relazione ai processi egemonici e agli scarti culturali legati alla condizione di subalternità socio-economica dei ceti popolari. Partendo dai principi gramsciani, Cirese intende rifondare completamente la scienza folklorica come disciplina appunto “normale”, empirica e cumulativa. Della nuova concezione paradigmatica della disciplina il libro fornisce definizione e delimitazione dell'oggetto, nonché fondamenti teorici (parte Q); storia degli studi precedenti (parte A); infine, cassetta degli attrezzi metodologica (parte B). Tutto è costruito in una cornice “progressista”: il libro traccia la storia degli studi come una evoluzione che passa attraverso vari gradi di consapevolezza teorica, avvicinandosi per tappe al paradigma attuale: prima gli interessi antiquari, poi il romanticismo che tematizza per la prima volta lo spirito

¹ ALBERTO M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973. Nel 1971 era apparsa presso lo stesso editore una prima edizione priva della parte Q (Quadro informativo generale) e di altre parti di storia degli studi.

del popolo, poi il positivismo che introduce la documentazione sistematica, etc., fino a che gli strumenti gramsciani non consentono di comprendere la vera natura del folklore, cioè la sua connotazione di classe.

Rispetto alla tradizione rappresentata dallo stesso maestro di Cirese, cioè Paolo Toschi, il libro è fortemente innovativo, persino dirompente, ponendosi esplicitamente proprio dalla parte di quegli approcci teorici (De Martino oltre che Gramsci) che Toschi detestava. Il che è del resto coerente con l'impegno politico che caratterizzava la formazione di Cirese, e con la sua volontà di collocarsi in quella che in CECS chiama "la nuova tematica socio-culturale" degli studi italiani.² Conviene rammentare che nel capitolo conclusivo della parte A ("Gli studi demologici in Italia: sviluppi interni e contatti europei"), Cirese decide di separare nettamente "il filone delle ricerche tradizionali"³ (in cui colloca R. Pettazzoni, G. Cocchiara, P. Toschi, A. Pagliaro, V. Santoli) dalla – appunto – "nuova tematica-socio-culturale". Quest'ultima è delineata a partire da Gramsci e De Martino, includendo riferimenti a C. Levi, F. Cagnetta, D. Dolci, R. Scotellaro, D. Carpitella, G. Bosio, R. Leydi, ma anche a *La collana viola*, al neorealismo cinematografico, alla letteratura di C. Pavese, P.P. Pasolini, I. Calvino.⁴ Occorre anche considerare il ruolo di spartiacque che in quegli anni gioca l'adesione al marxismo. Tutti gli studiosi che in quegli anni si rifanno alla linea Gramsci-De Martino (Cirese e i suoi allievi, Bosio, L.M. Lombardi-Satriani, C. Gallini, T. Seppilli, A. Di Nola, A. Signorelli e molti altri) si collocano in uno scenario marxista che prende radicalmente le distanze dalla precedente tradizione folklorica. Tra fine anni '70 e primi anni '80, del resto, l'antropologia italiana individua nella prospettiva marxista la propria peculiarità: ne sono testimoni i due volumi di «Problemi del socialismo» che escono nel 1979 col titolo *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*⁵ e *Studi an-*

² Basti ricordare i suoi interventi nel cosiddetto dibattito "sul folklore" a partire dagli anni '50, come gli articoli *Storicismo ristretto* («Avanti!», 12 aprile 1950) e *Il volgo protagonista* («Avanti!», 8 maggio 1951). Per una rassegna di tale dibattito, decisivo nell'apertura del nuovo paradigma demologico, si vedano *Il dibattito sul folklore in Italia*, a cura di P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacioti, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976; *Antropologia culturale e questione meridionale*, a cura di C. Pasquinelli, Firenze, La Nuova Italia, 1977; *Cultura popolare e marxismo*, a cura di R. Rauty, Roma, Editori Riuniti, 1976 (quest'ultimo volume è stato di recente riedito col titolo *Quando c'erano gli intellettuali*, Milano, Mimesis, 2015). Per una ricostruzione della formazione politica di Cirese negli anni precedenti alla stesura di CECS rimando ad A. FANELLI, *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista "La Lapa"*, Campobasso, Biblioteca provinciale "Pasquale Albino", 2008.

³ CECS, p. 212.

⁴ Ivi, p. 217 sgg.

⁵ «Problemi del socialismo», quarta serie, anno XX, n. 15, 1979. Qui Cirese pubblica quello che è forse il più marxista dei suoi scritti, cioè le *Note provvisorie su segnicità fabrilità procreazione*, che alcuni anni dopo saranno ampliate in un volume (A.M. CIRESE, *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, Roma, CISU, 1984). In questo numero di «Problemi del socialismo» compaiono inoltre scritti di G. Angioni, P.G. Solinas, C. Pasquinelli, T. Seppilli, P. Clemente, G. Angioni, V. Padiglione, C. Gallini.

tropologici italiani e rapporti di classe,⁶ così come le prime annate della rivista «La ricerca folklorica», che esce a partire dal 1980 posizionandosi in modo netto nel quadro del nuovo paradigma demologico.⁷ A quest'ultimo, e al marxismo, resterà invece del tutto estranea la rivista *Lares* che Paolo Toschi dirigeva fin dal 1930. La separazione fra i due indirizzi o campi dello studio delle tradizioni popolari è nettissima almeno fino al 1974, anno della scomparsa di Toschi: solo con la nuova direzione di Giovanni Battista Bronzini vi saranno aperture e intrecci, pur restando fermo l'aggancio allo stile delle "ricerche tradizionali".

Occorre però considerare che Ernesto De Martino, principale ispiratore della "nuova tematica socio-culturale", non aveva mai creduto all'autonomia del folklore come disciplina, ricomprendendolo piuttosto nell'etnologia o nella storia delle religioni. Quando usa la parola "folklore", De Martino lo fa per identificare un oggetto o un genere espressivo (ad esempio nel breve periodo in cui parla di "folklore progressivo"), non per riferirsi alla disciplina di studio. Cirese, al contrario, vuole sostenere proprio una tale autonomia, che è per lui al tempo stesso epistemologica e accademica. Dietro alla volontà di CECS di costruire una "scienza normale" c'è anche la lotta per l'affermazione accademica degli studi sulla cultura popolare – tra-ghettati dal soffocante abbraccio di storia e letteratura verso la dimensione indipendente delle scienze sociali. Il dibattito del 1953 fra Cirese stesso e Giuseppe Giarrizzo, ad esempio, è emblematico delle difficoltà degli studi di cultura popolare nel trovare una collocazione accademica.⁸ Per Giarrizzo gli *item* folklorici sono oggetti particolari delle più ampie discipline definite dal sistema crociano delle categorie: un canto popolare sarà trattato dalla critica letteraria, un oggetto artigianale dalla storia dell'arte, e tutto in definitiva è ricompreso in una concezione unitaria della storia. Una "scienza del popolare" in sé non avrebbe senso. È una posizione per certi versi coerente con lo storicismo demartiniano (come vedremo oltre), ma che non lascia evidentemente alcuno spazio a uno studio antropologico della cultura – e allude a un sistema della ricerca e dell'istruzione universitaria in cui demologia e antropologia possono svolgere al più un ruolo ancillare o tecnico. L'obiettivo di Cirese e di CECS è sfuggire a questo riduzionismo e

⁶ «Problemi del socialismo», quarta serie, anno XX, n. 16, 1979, con scritti di A.M. Sobreiro, L.M. Lombardi-Satriani, S. Puccini e M. Squillacciotti, T. Tentori, V. Lanternari, F. Aperi.

⁷ Si veda in particolare il numero monografico *La cultura popolare: questioni teoriche*, a cura di G. SANGA, «La ricerca folklorica», 1, 1980, con scritti di G. Angioni, B. Bernardi, G. Bertolotti, G.B. Bronzini, D. Carpitella, U. Cerroni, A.M. Cirese, P. Clemente, C. Gallini, V. Lanternari, R. Leydi, G. Musio, B. Pianta, G. Sanga, P. Sassu, A. Signorelli, I. Sordi.

⁸ G. GIARRIZZO, *Recensione a G. Cocchiara, Storia del folklore in Europa*, «Lo spettatore italiano», VI, 5, pp. 232-233; A.M. CIRESE, *Croce, "Lo spettatore italiano" e il folklore*, «La Lapa», I, 2, pp. 36-38; G. GIARRIZZO, *Moralità scientifica e folklore*, «Lo spettatore italiano», VII, 4, pp. 180-184; A.M. CIRESE, *Ancora sul folklore*, «Lo spettatore italiano» VII, 7, 1954, pp. 361-362. Per una lucida e puntuale ricostruzione del dibattito si veda E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*, Firenze, SEID, 2011, pp. 383-384.

legittimare pienamente l'autonomia metodologica, teorica e istituzionale della demologia – allontanata dalla storia e ricondotta verso le scienze sociali o umane.

Al tempo stesso (e ancora, implicitamente, contro le intenzioni di De Martino), CECS intende riassorbire nel nuovo paradigma la tradizione folklorica europea in generale e italiana in particolare, da Niccolò Tommaseo allo stesso Paolo Toschi. Pur mostrando i limiti teorici e metodologici delle vecchie scuole, Cirese tenta di ricucire l'unità di una storia degli studi. Nel ribattezzare "demologia" la rinnovata disciplina egli intende proprio sostenere la rivoluzione paradigmatica senza dover rinunciare alla «continuità». La teoria gramsciana è usata al servizio del folklore-demologia, non contro di esso; e lo stesso vale per le teorie antropologiche passate in rassegna nella parte Q, che rappresentano un aggiornamento potentissimo rispetto al quadro della folkloristica classica. Da notare anche che in questo tentativo di portare acqua al mulino demologico Cirese attenua molto le differenze fra i due indirizzi che in quegli anni si contrapponevano con più forza, vale a dire da un lato lo storicismo (gramsciano, demartiniano) e dall'altro la semiologia e lo strutturalismo (funzionalismo praghese, Jakobson, Propp, Lévi-Strauss, tutte correnti e autori largamente presenti in CECS).⁹

Si può pensare che proprio questa volontà di unificare le risorse esistenti sotto un nuovo e autonomo paradigma – la "demologia" – spinga Cirese a una sistematizzazione concettuale della storia degli studi (anche rispetto ai suoi precedenti contributi sulla storia della cultura popolare) culminante nel riconoscimento in senso "progressista" di una storia del valore politico della cultura popolare, che indirizzi precedenti avrebbero semmai solo intuito. Da qui la valorizzazione dei "pionieri" come Carlo Tenca e Vincenzo Padula,¹⁰ e l'accentuazione della dicotomia tra folkloristi progressisti e reazionari, con la liquidazione, p.es., di Giuseppe Tigri e di altri autori ottocenteschi.¹¹ E non è forse l'obiettivo della continuità che lo spinge a

⁹ Occorre comunque ricordare che la sintesi tra storicismo e strutturalismo è stata uno dei consapevoli obiettivi di Cirese fin dall'inizio del suo percorso intellettuale. Provenendo da una formazione storicista, è stato tuttavia il primo a introdurre in Italia Lévi-Strauss (pubblicandone il saggio su *La nozione di arcaismo in etnologia* su «La Lapa» nel 1954, e conducendo poi l'ingente opera di traduzione di *Le strutture elementari della parentela*; vedi: A.M. CIRESE, *Mie memorie ridestate dai 100 anni di Lévi-Strauss*, «Voci. Semestrale di scienze umane», V, 2008, pp. 9-17); fin dagli anni giovanili, ha avversato il rifiuto aprioristico degli approcci basati sulla generalizzazione e sulla ricerca di invarianti, prendendo le distanze dallo storicismo più ortodosso dello stesso De Martino (A.M. CIRESE, *Storicismo e strutturalismo*, «La Ricerca Folklorica», 13, 1986, pp. 61-63). Nella maturità, questi tentativi di sintesi hanno lasciato il posto a una più decisa propensione per gli approcci nomotetici e per una epistemologia dichiaratamente neo-positivistica, come dimostra la sua adesione al modello di filosofia delle scienze sociali proposto da Richard Rudner (A.M. CIRESE, *A domande concrete, astratte risposte*, «Uomo e cultura», 25-28, 1980-1981, pp. 3-41).

¹⁰ CECS, pp. 148-150.

¹¹ «Tigri è tutto preso dal mito del toscanismo linguistico e da quello della purezza etica dei canti popolari, così che non esita a ripulire i testi da pretese macchie linguistiche e morali.

minimizzare il grado di fascistizzazione del folklore durante il ventennio? Anzi, a non parlarne proprio: ed è sicuramente questa la lacuna più grande della parte A. Nel capitolo sugli studi fra le due guerre non si fa menzione né della convinta adesione di alcuni studiosi al fascismo e alle sue ideologie neoruraliste e razziali, né degli effetti dell'autarchia sulla chiusura delle scienze sociali italiane: né, soprattutto, si fa cenno al diretto controllo che il regime esercita sugli studi e sui più diretti strumenti della produzione scientifica, avendo individuato nel folklore un campo cruciale per la costruzione di una egemonia culturale di massa.¹² Nella prospettiva odierna, appare inoltre curioso che un approccio che si dice gramsciano disegni una storia puramente "interna" degli intellettuali (metodi, teoria, ricerche), separata dai contesti socio-politici in cui essi agiscono (gli unici accenni sono al Risorgimento, alle lotte per la terra dei contadini del Sud nel dopoguerra e, alla fine della trattazione, allo "spopolamento del Mezzogiorno con la migrazione in massa dei contadini verso le attività industriali del Nord" –¹³ cioè alla scomparsa dell'oggetto classico del folklore, che purtroppo non viene però tematizzata).

2. La ricezione di CECS

Come viene accolto e recepito CECS? Come detto, sul piano didattico il libro ha grande fortuna: viene massicciamente adottato, e rappresenterà per più di una generazione il manuale di riferimento per eccellenza (soprattutto negli esami di Storia delle Tradizioni Popolari). Nel dibattito scientifico e più generalmente culturale l'accoglienza è positiva. Dalle numerose recensioni¹⁴ emerge un'immagine del libro come un prodotto di sistematizzazione e legittimazione di uno scenario che è già largamente accolto e appare quasi "naturale" ai più. Ciò vale non solo per le sedi universitarie e i centri di ricerca sotto la diretta influenza di Cirese (ad esempio l'ambito

Come corollario si ha che il «popolo» diviene sempre più mitico e falso. Le generose illusioni del popolarismo risorgimentale si trasformano in una visione idilliaca e conservatrice...» *ivi*, p. 147).

¹² Su questo punto è oggi ben nota la ricostruzione storiografica di S. CAVAZZA (*La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari*, «La Ricerca Folklorica», 15, 1987, pp. 109-122; *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, il Mulino, 1997); da vedere anche R. CIPRIANI, *Cultura popolare e orientamenti ideologici*, in *Id.* (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 3-45

¹³ CECS, p. 223.

¹⁴ Tra 1973 e 1976 escono oltre 20 recensioni, sia su riviste scientifiche che su giornali e quotidiani, di tono generalmente molto positivo. Lo stesso Cirese, in occasione della ventesima ristampa del volume (2006), le raccoglie in una presentazione digitale (oggi disponibile sul sito dell'editore Palumbo). Ne sono autori I. Baumer, B. Bernardi, C. Bianco, G.L. Bravo, G.B. Bronzini, C. Pasquinelli, C. Corrain, A. Colajanni, T. De Mauro, A.M. Di Nola, C. Gatto Trocchi, M. Maget, G. Nencioni, C. Pasquinelli, S. Puccini, A. Rigoli, R. Schenda, A. Signorelli, G. Tassoni, C. Tullio Altan.

del “Tofisiroca”),¹⁵ ma anche per studiosi più distanti. L’esame della produzione demoetnoantropologica nei 10-15 anni successivi all’uscita di CECS¹⁶ mostra che:

a) gli studiosi che si collocano in continuità con la tradizione folklorica accettano con convinzione il quadro demologico di ispirazione gramsciana. È ad esempio il caso di Diego Carpitella, Antonino Buttitta, Luigi M. Lombardi-Satriani e successivamente anche di Giovanni Battista Bronzini. All’interno di questo campo vi sono differenze e disaccordi di metodo e di stile intellettuale molto forti, e anche dispute teoriche (p.es. sulla nozione di folklore come cultura di contestazione proposta da Lombardi-Satriani): ma tutto ciò all’interno di una cornice che resta quella disegnata da CECS, cioè la legittimazione dell’autonomia del campo demologico e la saldatura fra la tradizione folklorica e il nucleo teorico Gramsci-De Martino;

b) gli studiosi che si pongono in qualche modo fuori da questo scenario, o in polemica con esso, sembrano comunque accettare la costruzione della demologia come proposta da CECS. Penso ai firmatari del Memorandum,¹⁷ o alla critica di Francesco Remotti alle “tendenze” autarchiche;¹⁸ ma anche alle prese di posizione autonoma di studiosi demartiniani come Vittorio Lanternari e Clara Gallini. Mi sembra chiaro che – in modi anche assai diversi, certo – tali indirizzi avvertano con disagio la chiusura della ricerca demoetnoantropologica in ristretti universi folklorici separati dai

¹⁵ Sigla di un gruppo di lavoro costituito nel 1975 da parte di studiosi delle Università di Torino, Firenze, Siena, Roma “La Sapienza” e Cagliari che si riconoscevano negli insegnamenti di Cirese e nel progetto demologico.

¹⁶ Penso in particolare al già ricordato numero inaugurale di «La ricerca folklorica», dedicato al tema della “cultura popolare” inteso come collante degli studi italiani, e a un testo molto interessante e quasi dimenticato come le interviste ad A. Buttitta, G.R. Cardona, D. Carpitella, A.M. Cirese, A. Colajanni, R. De Simone, C. Gallini, V. Lanternari, L.M. Lombardi-Satriani, V. Petrucci, A. Portelli, M. Rak, A. Signorelli, raccolte nel 1985 da Valerio Petrarca (V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane*, Napoli, Guida, 1985).

¹⁷ Il documento *L’antropologia culturale. Appunti per un memorandum* fu presentato nel 1958 al I Congresso Nazionale di Scienze Sociali da un gruppo di studiosi composto da L. Bonacini Seppilli, R. Calisi, G. Cantalamessa Carboni, T. Seppilli, A. Signorelli, T. Tentori. I proponenti sostenevano un’idea di antropologia impegnata nei grandi problemi del mondo contemporaneo, prendendo le distanze dalla tendenza – tipica sia dell’etnologia classica che degli studi folklorici – a rinchiudersi nello studio di piccole unità culturali “tradizionali”, artificiosamente avulse dalla storia. Più volte riedito, il *Memorandum* si può oggi leggere fra l’altro in T. SEPPILLI, *Scritti di antropologia culturale*, a cura di M. Minelli, C. Papa, vol. I, Firenze, Olschki, 2008, pp. 53-73. Per una recente ricostruzione del contesto in cui il documento è maturato si veda A. SIGNORELLI, *L’antropologia culturale italiana: 1958-1975*, «L’Uomo», II n.s., 1-2, 2012, pp. 75-95; E.V. ALLIEGRO, *L’antropologia italiana...*, cit., pp. 471-476.

¹⁸ Il riferimento è naturalmente al celebrato articolo di F. REMOTTI, *Tendenze autarchiche nell’antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di sociologia», XIX, 1978, 2, pp. 183-226, che alla fine degli anni Settanta denunciò i rischi di una troppo stretta chiusura degli antropologi italiani in una “tradizione nazionale” identificata con lo storicismo, il marxismo e l’interesse per i dislivelli interni di cultura.

più ampi mutamenti sociali e dalla cultura di massa (Memorandum), dalle distanze etnologiche (Remotti), dai fenomeni “transclassisti” (Lanternari),¹⁹ da una storia culturale in cui egemonico e subalterno si intrecciano costantemente (Gallini).²⁰ Tuttavia non mettono in discussione il modo in cui la “demologia di ascendenza gramsciana” (come si esprime Lanternari) è stata costruita.

c) Parallelamente, il paradigma che CECS rappresenta si diffonde anche in altre discipline (la sociologia e la storia in particolare);²¹ si diffonde altresì in un dibattito culturale e politico più ampio, che include gli usi “controculturali” del folk, le esperienze del filone che fa capo a Gianni Bosio e all’Istituto Ernesto De Martino. Nel 1979, introducendo la traduzione italiana del libro di Peter Burke sulla cultura popolare nell’Europa moderna, Carlo Ginzburg scrive: «A volte le mode culturali in Italia divampano improvvisi, bruciano rapidamente e si spengono senza lasciare traccia. Ma è facile prevedere che gli studi (storici e non) sulla cultura popolare sopravviveranno alla moda che oggi li circonda. Che si tratti anche di una moda, non c’è dubbio. Dietro ad essa si intravede tuttavia un interesse reale, diffuso negli ambienti più vari. Amministratori locali, ricercatori giovani e meno giovani, gruppi cattolici di base, sindacalisti, militanti o ex militanti della sinistra estrema e meno estrema, seguaci di Comunione e Liberazione, cantanti, preti e professori si sono occupati negli ultimi anni della cultura delle classi subalterne...».²² A parte la previsione (sostanzialmente sbagliata, come cercherò di mostrare), questo passo descrive bene un clima culturale nel quale CECS si inserisce in modo perfettamente coerente, legittimandolo e al contempo venendone legittimato.

¹⁹ V. LANTERNARI, *Popolo-popolare: senso o non senso?*, «La Ricerca Folklorica», 1, 1980, pp. 47-51.

²⁰ Allieva e assistente di De Martino durante il suo insegnamento cagliaritano, Clara Gallini ne ha sviluppato le eredità teoriche e metodologiche in modi molto personali. Senza entrare in diretta polemica con l’impianto demologico, se ne è però tenuta lontana. Ha infatti preferito concentrarsi, più che su forme isolate e marginali di subalternità, sullo studio di fenomeni “moderni” che propongono complessi intrecci tra piano egemonico e subalterno della produzione culturale: è il caso del mesmerismo ottocentesco e del culto di Lourdes, per citare solo i suoi due libri forse più importanti e originali (C. GALLINI, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell’Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983; Id., *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998).

²¹ Per la sociologia è rappresentativo il già ricordato volume a cura di R. CIPRIANI, *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1982. Per la storiografia le cose sono senz’altro più complesse: l’attenzione per la cultura popolare, assai forte negli anni Settanta, è frutto di una autonoma elaborazione della tematica gramsciana della storia delle classi subalterne, e risente di influenze internazionali come quella della scuola delle «Annales» francese e della storia sociale britannica. Tuttavia la fortuna e il successivo declino della categoria di “cultura popolare” nella storiografia italiana si intreccia in modi importanti con gli sviluppi della demologia e con le posizioni di Cirese: si vedano su questo punto le recenti riflessioni di F. BENIGNO, *Cultura popolare*, in Id., *Parole nel tempo*, Roma, Viella, 2013, pp. 79-114.

²² C. GINZBURG, *Introduzione*, in P. BURKE, *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1979, p. 1.

In definitiva, né i sostenitori del paradigma demologico né i suoi critici o detrattori mettono in discussione il fatto che esso rappresenti il più coerente sviluppo delle posizioni di Gramsci e De Martino. Ma è davvero così?

3. La lettura ciresiana di Gramsci e De Martino.

Per meglio capire che cosa è stata la demologia, e in che cosa può oggi trasformarsi, occorre interrogarsi sulla coerenza dell'operazione teorica che CECS con tanto successo ha condotto. Una operazione consistente, ripetiamolo, nella demarcazione di una disciplina sulla base di:

a) un oggetto specifico e distintivo, una "cultura popolare" che può esser studiata in modo autonomo e separato rispetto a quella egemonica. CECS afferma infatti degli studi demologici che «tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali essi *isolano* e studiano quelli che hanno uno specifico legame di «solidarietà» con il «popolo» (in quanto distinto dalle «élites»)»²³ (p. 13; su quel verbo, "isolano", si dovrà tornare);

b) un impianto teorico basato sui concetti di egemonia/subalternità, che trova il suo fondamento nella critica gramsciana e demartiniana alla tradizione del folklorismo filologico ma che al tempo stesso è in grado di riassorbire e dare continuità a quella tradizione.

Per mettere alla prova tale impianto, è necessario indagare più a fondo le letture che Cirese propone di Gramsci e De Martino. Avendo discusso questo aspetto in alcuni precedenti saggi,²⁴ mi limito qui ad alcune sintetiche considerazioni. Per quanto riguarda il rapporto con Gramsci, dovremmo analizzare a fondo il saggio presentato da Cirese al convegno di Cagliari del 1967 (*Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*), edito poi nel volume *Intellettuali, folklore, istinto di classe*.²⁵ Qui Cirese afferma che nelle paginette gramsciane si trova «la legittimazione di un oggetto e di un settore di studi sulla base di una *definizione* dell'oggetto stesso». Lo fa attraverso una argomentazione assai raffinata, che coglie alcune tensioni e contraddizioni interne allo stesso testo gramsciano, tentando di valorizzare una relativa autonomia del momento subalterno rispetto al momento della "direzione politica" (vi è già qui tutta l'antipatia di Cirese per il "centralismo democratico" e il ruolo

²³ CECS, p. 13; corsivo aggiunto.

²⁴ F. DEI, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares», LXXIV, 2, 2008, pp. 445-464; Id., *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares», LXXIX, 3, 2013, pp. 501-518; Id., *Dal popolare al populismo: ascesa e declino degli studi demologici in Italia*, «Meridiana», 77, 2013, pp. 83-100.

²⁵ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*, in E. GARIN et alii, *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Cagliari aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti, 1969-70, vol. II, pp. 299-328; poi in A.M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 65-104.

del partito, unico *trait d'union* tra le sue diverse e contrapposte stagioni politiche). Il problema è che Gramsci parla del folklore come 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 folklore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati».²⁶ Qualcosa di disorganico e frammentario, dunque: com'è possibile allora pensare al folklore come a una "cultura" nel senso antropologico del termine? Ma – sostiene Cirese – Gramsci parla altresì del folklore come di una "concezione del mondo", espressione che usa anche per la filosofia. In molti passi dei *Quaderni* egli ammetterebbe implicitamente un certo grado di coerenza e organicità dei segmenti subalterni della cultura. Sembra dunque possibile, per Cirese, ricavare dalle riflessioni gramsciane il programma di un'antropologia descrittiva di compatte forme di vita subalterna. Infatti, egli scrive, «ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di "unità di fatto", che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata "concezione del mondo", perché, pur non essendolo per noi, tale essa è per altri».²⁷ "Unità di fatto" di tipo socio-antropologico: dunque "culture popolari", assumibili come oggetto da una scienza specifica che le descrive e le studia separatamente dalle culture egemoniche.

Tuttavia, "è del tutto evidente" (per citare una espressione ricorrente in CECS) che nulla in Gramsci legittima l'idea del folklore come repertorio autonomo e separato, da trarre a oggetto di un sapere specifico, o di forme di salvaguardia patrimoniale o museale. Quando Gramsci parla di folklore lo fa sempre in relazione a dinamiche storiche e politico-culturali vive e mutevoli:²⁸ e dal momento che il folklore si identifica come tale in relazione ai processi egemonici, ne consegue che non può esser studiato e compreso "isolatamente" da questi ultimi (si ricordi la definizione di Cirese: gli studi demologici "isolano" i tratti culturali che hanno una connotazione popolare...). Così come Gramsci non sembra mai pensare al folklore come a una cultura nel senso antropologico del termine.²⁹ Quella tra egemonico e

²⁶ A. GRAMSCI, 1975, *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. III (Q 27), p. 2312.

²⁷ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo...*, cit., p. 103. Per un commento a questa interpretazione si veda G. BARATTA, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

²⁸ Si vedano in proposito le osservazioni di G.M. BONINELLI (*Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2007), che propone un regesto delle occorrenze dei concetti di folklore e cultura popolare nelle lettere e negli scritti precarcerari di Gramsci.

²⁹ Su questo punto insiste fra gli altri C. CREHAN, in *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press, 2002: «In Gramsci, la «cultura» non rappresenta mai qualcosa come un dominio autonomo [...] La cultura è un precipitato che si genera costantemente nel corso della storia. In altre parole: i modi di essere e di vivere il mondo che chiamiamo cultura possono

subalterno è una linea di frattura mobile, che individua non due unità positive (una “cultura egemonica” e una “cultura subalterna”), ma una serie di graduali posizionamenti contrastivi. Lo mostrano con nettezza le note sulla letteratura popolare (troppo spesso dimenticate dalle letture antropologiche), costantemente impegnate a tracciare distinzioni tra segmenti di pubblico che consumano tipi diversi di romanzi popolari. I lettori di Tolstoj sarebbero ad esempio più esigenti o “alti” di quelli di Dumas e dei romanzi d’appendice; Conan Doyle sarebbe più folklorico di Chesterton; un libro come *Il Guerin meschino* rappresenterebbe la forma più elementare e primitiva di letteratura popolare, diffusa solo tra gli strati sociali più arretrati e isolati; e così via.³⁰

Per quanto riguarda De Martino, sono stati ricordati di recente da Enzo Alliegro i suoi dibattiti degli anni Cinquanta con Paolo Toschi, sulla centralità per gli studi italiani della tradizione De Sanctis-Croce-Gramsci oppure, come Toschi faceva rimarcare, di quella Pitre-D’Ancona-Compagnotti-Novati-Barbi.³¹ De Martino insisteva nel prendere le distanze dalla tradizione folklorica proprio perché era impegnato, in quegli anni, nelle “spedizioni etnografiche” al Sud e nel progetto di studio delle credenze e pratiche magico-religiose popolari, dunque con una apparente (e per lui pericolosa) contiguità tematica. In questo contesto, egli compilava (sulla rivista «Società», nel 1954) una sorta di elenco dei pericoli del folklorismo: «[...] il semplice raccogliere per il raccogliere senza aver chiaro come e perché raccogliere; l’idoleggiamento del folkloristico nel senso di pittoresco e le stolide infatuazioni per il popolo creatore; il culto dell’arcaico [...], lo sproposito accademico del folklore come “scienza autonoma”». ³² È un passo interessante proprio nell’ottica della lettura ciresiana: viene da pensare che Cirese abbia voluto per l’appunto depurare la demologia da tutti questi rischi, ingenuità teoriche e fallacie metodologiche – conservandone però l’autonomia disciplinare. Ma senza dubbio De Martino segue correttamente Gramsci pensando di poter comprendere il popolare solo nella più ampia dinamica storica che lo definisce come tale: dunque nel suo costante rapporto con l’egemonico, che ne rimodula costantemente i confini e le caratteristiche. Per questo rifiuta l’autonomia epistemologica di una “scienza” che pretende di isolare i propri oggetti in repertori estratti dal flusso stori-

esser visti come forme particolari assunte in un certo momento del tempo dalla interazione di una moltitudine di processi storici. L’approccio complessivo di Gramsci alla cultura, dunque, è lontanissimo dalla classica tendenza antropologica a costruire una mappatura di «culture» distinte e ben delimitate» (p. 72).

³⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni...*, cit., pp. 357-358, 844-845.

³¹ E.V. ALLIEGRO, *L’antropologia italiana...*, cit., p. 337 sgg. Il dibattito prende avvio dall’articolo di E. DE MARTINO, *Mondo popolare e cultura nazionale*, «La Lapa», I, 1, p. 3, e prosegue con una risposta di Toschi e una replica dello stesso De Martino sulla stessa rivista (*Sugli studi di folklore in Italia*, «La Lapa», I, 2, 1953, pp. 23-24).

³² E. DE MARTINO, *Storia e folklore*, «Società», 10, 1954, p. 944 (poi in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 206).

co. Ed è sempre per questa ragione che nelle sue monografie meridionaliste l'analisi etnografica (debole, come giustamente spesso si dice) si incrocia sistematicamente con un'antropologia storica. Un punto che i seguaci di De Martino hanno teso talvolta a dimenticare, considerando il capitolo sull'illuminismo napoletano in *Sud e magia* o il commentario storico di *La terra del rimorso* come bizzarre appendici; la letteratura sui fenomeni magico-religiosi del Sud che si sviluppa negli anni successivi alla sua scomparsa si concentra per lo più sul presente etnografico e sul tema della "crisi della presenza", tagliando fuori la storia.³³

De Martino si trova così suo malgrado ad essere citato come padre nobile dell'antropologia e della demologia italiane – lui che si definiva etnologo e storico delle religioni, odiava la *applied anthropology* americana, positivista e relativista, e non credeva nell'autonomia del folklore come scienza di repertori subalterni. Una recente discussione aperta con Francesco Faeta sulle pagine de «L'Uomo» sull'impatto di De Martino sulla tradizione di studi italiani verte in buona parte su questo punto. Faeta gli attribuisce la pesante responsabilità di aver tarpato le ali ai rinascanti studi antropologici del dopoguerra, riconducendoli nell'angusta chiusura del folklorismo, della "domesticità" e delle "patrie culturali". A me pare piuttosto che sia stata la "normalizzazione" demologica a separare lo studio dell'"interno" da quello dell'"esterno", disperdendo le potenzialità etnologiche e comparative e il complessivo impianto storicista del pensiero demartiniano.³⁴

4. La "scomparsa dell'oggetto" demologico.

Dunque, CECS mette a frutto il rinnovamento postbellico degli studi trasformando una molteplicità (forse anche contraddittoria) di stimoli teorici e metodologici in un ampio e sistematico impianto disciplinare. Al tempo stesso, la sua difficoltà consiste nel fatto che il dispositivo teorico gramsciano non giustifica affatto una disciplina centrata su un oggetto statico come il repertorio contadino tradizionale: chiederebbe invece di seguire i mutamenti storici nello scarto egemonico/subalterno, fino al presente (un presente in cui paradossalmente il classico repertorio della cultura folklorica contadina, laddove è presente, lo è in forme patrimonializzate e dunque non più subalterne). Cirese riconosce talvolta questo punto, come nelle conclusioni di CECS: «Gli studi che diciamo demologici debbono in

³³ Per una sintetica analisi della letteratura post-demartiniana sulla magia rimando a F. DEI – A. FANELLI, *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto De Martino*, in E. DE MARTINO, *Sud e magia*, a cura di F. Dei e A. Fanelli, Roma, Donzelli, 2015, pp. xxxviii sgg.

³⁴ F. FAETA, *Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana*, in Id., *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pp. 89-131; F. DEI, *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, «L'Uomo», II (1-2), pp. 97-114; F. FAETA, *Ancora sul destino della lettera D (... e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei*, «L'Uomo», IV (2), 2014, pp. 107-124.

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 il suo studio reclama, *trasformandosi in conseguenza*, o altrimenti la partita è definitivamente e sacrosantamente perduta». ³⁵ Ma questa affermazione non sembra avere seguito nella pratica. Il paradosso è che mentre CECS ridefinisce l'oggetto di studio e dà nuova legittimità al repertorio folklorico classico (non sopravvivenze o frammenti di tradizione ma cultura subalterna), questo oggetto sta scomparendo di fronte alla modernizzazione. Non scompare certo la cultura subalterna, ma la possibilità di identificarla con quel particolare repertorio.

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

In Gramsci ci sarebbero state le risorse per seguire questi sviluppi: cioè per affrontare il definitivo (ma già ampiamente prefigurato) passaggio da un modello sociale dicotomico, in cui una cultura alta e una bassa convivono parallelamente in modo isolato, sia pur con occasionali travasi dall'una all'altra, a un modello incentrato sul flusso della cultura di massa che si distribuisce nel corpo sociale, identificando e al tempo stesso producendo una miriade di differenze. La demologia non ha voluto o potuto seguire

³⁵ CECS, p. 310.

questo percorso, restando ancorata a una definizione dell'oggetto specifico (inteso non in termini di mutevoli processi storico-sociali ma come un repertorio di tratti culturali); ha inoltre privilegiato un aspetto delle riflessioni gramsciane sul folklore, quello che le presenta come oppositive o alternative alla cultura dominante. Il che le ha impedito di volgere l'attenzione al mercato culturale e alle dinamiche dei mass-media – che, in quanto prodotti industriali e dunque egemonici, sarebbero per definizione esclusi dal campo demologico. Il paradosso è facile da riconoscere: una scienza della cultura subalterna che esclude dal suo ambito di interesse i consumi di massa, vale a dire la gran parte della vita culturale dei ceti subalterni di oggi.

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

Sono le posizioni della sociologia critica francofortese, che in Italia trovano però una peculiare espressione nel Pasolini degli *Scritti corsari*. «Chi ha manipolato e radicalmente (antropologicamente) mutato le grandi masse contadine e operaie italiane è un nuovo potere che mi è difficile definire: ma di cui sono certo che è il più violento e totalitario che ci sia mai stato».³⁶ Effetto di questo potere è cancellare la classica relazione o dialettica tra cultura egemonica e subalterna. In un implicito dialogo con Gramsci, Pasolini

³⁶ P.P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2007 (ed. orig. 1975), pp. 57-58.

afferma che il cambiamento (la “rivoluzione antropologica”), «consiste nel fatto che la vecchia cultura di classe (con le sue divisioni nette: cultura della classe dominata, o popolare, cultura della classe dominante, o borghese, cultura delle élites) è stata sostituita da una nuova cultura interclassista che si esprime attraverso il modo di essere degli italiani, attraverso la loro nuova qualità di vita». ³⁷

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

5. Oltre la crisi della demologia?

Tacita scomparsa quella della demologia, si è detto. Poiché l’abbandono del suo paradigma non è stato ufficialmente dichiarato da nessuno dei suoi sostenitori; né il suo campo è stato occupato da teorie nuove e alternative che l’abbiano relegata in secondo piano. L’etichetta “demologia” ha lasciato traccia e resiste nella denominazione del settore scientifico-disciplinare – la “D” di M-DEA/01. Tuttavia il suo esaurimento è palese. Lo stesso Cirese, nella sua fase più matura, non persegue più il programma “normale” – allontanandosi dall’interesse sistematico per la cultura subalterna e perseguendo piuttosto l’obiettivo di una antropologia universalista e “deduttiva” costruita sul tema delle invarianti e sulla possibilità di ricondurre la diversità della cultura a modelli di relazioni logico-formali. Ma anche i suoi allievi più diretti, inizialmente interni al paradigma demologico, lo abbandonano seguendo di fatto altre strade – peraltro molto diverse l’una dall’altra, dall’etnologia extraeuropea alla storia degli studi, dall’antropologia museale a quella urbana, dagli studi sul patrimonio alla letteratura. ³⁸

³⁷ Ivi, p. 56.

³⁸ Per qualche considerazione sul percorso di allontanamento dalla demologia di Pietro Clemente – inizialmente il più “demologico” tra gli allievi di Cirese, rimando a F. DEI, *Dalla*

Qualcosa di simile vale per molti di quegli studiosi, ricordati nel par. 1, che pur lontani da Cirese e dalla sua scuola si erano posizionati nel quadro della normalizzazione demologica. Ciò significa da un lato che i tradizionali “oggetti” dell’attenzione demologica passano in secondo piano. È il caso ad esempio degli studi sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno, che dopo la scomparsa di De Martino avevano conosciuto una intensissima stagione di sviluppo ma che si arenano con i primi anni ’90;³⁹ ma anche dei classici generi della tradizione orale formalizzata, come i canti, la fiabistica e il teatro popolare, che continuano a occupare ambiti di studio specializzato ma si spostano verso il campo delle *performing arts*. Dall’altro lato, quando la ricerca si volge ai temi che sarebbero stati un tempo classificati come “folklore” o “cultura popolare”, come ad esempio le feste, l’impianto demologico appare soppiantato da due diverse (solo in parte sovrapponibili) cornici.

La prima è quella del “patrimonio culturale intangibile”. La cornice patrimoniale non si interessa più delle categorie di egemonia e subalternità, e studia piuttosto i modi in cui il classico repertorio folklorico è recuperato, reinventato e valorizzato da varie agenzie sociali come bene culturale, con finalità turistiche, identitarie o di altro tipo. Gli studi di patrimonio lavorano su fenomeni dotati di grande visibilità e già investiti da riconoscimento istituzionale; usano spesso un concetto interclassista di “comunità patrimoniale”; tendono a modelli di documentazione e tutela mutuati dalle scienze del patrimonio storico-artistico (schedatura, costituzione di repertori, musealizzazione), e come nel campo storico-artistico o archeologico costruiscono

demologia al patrimonio, in A.M. SOBRERO (a cura di), *Il cannocchiale sulle retrovie. Pietro Clemente: il mestiere dell’antropologo*, Roma, CISU, 2012, pp. 157-160. Gli altri esiti citati si riferiscono in particolare ai percorsi di ricerca di Pier Giorgio Solinas, Giulio Angioni, Alberto M. Sobrero, Sandra Puccini.

³⁹ Mi riferisco in particolare ai lavori – fra gli altri – di Clara Gallini, Vittorio Lanternari, Alfonso di Nola, Annabella Rossi, Michele Risso, Luigi M. Lombardi Satriani, Tullio Seppilli. Il modello demologico negli studi sulla magia ha probabilmente il suo momento di maggior compattezza in un convegno palermitano del 1975 (*La magia: segno e conflitto*, Palermo, Flacovio, 1979) e, su un piano divulgativo, in una serie di documentari televisivi degli anni ’70 (C. BARBATI – G. MINGOZZI – A. ROSSI, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent’anni da «Sud e magia»*, Milano, Feltrinelli, 1978). Gli autori che dagli anni ’90 in poi continuano ad occuparsi di questi temi lo fanno costruendosi nuove cornici metodologiche e interpretative. È il caso di Tullio Seppilli, che incorpora la tradizione demartiniana risalente a *Sud e magia* nel più vasto quadro dell’antropologia medica; di Elsa Guggino, che inizia i suoi studi sulla magia tradizionale siciliana in un quadro demologico (E. GUGGINO, *La magia in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1978) ma transita più avanti a un approccio “dialogico” o di “antropologia dell’esperienza” legato al modello di Marcel Griaule (EAD., *Il corpo è fatto di sillabe*, Palermo, Sellerio, 1993); e di Paolo Apolito, che all’inizio degli anni ’90 affronta il tema delle apparizioni mariane con un approccio fortemente innovativo e orientato in senso fenomenologico ed etnometodologico (P. APOLITO, *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni in Campania*, Bologna, il Mulino, 1990), per giungere successivamente a una radicale decostruzione in senso foucaultiano della precedente tradizione di studi (ID., *Con la voce di un altro. Storia di possessione, di parole e di violenza*, Napoli, L’Ancora del Mediterraneo, 2006).

rapporti con le burocrazie statali ai fini della “conservazione” e della valorizzazione di quelli che sono ormai chiamati “beni DEA”. Si tratta di saperi che rivendicano (e talvolta, raramente, ottengono) un ruolo di supporto alle pratiche istituzionali, in particolare con il più recente inserimento della tematica patrimoniale nel quadro delle politiche UNESCO. Per quanto fondata su una sensibilità antropologica, la valorizzazione UNESCO dell’ICH (*Intangible Cultural Heritage*) si indirizza istituzionalmente verso una logica estetizzante e selettiva (le “liste dei capolavori” e le competizioni per ottenere l’agognato “riconoscimento”) che finisce per non aver più nulla in comune con l’impianto gramsciano e demartiniano da cui la demologia scaturiva. In termini gramsciani, la dinamica del riconoscimento patrimoniale appare un meccanismo di inclusione di alcuni tratti di una cultura, che è stata un tempo subalterna all’interno della sfera egemonica: cosicché, propriamente, l’analisi della “cultura popolare” dovrebbe riguardare semmai ciò che resta escluso dalla sfera del patrimonio. Certo, le componenti più avvertite dell’antropologia del patrimonio⁴⁰ propongono un approccio riflessivo e fondato su pratiche etnografiche: dunque, un’analisi critica dei processi di patrimonializzazione più che una loro semplice promozione. Ma quello che intendo qui sottolineare è la caduta – in quest’ambito – del concetto stesso di “cultura popolare”. Ragionando in logica patrimoniale, nessuno sembra più trovare rilevante chiedersi come si definisca la cultura subalterna nella situazione attuale: è abbastanza chiaro che non possiamo certo trovarla nei “tesori” dell’ICH elencati nelle liste dell’Unesco. I termini stessi “subalterno” e “popolare”, scomparsi dalle discipline DEA, sono stati assunti nel discorso di certa sociologia e dei *Cultural Studies*: discipline con le quali, peraltro, molti antropologi sembrano restii a confrontarsi, gelosi come sempre della propria – per quanto precaria – autonomia.

La seconda cornice che si è sovrapposta all’impianto demologico è quella che mira alla produzione di ricerche etnografiche centrate non su statici repertori tematici ma su “pratiche” politico-culturali, nel senso attribuito a questo termine da Pierre Bourdieu. Qui i temi classici del folklore e del “patrimonio intangibile” sono de-essenzializzati, e riconfigurati come aggregati di pratiche, campi di tensioni politiche. È il caso della fenomenologia religiosa, della cerimonialità e della festa, pietre angolari delle precedenti stagioni di studi, ricondotte adesso alle “dimensioni pragmatiche, quotidiane e concrete delle relazioni sociali”; cosicché l’etnografia diviene “una riflessione sulle poste sociali, politiche e intellettuali” in gioco in «situazioni [...] nelle quali, adoperando precise politiche della rappresentazione e attraverso determinate strategie comunicative, i diversi «actants» definiscono sia

⁴⁰ Mi riferisco in particolare all’ambito che si riconosce nell’associazione SIMBDEA, nei lavori di Pietro Clemente (si veda ad esempio P. CLEMENTE, *Antropologi tra museo e patrimonio*, «Antropologia», 7, 2006, pp. 155-173) e nella rivista «AM. Antropologia museale» diretta da Vincenzo Padiglione. Ho discusso più a lungo questa posizione dell’antropologia del patrimonio in F. DEI, *Da Gramsci all’Unesco. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili*, «Parolechiave», 49, 2013, pp. 131-146.

i contorni categoriali e sociali, i contesti molteplici e interconnessi del proprio agire, sia il proprio posizionamento al loro interno».⁴¹ Il lavoro di Dino Palumbo sulla “guerra dei santi” in un paese siciliano⁴² rappresenta probabilmente l’esempio teoricamente più convinto e consapevole di questa strategia interpretativa. Qui i confini tra le consolidate partizioni subdisciplinari (ad esempio antropologia religiosa e antropologia politica) perdono decisamente di senso. Un’operazione analoga è stata condotta da Giovanni Pizza nel campo dell’antropologia medica, con la decostruzione (o “disarticolazione”, come l’autore preferisce esprimersi) della nozione di medicina popolare. La medicina popolare, sostiene Pizza, non è un insieme positivamente rilevabile di pratiche e credenze diffuse tra i ceti subalterni, che gli etnografi possono “scoprire” e descrivere nella sua autonomia e compattezza. Piuttosto, l’effetto di autonomia e alterità è frutto dello sguardo egemonico dello stesso etnografo e del suo più o meno esplicito orientalismo interno. Se volessimo studiare le concezioni del corpo, della salute e della malattia dei contadini siciliani di Pitrè, ad esempio, dovremmo partire dall’amministrazione biopolitica dello Stato unitario: il repertorio di credenze e riti prodotto dal medico palermitano andrebbe riletto in chiave di pratiche di sottomissione o resistenza da parte dei ceti subalterni.⁴³ Tale approccio ha il grande merito di riaffermare la relazione inscindibile tra piano egemonico e subalterno, aprendo a partire da essa stimolanti scenari etnografici – anche se a mio parere il rilievo dato alle relazioni di potere in chiave anti-essentialista rischia talvolta di lasciare in secondo piano il ruolo della dimensione simbolico-culturale nella costituzione delle soggettività agenti.⁴⁴

Entrambe queste direzioni di uscita dalla demologia sono naturalmente del tutto legittime, oltre che feconde per le prospettive di ricerca empirica che aprono. Tuttavia, in modi diversi esse accantonano come irrilevante la domanda cruciale attorno alla quale il progetto demologico si era costituito. Vale a dire indagare i nessi tra differenze sociali e differenze culturali, i modi in cui in specifici contesti socio-culturali si disegna la linea di tensione o demarcazione tra piano egemonico e subalterno della cultura. Trovo che sia possibile anche una ulteriore linea di sviluppo, che recuperi una tale domanda in continuità con l’originaria ispirazione gramsciana e demartiniana della demologia. Si tratta di chiedersi dove si nasconde il “popolare” nella cultura di massa contemporanea; come le differenze sociali continuino ad

⁴¹ D. PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009, pp. 18, 20.

⁴² Ib., *Dall'Unesco al campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003.

⁴³ G. PIZZA, *Medicina popolare: una riflessione*, in *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, a cura di D. Cozzi, Perugia, Morlacchi, 2012, pp. 181-204.

⁴⁴ Rimando su questo punto a una discussione di ormai molti anni fa sulla pagine della rivista «AM. Antropologia museale»: F. DEI, *Antropologia critica e politiche del patrimonio. Una discussione*, «AM. Antropologia Museale», I, 2, 2002, pp. 34-37; B. PALUMBO, *Fabbricare alieni*, «AM. Antropologia Museale», I, 3, 2002, pp. 33-42.

agire nella dimensione quotidiana dell'esistenza, depositandosi negli aspetti più ordinari, banali e di background della realtà sociale. Per certi versi anche qui Bourdieu è un possibile punto di partenza – il Bourdieu di *La distinzione*, in questo caso, con la sua idea-chiave:⁴⁵ la circolazione disuguale di beni materiali e simbolici non configura universi culturali chiusi e statici nei quali gli attori sarebbero imprigionati (e che è dunque possibile isolare descrittivamente), ma un'arena di risorse fluide che gli attori stessi sfruttano in modi creativi e mutevoli nelle loro strategie di posizionamento sociale. Mi sembra che in questa direzione convergano molti altri indirizzi di più o meno recente sviluppo, che in varie tradizioni nazionali hanno sostituito la folkloristica classica: dai *cultural studies* agli indirizzi di antropologia dei consumi,⁴⁶ dalle *Empirische Kulturwissenschaften* di Hermann Bausinger⁴⁷ ai cosiddetti “nuovi studi di cultura materiale”,⁴⁸ dai dibattiti sulla “fine del folklore” negli Stati Uniti⁴⁹ al post-folklorismo scandinavo,⁵⁰ e così via. Rincucire la tradizione italiana rispetto a questi e altri indirizzi, molti dei quali fra l'altro si confrontano direttamente con il pensiero gramsciano, mi sembra oggi un passo cruciale per un superamento della crisi della demologia che non ne mandi del tutto perduta l'identità.

In sintesi, per concludere: il filone Gramsci-De Martino-Cirese, codificato in CECS seppure con le ambiguità che abbiamo visto e in una lettura eccessivamente continuista rispetto al passato folklorico, ha rappresentato il momento di maggior originalità e visibilità internazionale dell'antropologia italiana (nonché di visibilità delle discipline antropologiche nel sistema culturale-scientifico italiano). Dobbiamo considerarlo oggi come un peso

⁴⁵ Per una riflessione sugli usi diversi (e in parte mancati) di Bourdieu nella tradizione dell'antropologia italiana rimando a F. DEI, *Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di Sociologia», LV, 1, 2014, pp. 192-199. Per un pionieristico accostamento tra Bourdieu e Gramsci (due autori apparentemente con pochi punti di contatto) nell'ottica di una teoria della cultura popolare si veda N.G. CANCLINI, *Gramsci con Bourdieu. Hegemonia, consumo y nuevas formas de organización popular*, «Nueva Sociedad», 71, 1984, pp. 69-78.

⁴⁶ Per un quadro ampio e articolato del rapporto tra studi culturali, etnografia dei consumi e teoria della cultura popolare in ambito anglosassone si veda M. PICKERING, ed., *Popular culture*, 4 voll., London, Sage, 2010.

⁴⁷ H. BAUSINGER, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, trad. it. Napoli, Guida, 2005; per una lettura di Bausinger in rapporto alla tradizione demologica rimando a F. DEI, *Per un approccio riflessivo alla cultura popolare. Una essay review di Hermann Bausinger*, «Lares», LXXIII, 2, 2007, pp. 31-54; ID., *Hermann Bausinger: dal folklorismo all'antropologia della cultura popolare contemporanea*, in H. BAUSINGER, *Vicinanza estranea*, trad. it. Pisa, Pacini, 2008, pp. 5-17.

⁴⁸ Per la questione della “subalternità” degli oggetti ordinari rinvio alle osservazioni svolte in F. DEI, *La materia del quotidiano. Introduzione*, in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, a cura di S. Bernardi – F. Dei, P. Meloni, Pisa, Pacini, 2011, pp. 5-23.

⁴⁹ Mi riferisco in particolare al saggio di B. KIRSHENBLATT-GIMBLETT, *Folklore's crisis*, «Journal of American Folklore», vol. 111, n.141, 1998, pp. 281-327 e all'ampio dibattito che ne è seguito sulla medesima rivista.

⁵⁰ J. FRYKMAN – O. LÖFGREN, *Culture Builders: An Historical Anthropology of Middle Class Life*, English translation New Brunswick, Rutgers University Press, 1987; B. EHN – O. LÖFGREN, *The Secret World of Doing Nothing*, Berkeley, University of California Press, 2010.

che grava sulle possibilità globalizzanti dei nostri studi, o come una risorsa da valorizzare? La domanda per me è retorica: di fronte alla disgregazione silenziosa della demologia, si tratta di recuperare l'ispirazione originaria di quel progetto e trasformarlo in una antropologia della cultura popolare contemporanea.

RIASSUNTO – SUMMARY

Cultura egemonica e culture subalterne di A.M. Cirese (1973) è stato un diffuso manuale, ma al tempo stesso il testo paradigmatico della demologia – vale a dire il rinnovato campo di studi sulla cultura popolare basato sul pensiero di Gramsci e di De Martino. Analizzando il popolare nei termini di una teoria delle classi sociali, la demologia rompe decisamente con i precedenti indirizzi positivistici. Tuttavia, Cirese è interessato al tempo stesso a istituire una continuità con la tradizione di studi folklorici, sulla base della identità dell'oggetto di studio (i generi del folklore contadino). Ciò lo porta a imbattersi in una difficoltà: la demologia non riesce infatti ad adeguare le proprie categorie ai mutamenti storici, con la scomparsa del folklore contadino e la diffusione della cultura di massa. Ciò determina il suo progressivo abbandono, anche da parte degli studiosi provenienti dalla scuola ciresiana. L'articolo indaga le ragioni di questa crisi, e si chiede se non sia possibile rivitalizzare la demologia tornando alla originaria impostazione gramsciana del rapporto tra piano egemonico e subalterno della cultura.

A.M. Cirese's *Cultura egemonica e culture subalterne* (1973) was (and still is) a popular handbook, but at the same time the paradigmatic manifesto of demology – i.e. the postwar renewed field of studies on popular culture based on the thought of Gramsci and De Martino. Analyzing the popular in terms of a theory of social classes, demology resolutely breaks with previous positivistic studies. However, Cirese is concerned at the same time to establish a continuity with the tradition of folklore studies: continuity based on the identity of the object of study (the genres of peasant folklore and oral tradition). This leads him to run into a problem: demology seems not able to adjust its categories to historical changes, with the disappearance of peasant folk and the spread of mass culture. This determines its progressive abandonment, even by scholars from Cirese's school. This paper investigates the reasons for this crisis, and wonders whether it would be possible to revitalize Italian demology coming back to the original Gramscian setting of the relationship between hegemonic and subaltern cultural moments.