

Pietro Clemente

DISLIVELLI DI CULTURA E STUDI DEMOLOGICI ITALIANI (*)

Gli interrogativi e i tentativi di risposta che propongo muovono da una questione "disciplinare" non trascurabile: come si configurano, o esistono, oggi in Italia gli studi "demologici"? Non si tratta — per rispondere — di elencare gli incarichi o le cattedre di Storia delle Tradizioni Popolari, o i nomi di studiosi di "antropologia culturale" che vengono da esperienze demologiche. Il problema è altrove. Sembra chiaro che una disciplinarietà quale si venne formando da Tommaseo a Pitrè, da Santoli a Vidossi e oltre (già internamente composita) oggi occupa un posto parziale se non addirittura marginale. E' chiaro d'altronde che gli sviluppi della linguistica e della semiologia, il definirsi autonomo della etnomusicologia, le grandi problematiche della "identità culturale", hanno modificato metodi e terreni di indagine, accentuando la crisi di una linea tradizionale di studi. I temi della cultura materiale hanno dilatato gli spazi esigui che la "folkloristica" aveva ritagliato nel settore dei manufatti popolari, la storia letteraria si è assunta alcuni temi della cultura delle classi subalterne, e gli storici di mestiere indagano per un largo spazio sulla vita quotidiana di tali classi. Molte discipline sono oggi più attente alle tematiche "demologiche", ma è proprio la demologia ad essere in questione, tanto più poi per la grossa domanda culturale di "folklore" che — al livello dell'organizzazione della cultura — ha caratterizzato gli anni recenti.

Il mio tentativo non è però di analizzare la "crisi della presenza" demologica, bensì di analizzare alcuni problemi metodologici e teorici

*La nozione di "demologia" è una di quelle spesso proposte come sinonime di "tradizioni popolari" e di "folklore". Il suo uso esclusivo in queste pagine indica una preferenza non solo terminologica, ma dovuta soprattutto alle implicazioni più nettamente socio-culturali contenute in tale dizione.

che possono contribuire a trovarvi delle risposte. Procederò pertanto — in modo arbitrario ma funzionale al mio discorso — supponendo che la “demologia italiana” risulti definita dall’insieme degli studiosi e degli studi che, dentro quadri di studio antropologici etnologici o di tradizioni popolari, si sono occupati pur variamente delle classi subalterne italiane e della loro cultura. Riterrò dunque indifferente ch’essi si considerino antropologi, semiologi, musicologi o altro, per poter assumere in avvio un terreno di riflessione largo, dal quale far scaturire i problemi che mi interessano (1).

1. Unità e differenze

Nel quadro sopra indicato mi preme sottolineare che l’area di studi “demologici” cui principalmente faccio riferimento è quella che si potrebbe definire “italo-marxista” (2); uno dei problemi di approccio ad essa è che — diversamente da quanto talora si sostiene — essa è internamente assai differenziata. Dal punto di vista che assumo mi paiono, attualmente, più rilevanti e interessanti le differenze che non i comuni punti di richiamo (Gramsci, de Martine, il riferimento al Movimento Operaio).

Le differenze cui alludo riguardano il metodo, i confini dell’oggetto di studio, singoli e rilevanti tratti e tematiche. In approssimazione assai larga si può forse parlare di orientamenti di tipo “sociologico”, linguistico-semiologico, politico-culturale, e di meno sviluppati orientamenti di tipo psico-sociologico, di analisi “economica” (modi di produzione), di approccio “microanalitico” (antropologico e storico-sociale). Le differenze di “oggetto” riguardano i gruppi sociali, la delimitazione degli ambiti della nozione di cultura, il privilegiamento o non dei fatti espressivi, delle ideologie, dei fatti sociali ed economici. Ma un quadro compiuto di tali “tendenze” dentro gli studi italiani non è questione da poco e non può essere qui affrontato. Mi basta ribadire la convinzione che, per il loro sviluppo, è oggi assai più salutare aprire una

1. Nell’analizzare idee e studi non intendo procedere — come peraltro sarebbe giusto — con citazioni contestuali, cura filologica e precisi rinvii bibliografici. Anche per ragioni di spazio, perciò, non ho ritenuto di dover corredare lo scritto di una bibliografia generale. Uno stile discorsivo, da riflessione non ancora sistematica, sembra più semplice e produttivo. Utilizzerò quindi più spesso il “mio” linguaggio o la parafrasi per sottolineare che ogni giudizio e riferimento è a carico della interpretazione personale di chi scrive.

2. Non intendo ignorare o svalutare altri indirizzi; solo restringo l’attenzione a temi e posizioni che oggi più direttamente mi coinvolgono.

discussione sulle differenze piuttosto che sugli elementi di unità, sui quali, alla lunga, possono determinarsi equivoci o attardamenti difensivisti.

2. Il concetto di folklore

In tale quadro però una specifica riflessione merita il concetto di folklore, per lo più assunto come indicativo del *campo* degli studi demologici. Mi limiterò ad accennare il mio punto di vista per facilitare il discorso che segue.

La problematicità di statuto della nozione sembra evidente. T. Sepilli, per esempio, usa la nozione per indicare una area della “coscienza sociale” contemporanea arretrata e incoerente con la coscienza moderna, e circoscrivibile ad *alcuni* settori di *alcuni* strati subalterni (contadini, pastori, artigiani... in condizione di particolare marginalità territoriale); il folklore — vero residuo ideologico — andrebbe riducendo sempre più la sua presenza, incalzato dai processi di modernizzazione condotti da due principali poli, tra loro antagonisti: le classi dominanti e il movimento operaio.

Per L. Lombardi Satriani, all’opposto, il folklore è l’insieme delle concezioni del mondo delle classi subalterne, e dentro di esso si trovano slanci innovativi e arretratezze, aspetti “narcotizzanti” e aspetti “contestativi”.

La nozione prevalente negli studi è simile a quella proposta da Sepilli, anche se con accentuazioni diverse tra loro (ad es. in Cirese o in Carpitella); alcuni punti di vista poi accentuano la natura residuale e arcaica del folklore come segno storico del passato (*survival*), altri ne sottolineano il valore culturale opponibile ai valori della cultura dominante...

Trascurerò le differenze di quadro interpretativo tra gli autori per concentrare l’attenzione sul concetto. Anticipando il mio punto di vista, sostengo che — sia nell’uso internazionale, sia in quello italiano — una nozione di folklore troppo dilatata risulta dannosa alla definizione del campo degli studi demologici: a mio avviso essa dovrebbe essere, se non abolita, almeno delimitata a designare fatti molto specifici (p.e. la letteratura orale, o altro, come del resto avviene altrove).

Mi sembra che gli studi demologici possano meglio definire il loro campo piuttosto delineando tutti i possibili ambiti che sono configurabili attraverso la relazione “cultura” — “classi subalterne”: al livello dell’oggetto di studio considerando anche gli strati moderni (il proleta-

riato in specie), e a livello di metodo considerando centrale la prospettiva socio-culturale, dentro la quale definire campi di ricerca particolari (cultura materiale, analisi semiologica, di fatti espressivi, analisi delle ideologie, ecc...).

Quanto al concetto di folklore sarà da notare che la contraddittorietà tra le interpretazioni citate è già presente — a mio modo di vedere — nelle pagine gramsciane cui principalmente il filone italiano di cui qui mi occupo si è riferito.

Nelle notissime "Osservazioni sul folklore" (tenendo conto anche della edizione critica dei *Quaderni* la quale pubblica le stesure che precedono quella più nota), mi paiono concorrere due diverse concezioni (3):

- a. la prima è data dalla opposizione folklore-cultura ufficiale, dove la nozione di folklore pare riferirsi principalmente a gruppi sociali e a fatti culturali che — indipendentemente dalla loro collocazione di classe — sono restati più lontani dalla cultura moderna (questa interpretazione è particolarmente nitida nelle prime stesure) e hanno conservato caratteristiche *arcaiche*. Qui il folklore è caratterizzato dalla *perifericità*, dal *ritardo*, dall'*arcaicità*.
- b. la seconda è data dalla opposizione tra concezioni del mondo delle classi subalterne e cultura ufficiale. Anche se Gramsci usa ancora la medesima nozione di folklore per designare "concezioni del mondo delle classi subalterne" (4), il riferimento sociale di tali concezioni non è solo la perifericità o la arretratezza, bensì esplicitamente il complesso degli strati popolari, l'insieme di tutti gli strati subalterni nella loro opposizione almeno implicita a quelli dominanti; e ciò nelle *diverse* fasi storiche. Vi è dunque una sottolineatura di tipo fortemente generalizzante, e tendenzialmente "fondante" una disciplina specifica su ampia scala storica, che mal si ridurrebbe alla nozione di arcaicità e residualità.

Se le mie osservazioni sono fondate, si può dire che l'equivoco sulla nozione gramsciana di folklore è rimasto non chiarito a lungo negli studi, con la implicazione di una larga assunzione del taglio socio-culturale gramsciano ma una limitazione della sua dimensione conoscitiva all'area tradizionale dei fenomeni "folklorici". Se la nozione gramsciana

3. Non mi è qui possibile darne conto con citazioni precise e argomentazioni testuali.

4. La mia tesi è che nel proprio processo di riflessione Gramsci parta dalla nozione di folklore come "arcaismo" e approdi a una nozione di folklore come ideologia subalterna contemporanea, ma ponga anche le premesse per un superamento della nozione, e una sua sostituzione con ciò che essa designa nella ipotesi b), sciogliendone l'ambiguità.

na di folklore a) è un possibile sottoinsieme di folklore b), è a quest'ultimo che andrà riferito. L'ambito più generale degli studi, abolendo con la nozione (così duplicata) ogni residua ambiguità del campo d'indagine:

3. Tradizioni e retrovie

Senza ulteriori considerazioni, un tale campo di studi, nella società contemporanea, sarebbe da considerare ancora vago o troppo ambizioso. Occorre intanto insistere sulla nozione di subalternità: sul piano culturale la subalternità non è puro fenomeno residuale. Se vi sono nella cultura delle classi subalterne depositi arcaici, vi sono però anche condizionamenti generali (sociali, di potere, di istruzione, di separazione tra società politica e società civile, tra lavoro manuale e intellettuale...) che riproducono "attualmente" subalternità culturale e cultura subalterna. Come nel cenno gramsciano, tale fenomeno è di larga dimensione storica, ed è ipotizzabile che si verifichi (in modalità da studiare) anche nei "socialismi realizzati".

Si vuole sottolineare che la *condizione culturale di subalternità* è, nello studio delle classi popolari, il terreno specifico del demologo e il suo possibile confine disciplinare. Il protagonismo egemonico di queste classi, p.e., o lo studio delle organizzazioni politiche e sindacali, sembra essere quindi un terreno di confronto privilegiato, di segnalazione di dinamiche e trasformazioni, piuttosto che specifico livello della ricerca demologica.

Tali temi riguardano il demologo come aspetti del dinamismo culturale *dentro* le classi subalterne, o come nuovi depositi ideologici prodotti da slanci egemonici rifluiti nella subalternità (si pensi a certe tradizioni anarchiche o massimaliste p.e.). Ciò non significa equiparare a "folklore" determinate forme di consapevolezza presenti tra le classi popolari, bensì superare la nozione di folklore come arcaico, per poter studiare in tutta la loro estensione e ibridazione le concezioni del mondo e le attività proprie delle classi subalterne, consapevoli anche del fatto che i depositi di esperienza storica e di coscienza non sono fatti inerti, ma recuperabili a nuovi protagonismi.

L'asse prioritario del demologo mi sembra essere in sostanza il comportamento non-egemonico delle classi popolari. E ciò non per scelta ideologica, ma per definizione del campo professionale di studio. La nozione di tradizionalismo (pure assai ambigua) potrebbe essere utilmente rivisitata e ridefinita per designare una vasta gamma di attività e

comportamenti non innovativi (e non folklorici) che designano il largo intreccio, nella cultura subalterna contemporanea, di tratti culturali compositi: eredità di lunga data, nuove forme di subalternità, ideologie "organizzate" per l'egemonia e rifluite, forme nuove e innovative di consapevolezza.

Il fatto che il demologo assuma, dentro il campo delle classi subalterne, un punto di vista particolare che privilegia l'ottica delle *retrovie* piuttosto che quella degli *avamposti*, è conseguenza della necessità di definire e controllare il proprio *mestiere*, e non predilezione romantica per gli umili o i vinti (questa può essere invece una deformazione professionale). In questo quadro resta urgente e centrale lo studio dei comportamenti della classe operaia, dal punto di vista del demologo.

4. Gramsci e gli studi italiani

Un ultimo appunto, prima di entrare nell'argomento più specifico del discorso, è giusto dedicare alla influenza amplissima delle riflessioni gramsciane negli studi italiani (Gramsci è d'altronde anche il riferimento più rilevante di quella corrente che ho ribattezzato "italo-marxismo").

Ad alcuni studiosi riesce difficile comprendere il perché della influenza gramsciana. Vi è in tale difficoltà, forse, un equivoco o un dubbio di tipo politico, o magari una scelta soggettiva di porsi fuori dalla storia culturale italiana. E' quindi giusto non dare per scontata questa influenza, che configura una particolare originalità degli studi demologici italiani (alla quale l'attenzione internazionale è maggiore di quanto non si creda).

Sono convinto che il peso di Gramsci non risieda nella condivisibilità politica delle prospettive, bensì nella profondità eccezionale della sua analisi della società e della cultura italiana (e per certi aspetti europea); di assoluto spicco anche nel quadro del marxismo internazionale, quanto ad analisi delle stratificazioni socio-culturali, delle eredità storiche, dei rapporti tra gruppi dirigenti, intellettuali e masse, della complessità dei processi di trasformazione. Se, come è ovvio, le pagine gramsciane non dicono nulla sulla analisi della parentela o degli indovinelli, e se è fondamentale che non vengano usate come un *passé-partout*, è però anche vero che nozioni come "egemonia-subalternità", "concezioni del mondo", "senso comune", ecc... hanno grande rilievo a definire il campo e il metodo demologico. La loro capacità conoscitiva sull'asse dei rapporti tra cultura e classi sociali, tra grandi direttive storiche e comportamenti di gruppi sociali particolari, ne fa uno strumento fondamentale per lo

studio delle culture subalterne dentro società con una profonda sedimentazione storica.

Va aggiunto ancora che il lavoro su Gramsci di diversi studiosi ha reso fruibili non solo concetti generali validi al livello dei grandi quadri di riferimento, ma anche categorie alla scala dei fatti culturali di interesse demologico. Si pensi ad esempio alla problematica della attività-passività nella cultura subalterna, al rapporto folklore-senso comune, a quello tra folklore-istinto di classe-coscienza di classe, o infine alla problematica — recentemente discussa — della organicità-disorganicità delle culture subalterne.

5. Categorie demologiche e studi italiani

E' l'occasione per entrare nel cuore del discorso. Si è parlato di categorie di derivazione gramsciana e — più addietro — delle differenze interne negli studi italiani.

Non vi è dubbio che scuole antropologiche straniere abbiano apparati teorici, categorie esplicative e descrittive, più coesi e complessi rispetto alla demologia italiana (ma già sarebbe più discutibile affermarlo per la folkloristica e l'etnologia europea). Ne sono state tentate anche delle spiegazioni e non è questo il luogo per insistervi. Quel che interessa notare, con atteggiamento rivolto allo sviluppo degli studi più che a poco utili distribuzioni di meriti e di demeriti, è che nell'area degli studi italiani di cui mi occupo vi è una larga incertezza negli apparati categoriali disciplinari. Un esempio, non nuovo, può riguardare il passaggio dalle categorie interpretative generali a quelle di piccola scala, mentre un altro spazio vuoto pare configurarsi tra impostazioni di studio linguistico-semiologiche e sociologiche. Si configurano dunque tendenze di studio divaricanti che sembrano mettere in dubbio proprio la disciplinarietà "demologica" e il suo apparato concettuale.

Il discorso si farà più chiaro con un breve cenno ai principali indirizzi di pensiero che hanno influito sugli studi demologici italiani.

A un approccio approssimativo, le categorie più diffuse in questo ambito di studi sembrano provenire da quattro principali linee di influenza: la tradizione italiana pregramsciana, l'opera di de Martino, gli orientamenti connessi alla linguistica, la linea di studio di G. Bosio. Degli orientamenti gramsciani in parte si è detto e su di essi si tornerà a proposito del concetto di "dislivelli di cultura".

a. Tra questi indirizzi il più significativo sul piano dell'arricchimento

metodologico sembra essere stato quello linguistico, in specie l'indirizzo russo-cecoslovacco (Propp, Bogatyrev, Mukarovsky) più specificamente folklorico. Trascurerò invece di considerare gli indirizzi dello strutturalismo francese e della più recente produzione russa, perché più problematici e meno sistematicamente attivi nel campo che mi interessa.

L'influenza della "scuola praghese" (5) mi sembra, a partire soprattutto dagli anni '60, particolarmente profonda nella demologia italiana.

Vorrei notare subito che la nitida concezione teorica che fonda l'autonomia del folklore nel classico saggio di Bogatyrev e Jakobson ("Il folklore come forma di creazione autonoma"), mi sembra scarsamente compatibile con la problematica gramsciana, se assunte entrambe come quadro di riferimento fondamentale della demologia. Il confronto tra queste due ipotesi teoriche, per lo più eluso a livello esplicito in Italia, pone un problema di fondo: la demologia è una disciplina di tipo socio-culturale attenta al dinamismo dei rapporti tra classi subalterne e culture subalterne, o è una disciplina che studia i prodotti orali (o simbolici) con metodologie strutturali? E' evidente che possono darsi anche entrambe le ipotesi, ma non "alla pari", sul piano della definizione delle basi della disciplina; per coesistere le due ipotesi debbono essere collocate ad un "rango" diverso, una sola di esse può essere "principale" (6). Non mi sembra inutile argomentare questo ragionamento. Il modello "praghese" del folklore è — a mio avviso — un modello chiuso, internamente compatto, privo di connotazione storico-sociale. Le categorie che lo fondano sono di tipo "mentale" ed "espressivo". Si pensi alla nozione di "censura collettiva" esercitata dalla "comunità", o ancora alla considerazione del folklore come norma o "langue", dove il dinamismo viene solo dal rapporto regola-variazione; si pensi infine al carattere chiuso del circuito "produzione-circolazione-fruizione" dei prodotti folklorici. Insomma si tratta di un mo-

5. La nozione di "scuola praghese" si usa qui assai genericamente, per designare soprattutto gli autori sopra citati.

6. Per fare grossolanamente esempi e nomi, direi che negli studi italiani alcuni studiosi hanno decisamente scelto la impostazione praghese (Carpitella), altri la hanno fatta coesistere con una rilevante attenzione storico-sociale (Buttitta, Cirese, Gallini), altri hanno sviluppato interessi prevalentemente socio-culturali (Lombardi Satriani, Seppilli). E' chiaro che, non trattandosi di schieramenti parlamentari, l'esemplificazione ha senso solo per indicare la complessità delle linee di studio esistenti. Aggiungerei, sempre per esemplificare, che Carpitella fonda la sua nozione di "fascia folklorica" sul riferimento praghese e l'istanza socio-culturale diventa secondaria; Cirese fonda invece la nozione di "dislivelli" e di "folklore" sulla ipotesi gramsciana, e l'istanza "praghese" diviene un apparato conoscitivo secondario che però, in pratica, finisce per sovrastare l'iniziale impostazione gramsciana.

dello statico (più che sincronico), indifferente alla dinamica socio-culturale esterna alla "zona" dei fatti folklorici. Se dunque è assunto come quadro di riferimento teorico "fondante", esso si pone per forza come alternativo rispetto alla impostazione gramsciana.

E' d'altro canto vero che il valore euristico delle categorie "praghese", in concreti lavori di ricerca, si è mostrato e si mostra assai alto, e per alcuni aspetti insostituibile (così come lo sviluppo degli studi di tipo semiologico). La questione è rilevante, e non si può risolverla né con il sincretismo né con il dogmatismo. Ma è sufficiente qui aver posto il problema.

si legga "elaborazione popolare o comune"

b. Per ciò che concerne gli studi italiani "pregramsciani" si può dire che alcune categorie elaborate negli studi sulla "poesia popolare" presentano analogie con il discorso già fatto (penso in particolare a Santoli e alle nozioni di "circolazione popolare e comune" e di varianti) ma ad un livello di maggiore compatibilità teorica. Quanto poi al peso esercitato negli studi da Vidossi, Corso e poi Toschi e Cocchiara, il discorso sarebbe complesso e qui non lo accenno neppure limitandomi a notare che andrebbero "rivisitati" vari punti, quasi divenuti "senso comune", anche esterno alla disciplina, come ad esempio certe tematiche o prospettive di ascendenza frazeriana riguardanti il rito, il magico, alcune semplificatorie unificazioni e iperdatazioni di fenomeni.

c. L'eredità di E. de Martino si presenta assai complessa per gli studi demologici (7). Se sembra difficile recuperare oggi la "lettera" del suo impianto storicista, si deve però notare che il suo segno più vivace è passato non solo in studi di antropologia "dinamista" sul terzo mondo, ma è anche compresente per diversi aspetti negli orientamenti "gramsciani". L'impianto teorico di de Martino sui fenomeni religiosi e magici e sul rito, centrato sulla categoria di "presenza" e sul fenomeno di crisi o precarietà della "presenza", sembra oggi nella sua "lettera" poco presente negli studi, ma anch'esso pare ereditato — in modalità specifiche — da studiosi che utilizzano categorie di tipo psicologico o filosofico di tipo generale (penso ad es. a Lombardi Satriani e Di Nola).

7. Trascuro deliberatamente gli scritti più "politico-culturali" di de Martino, dei quali si è detto nel lavoro collettivo *Il dibattito sul folklore in Italia*, e sulla cui rilevanza mi sembra giusto insistere. Mi si perdonerà invece il taglio delle osservazioni a suo riguardo in queste pagine che so bene essere un po' troppo frettoloso. Del resto mi accade anche di non poter trattare di altri studiosi come Vittorio Lanternari e Clara Gallini che viceversa hanno preciso posto nel filone di cui mi occupo, ma che non posso ora affrontare: spero però che non manchi l'occasione per ritomarci con l'attenzione necessaria.

La mia impressione è comunque che sia difficile riutilizzare le nozioni di "crisi della presenza", "essere agiti da", "ethos del trascendimento", che presuppongono una forte analogia tra fenomeni culturali collettivi e fenomenologia psicologica individuale; analogia a mio avviso molto discutibile, e difficilmente interpretabile – come si è anche proposto – nei termini della sociologia filosofica della Scuola di Francoforte o come chiave di lettura di fenomeni della attuale coscienza di massa.

Più in generale, l'uso generalizzante di categorie psicologiche sembra avere – nell'uso demologico – forti margini di arbitrarietà, e si presenta come un serio problema da approfondire (8).

d. Ancora molto vivace mi sembra invero il metodo "storico" proposto da G. Bosio. Bosio non solo ha assunto ad oggetto esplicito della demologia l'insieme della storia e della cultura "popolare e proletaria", ma ha anche esplicitamente polemizzato contro le implicazioni arcaizzanti della nozione di folklore. E' suo merito aver aperto gli studi alle tematiche delle forme di organizzazione spontanea delle classi subalterne, dei processi di assunzione di consapevolezza, dei "canali di comunicazione di classe", delle attività espressive innovative (9).

Sono convinto che l'interesse per la storia sociale e le forme di organizzazione delle classi subalterne come fenomeno di cultura, debba essere assunto nel quadro generale degli studi demologici. Anche se dissento profondamente dalla gran parte delle implicazioni teorico-politiche che hanno caratterizzato il patrimonio intellettuale di Bosio e gli sviluppi dell'Istituto Ernesto de Martino: la sopravvalutazione della cultura popolare e proletaria come "altra" e "antagonista", la confusione tra il ruolo del ricercatore e quello dell'operatore politico, il rifiuto del concetto di "subalternità", p.e.

Vi è dunque un quadro abbastanza differenziato delle categorie demologiche, sia come portata conoscitiva, sia come livello, sia come sistematicità. In questo quadro si impone come particolarmente rilevante all'interesse demologico una delle nozioni sviluppate dentro il filone gramsciano: quella di folklore come studio dei *dislivelli di cultura*, e, conseguentemente, le nozioni di "cultura egemonica" e "culture subal-

8. Penso, per esemplificare, tra l'altro alle tematiche delle feste "liberatorie", e all'influenza di autori come Duvignaud, Bachtin, Kereny, ecc.

9. Non uso il linguaggio di Bosio, e lo forzo in termini gramsciani. Mi sembra però che, nonostante la distanza teorica di Bosio dal marxismo gramsciano, egli abbia colto alcuni temi assai importanti suggeriti dalle riflessioni di Gramsci sulle classi subalterne.

terne". Si tratta di termini sistematizzati da A.M. Cirese come traduzione (e interpretazione) del linguaggio gramsciano in modalità proprie dello specifico demologico. L'interesse è anche sottolineato dal fatto che si tratta di nozioni di portata generale, tali da "fondare" (se valide) l'impianto concettuale del demologo.

6. I dislivelli di cultura

La nozione di "dislivelli di cultura interni alle società dette superiori", tende a indicare, negli scritti di A.M. Cirese, una generale suddivisione dei fatti culturali (dal punto di vista del demologo) in due grandi dimensioni *interne* ai complessi nazionali stratificati in classi: un piano della cultura egemonica e uno delle culture subalterne, connessi con la divisione in classi e la conseguente diversa distribuzione del potere e fruizione della cultura. Il livello delle culture subalterne si definisce come "popolarmente connotato", cioè come "solidale" (in senso linguistico) con un insieme di gruppi sociali subalterni il cui complesso si definisce appunto popolo. La cultura delle classi subalterne dunque si definisce per la sua *posizione* in relazione a quelle classi, non per la sua contestatività, o bellezza o integrazione; è compito del demologo studiarla nella sua realtà, senza presupporne il valore, per negativo o positivo che lo si voglia.

L'analisi ulteriore dei meccanismi di formazione dei dislivelli, della circolazione culturale, delle modalità di produzione e fruizione connette, negli scritti di Cirese, la ispirazione gramsciana del quadro di riferimento con la tradizione degli studi italiani (in specie filologici), la linguistica e la semiologia, e, in forme autonomamente interpretate e sempre più dirette verso interessi di tipo logico, gli stimoli del funzionalismo praghese e dello strutturalismo francese.

Questa concezione, così schematicamente "rievocata" (cosa possibile anche per la sistematicità degli iscritti cui si fa riferimento, e in specie di *Cultura egemonica e culture subalterne*), può essere ora messa in discussione, riprendendo posizioni di altri studiosi e soprattutto proponendo le obiezioni argomentativamente possibili, per vederne i risultati e tentarne un bilancio (10).

Di queste possibili critiche propongo subito una sintetica formulazio-

10. Continuerò a non citare direttamente i testi e ad usare il mio discorso per sottolineare il carattere personale della interpretazione.

ne, per meglio chiarire il mio procedimento (11):

1. La categoria dei dislivelli di cultura presenta una sopravvalutazione della diversità culturale delle classi subalterne (vi è una permanenza di concezioni romantiche). Essa presuppone l'esistenza di una dicotomia culturale che non corrisponde ai processi reali, nei quali la cultura è *tout court* la cultura dominante (o quella espressa in modo organizzato a livello istituzionale). Eventuali tratti di diversità culturale subalterna sono residui di passate forme egemoniche, privi di valore "attuale".
2. La categoria dei dislivelli di cultura, per il suo carattere "formale" e le sue implicazioni "neutralistiche", tende a sottovalutare la diversità culturale, l'organicità dei suoi valori o l'antagonismo dei suoi contenuti.
3. La categoria dei dislivelli di cultura postula un rigido dualismo che non corrisponde alle articolazioni complesse della realtà; inoltre il suo "formalismo" non dà conto del fatto che, sul piano culturale, egemonia e subaltermità si definiscono per il loro *contenuto* in termini di *valori*, e non per la *posizione* o connotazione sociale.

Trascurerò altre possibili, e forse più particolari, obiezioni alla formulazione ciresiana dei "dislivelli". Prima di entrare in argomento, discutendo le tre principali osservazioni critiche, voglio notare che esse possono tutte essere di parte marxista, l'ultima di esse (e in parte la prima) è anche gramsciana.

7. Dislivelli romantici?

Se è vero che nelle pagine di Cirese non vi sono sopravvalutazioni e neppure "tenerezze" intellettuali verso una "creatività" folklorica, o una "alternatività", resta pur sempre la considerazione che le culture subalterne hanno spessore e "presenza" socio-culturale. Questa *significativa presenza* è, secondo alcuni punti di vista (sintetizzati nel precedente punto 1), inconsistente e legata ad un retaggio romantico. Tali punti di vista tendono a negare l'esistenza di qualsivoglia "zona franca" rispetto ai processi culturali propri dei secoli del più alto sviluppo

11. Anche qui non mi preoccupa di rinviare a precisi contesti. Tratto le tre obiezioni come "possibili". Qua e là, nell'argomentazione, farò invece qualche riferimento esemplificativo a posizioni di studiosi, sempre attraverso la mia interpretazione.

capitalistico, nei quali la cultura delle classi dominanti si affermerebbe *tout court* come la cultura

Cirese sembra rifiutare questa tesi (la cultura delle classi dominanti — ha notato — è la cultura *dominante*, ma non è tutta la cultura, né la sola cultura), e si orienta verso una lettura di alcuni luoghi gramsciani che accredita alle culture subalterne almeno capacità di resistenza, di adattamento e modificazione di tratti culturali assunti dalla cultura egemonica, e capacità di espressione di reali condizioni di vita (effettualità, istinto di classe). La tesi critica invece tende a sgomberare il campo dalle culture subalterne come reali "presenze" culturali che entrino effettivamente nel "gioco" della cultura contemporanea. Tali culture sarebbero o solo passivo-ricettive rispetto a quella egemonica, o espressione di mera residualità storica.

Non è questo il luogo per discutere di concezioni spesso definite "apologetiche" della forza espansiva delle classi dominanti, né per rianalizzare durature posizioni marxiste che vedono riassunte e sintetizzate le posizioni delle classi subalterne solo nelle forme politiche e culturali istituzionalmente organizzate e storicamente espresse (si potrebbe, secondo esse parlare di cultura progressiva e di cultura conservatrice, non di cultura delle classi subalterne); ma è utile sottolineare che, per il demologo, l'ipotesi di una mera passività-ricettività delle culture subalterne non può essere soddisfacente, essendo la sua esperienza empirica ricca di fenomeni che la contraddicono (non si tratta di fenomeni di "rovesciamento" o rielaborazione antagonista, ma pur sempre di fenomeni di "attività"): La stessa tesi della residualità folklorica di tratti di forme culturali egemoniche del passato (molto usata in certi studi, si pensi a Propp, ma anche a de Martino e allo stesso Cirese) ha bisogno di una profonda rivisitazione. Se essa può avere in taluni casi valore di "segno storico" (il lamento funebre, la fiaba, ecc...), in generale non dà conto di una cultura vivente, che è nel gioco delle dinamiche culturali, che comunica con altre "zone" culturali e si trasforma nel tempo. L'ipotesi generale della residualità delle culture subalterne finisce per coincidere con tesi e metodologie "arqueo-culturali" che (legittime a certi livelli dello studio storico), se largamente applicate, riducono tali forme culturali a passivi relitti del medioevo o più spesso di un mondo agrario primitivo e precristiano privo di precisa fisionomia storica.

Se è importante per la demologia recuperare una seria profondità storica (e molti studi storici francesi o ispirati alla corrente storiografica delle *Annales* vi contribuiscono), non è accettabile invece ripercorrere la strada per esempio del D'Ancona, secondo la quale le classi popolari — spente alla trasformazione culturale — ripeterebbero residualmen-

te riti cristiani medievali, o riti agrari precristiani.

Vorrei ben guardarmi dall'essere liquidatorio. E' giusto quindi sottolineare che il tipo di critiche cui ho alluso ha uno spessore teorico assai più largo che non quello qui menzionato, e richiede per lo più un livello di dibattito che riguarda i generali processi di cultura nella società contemporanea, o comunque possiede un ambito "filosofico" che va nettamente al di là della capacità di risposta degli studi demologici. Ma dal punto di vista del demologo non sembra possibile una riduzione delle culture subalterne alla stregua indicata (12).

8. *Dislivelli poco alternativi?*

Una obiezione opposta sembra venire alla nozione di dislivelli di cultura da versanti più interni agli studi demologici. Essa intanto sembra prendere di mira il carattere "formale" o "metodologico" della nozione, che non implica una assunzione delle culture subalterne come proprio punto di vista. Ma soprattutto sembra sottolineare che — assumendo il quadro delle riflessioni gramsciane — la nozione di culture subalterne proposta da Cirese non esprima appieno o neghi la creatività, l'oppositività, la compattezza espressa dal "folklore", e sia infine troppo apologetica verso le concezioni del mondo "ufficiali" (13).

Per comodità espositiva distinguerei due principali modalità interne a questo tipo di critica. Una prospettiva privilegia — collegandosi con il lavoro di G. Bosio — il carattere antagonista dell'esperienza e della cultura "popolare e proletaria"; un'altra attribuisce alla cultura popolare (folklore) valenze vivacemente confrontabili e opponibili alla cultura dominante o vede nella "diversità" culturale capacità storiche e potenzialità future calpestate e inesprese.

La complessità di queste tesi e la loro interna differenziazione non consentirebbe qui altro che un discorso troppo schematico e obiettivamente liquidatorio, ed è un rischio che non vorrei correre. Mi preme piuttosto osservare allora — volgendo il discorso su un altro piano —

12. Questo tipo di tesi mi sembra soprattutto presente fuori degli studi demologici e verso di essi; se ne coglie lo spessore nel dibattito sul folklore degli anni '50 da parte del pensiero filosofico, politico, artistico anche della sinistra italiana. Qualche spunto per le mie considerazioni ho trovato in Prestipino, *La controversia estetica nel marxismo*, Palermo, 1974, e in De Angelis, *L'unità come negazione, studi antropologici sulla dialettica*, Siena, 1979, che tuttavia dovrebbero esser più largamente discussi e non sono riducibili alle mie note.

13. In modi molto diversi questo tipo di critica, anche implicitamente, si può ritrovare in scritti di Carpitella, Di Nola, Lombardi Satriani, Bermani, Portelli.

che da queste tesi emerge la più precisa messa in discussione della linea di ispirazione gramsciana negli studi demologici. Sembra infatti comune ad esse vedere in Gramsci o una sopravvalutazione delle forme istituzionali di espressione delle classi oppresse, o una sopravvalutazione della cultura ufficiale.

Da diversi punti di vista, alcune osservazioni si sono in questi anni concentrate sulla nozione di "organicità", attribuita da Gramsci (e sottolineata dalla lettura fattane da Cirese) alla cultura ufficiale, mentre si connotava come "disorganica" la cultura subalterna (14).

Viene detto che questa concezione gramsciana sarebbe un residuo di concezioni di fiducia nel progresso unilineare, e di attribuzione di un ruolo storico positivo alla borghesia; si aggiunge che le culture subalterne si presentano allo studioso come *più organiche* che non le concezioni del mondo ufficiali; queste ultime invero sarebbero realmente disgregate o distruttive, irrazionalistiche e fatiscenti.

Queste ultime affermazioni, benché discutibili nella formulazione o nelle implicazioni interpretative, non sono peraltro lontane da una diffusa esperienza storica; ma — a mio avviso — non è questo il nodo del contendere, che pare invece da collocare nella interpretazione delle note gramsciane, delle quali mi sembra configurarsi un fraintendimento.

Il nodo che fa da chiave alla lettura delle note gramsciane sul folklore non è, secondo me, il giudizio di *valore* sulla "cultura ufficiale" o su quella subalterna, bensì il tema della egemonia, o, più esattamente, di una nuova egemonia. E' da questo punto di vista che si spiega l'interesse non "accademico" di Gramsci per il folklore: come uno degli aspetti che, concorrendo a definire lo spessore ideologico delle forze sociali, deve essere conosciuto nelle sue valenze "attuali" e preso sul serio; una prospettiva di trasformazione e di "nuova cultura" infatti non può non tenerne conto. L'interesse di Gramsci è quindi rivolto alla comprensione delle forme storiche di egemonia e ai problemi che si pongono per l'iniziativa egemonica di un nuovo "blocco storico" (partito, intellettuali, masse, ecc...) (15).

Proprio il tema della "attualità" delle concezioni folkloriche, nel

14. Penso ad alcuni cenni di Carpitella nella *Introduzione a Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, 1972, ma soprattutto agli scritti di A. Di Nola e altri.

15. Non entro nel merito del problema della obiettività del pensiero scientifico, qui non immediatamente pertinente. Vorrei notare che il punto di vista gramsciano sulla egemonia non è necessariamente il punto di vista del demologo, ma decisamente concorre a capire i processi in cui le culture subalterne sono coinvolte.

quadro dei problemi della trasformazione culturale, sembra essere invece eluso dalla prospettiva critica accennata. Non vi è dubbio infatti che, se la cultura ufficiale viene osservata dal punto di vista della egemonia e non da quello del suo "valore", si deve ammettere che una funzione di direzione, di organizzazione della cultura e del consenso, di coerentizzazione dei messaggi ideologici è stata propria dei gruppi dirigenti o di settori di essi, e basta pensare alla vicenda italiana, sulla quale Gramsci particolarmente insiste. E' in questa funzione della cultura e degli intellettuali che Gramsci, a mio avviso, riconosce la capacità di coesione (si pensi al ruolo di Croce), e la organicità della "cultura ufficiale". Tale funzione è certo venuta modificandosi negli anni recenti ma non al punto da cancellare la nozione di egemonia. Così si è modificato il problema di una nuova egemonia delle classi popolari, ma non lo si è certo annullato.

Da questa angolatura è chiaro che Gramsci non può avere tenerezza per presunte "organicità" della cultura folklorica, le quali — se vi sono — non si collocano certo sul piano della capacità di direzione o di nuovo protagonismo storico. Né interessava Gramsci un problema di *priorità storica*, tra egemoni e subalterni, nella produzione di concezioni cosmologiche o altro, che sembra invece esser rilevante per i suoi critici. Il folklore non poteva non apparire a Gramsci, come in fondo si deve confermare, che disgregato, ibrido, composto di strati giustapposti, non atto ad autonomi slanci innovativi adeguati ai problemi di una nuova e superiore egemonia.

Su questo punto il dibattito andrebbe forse riorientato. Se è vero che Gramsci non sottolinea la coesione di *certi aspetti* delle culture subalterne (dove "coesione" non è termine di per sé positivo), è vero anche che molti suoi critici sottolineano assai poco la coesistenza di strati culturali diversi, con diversi spessori e capacità di trasformazione, e paiono ripercorrere — in modo nuovo — strade di tipo "purista" o "separante" il folklore dal quadro della dinamica culturale contemporanea.

La categoria dei dislivelli di cultura mi sembra infine poter garantire agli studi gli spazi indispensabili alla conoscenza innovativa della cultura subalterna (Gramsci non era certo un demologo e aveva poche conoscenze specialistiche; guai dunque a usarlo per ciò che è impossibile, sarebbe la condanna a un vacuo dogmatismo), e al tempo stesso garantire metodologicamente da sopravvalutazioni ideologiche e/o polemiche dei materiali culturali popolari. Questo tipo di sopravvalutazioni ideologiche finisce infatti per configurare stranamente il ruolo del demologo nel dibattito culturale e politico contemporaneo, spingendolo a una

proiezione meccanica del suo conoscere specifico sul terreno dei valori culturalmente positivi. Su questo piano il demologo rischierebbe di contribuire alla cultura contemporanea piuttosto con le proprie "deformazioni professionali" che con il proprio specifico mestiere.

9. Dislivelli schematici e formalistici?

a. Una obiezione che anche lo storico "gramsciano" potrebbe fare alla formulazione ciresiana è di definire delle forme dicotomiche che congelano il dinamismo socio-culturale e non danno conto dei reali rapporti storici tra le classi, e tra egemonie e subalternità. Dal punto di vista dei "dislivelli" potrebbe apparire indifferente l'applicazione a un taglio sincronico della metà dell'800 italiano, o degli anni '70 del '900; potrebbe apparire secondario che le classi popolari si siano date forme organizzate di grande rilievo ed efficacia e abbiano manifestato numerosi e crescenti slanci egemonici.

b. Un'altra argomentazione, più demologica, potrebbe obiettare che i rapporti di egemonia e subalternità culturale non si definiscono con le "solidarietà" culturali relative alla "posizione" dei gruppi sociali, ma sulla base dei *valori dei contenuti* culturali presenti nelle culture subalterne, indifferentemente da fattori di "posizione". I contenuti "edificanti" dello spettacolo popolare "maggio epico" — ad esempio — lo definirebbero come borghese o piccolo borghese (per i valori trasmessi) piuttosto che popolare per la *posizione* di "solidarietà" con determinati strati rurali della montagna tosco-emiliana (16).

E' opportuno discutere distintamente queste diverse possibili critiche.

Da un lato è necessario riconoscere che le ricerche demologiche (più che la nozione di "dislivelli") hanno dato poco conto sia delle modificazioni della stratificazione sociale "popolare", sia dei nuovi canali di diffusione della cultura; o lo hanno fatto inadeguatamente, con strumenti presi a prestito. Di ciò risente anche la nozione di "dislivelli", presa come categoria formale, risultando o apparendo "datata" ad una situazione socio-culturale precedente la "grande trasformazione" dei rapporti città-campagna e tra le classi. Questa considerazione segnala i grandi compiti di ricerca che attendono gli studi demologici, ma non sembra inficiare al fondo il valore della categoria che qui si discute. Da

16. Mi sembra di poter riferire questo tipo di obiezione a posizioni espresse da Seppilli e da Lo Nigro, in *Teatro popolare e cultura moderna*, Firenze, 1979.

un lato infatti, si può sostenere (pur approssimativamente) che il livello della cultura popolare si rapporta ancora complessivamente come subalterno (dal punto di vista demologico) al livello egemonico (con la necessità di studiare nuove forme di tradizionalismo e subaltermità). Dall'altro, soprattutto, è necessario al demologo potersi valere di categorie sufficientemente indipendenti dalla storia politica, che possano recepirne le modificazioni senza essere esse stesse "congiunturali".

Se la nozione di dislivelli non fornisce una immagine innovata dei rapporti di forza e delle modificazioni di cultura, dunque, non ne impedisce, anzi ne richiede, la ridefinizione al proprio interno, potendo quindi restare come punto di riferimento metodologico generale dell'indagine demologica, arricchito e specificato (è indubbio che se a questa prova la nozione si rivelasse impermeabile o contraddittoria allora si porrebbe il problema di una decisa ridefinizione) (17). Mi pare necessario comunque insistere sul fatto che una categoria specificamente demologica, ancorché di portata generale, non può esprimere *tutta* la realtà, ma la particolare visuale disciplinare su di essa.

Molto complessa si presenta la questione delle "forme" o dei "contenuti", o anche della popolarità come "posizione" o come "valore". Sarebbe forse utile una ampia esemplificazione empirica, qui d'altronde impossibile. In linea generale mi sembra che la impostazione che privilegia i contenuti-valori ideologici comporta un alto rischio di "omologazione" della diversità, di sopravvalutazione della forza espansiva della cultura dominante e anche di rinuncia all'uso di ampie categorie "orizzontali" che può comportare una polverizzazione della dinamica culturale. In sintesi vi sarebbe la possibilità di perdita di autonomia della demologia rispetto alla storia delle idee o alla storia politica, o a una sociologia dei valori, alla cui strumentazione si dovrebbe ricorrere come "sostitutiva", più che come fecondo terreno di confronto interdisciplinare.

Rispetto a questi rischi l'ammettere come metodologicamente basilare la connessione "formale" (di posizione) tra fatti culturali e gruppi sociali, non solo non impedisce l'istanza contenutista come operazione interna, ma fa salva una istanza fondamentale del demologo: quella di non dare mai per scontato che valori (o fatti culturali) simili in contesti sociali diversi funzionino necessariamente allo stesso modo (ad es. la conclusione edificante nei "maggi epici" e nella commedia o nel cine-

17. L' *hic Rhodus* della categoria potrebbero essere i processi di transizione. Una esperienza di studio in tal senso sarebbe assai interessante; la mia ipotesi è che la nostra categoria potrebbe venirne arricchita ma non radicalmente contestata.

ma "piccolo-borghese"); e, a livello più generale, di non dare per scontato che gli *effetti* di egemonia siano meccanici a livello subalterno. La natura "formale" del criterio della "posizione" garantisce insomma — come mi è già capitato di scrivere — che le concezioni e i comportamenti delle classi popolari *non* siano dedotti dalle intenzioni o dalle operazioni culturali delle classi dominanti; o, più sinteticamente, il *non* presupporre che la subaltermità della collocazione di un gruppo sociale implichi *tourt court* l'attiva condivisione delle operazioni culturali o dei valori della classe che esercita il potere. Senza queste istanze metodologiche la ricerca o diventa tautologica, o è ridotta ad appendice della storia culturale egemonica (come già Croce aveva pensato); credo però che la buona dose di empirismo, che sembra far parte della professionalità demologica, sia un buon vaccino contro le ipotesi della ricerca che ne diventino conclusioni meccaniche.

Anche per ciò che concerne una obiezione di "schematismo dualista" ai dislivelli di cultura, sembrano esservi argomentazioni a "discarico". A mio avviso il "dualismo" dei dislivelli è accentuatamente metodologico (non dice: la realtà è così; ma dice: questo punto di vista consente la comprensione specifica di un aspetto della realtà), come tale aperto ad articolazioni, e comunque fondato sulla ipotesi di non radicale separatezza tra i livelli. Come tale esso si colloca dentro una concezione unitaria dei complessi culturali (nazionali, linguistici, di "circolazione culturale", ecc...), ed è aperto ai risultati delle ricerche monografiche, come alla individuazione di fenomeni "verticali" o "inter-classisti". Mi pare, invero, che più rigidi dualismi di tipo classico si delineino con la definizione di nette barriere tra "modi di produzione" arretrati e moderni, e la collocazione della cultura subalterna sull'asse dell'arretratezza, come "folklore".

10. *Orizzontale e verticale*

Essendo in argomento accennerò ad un altro tema: come si è sottolineato, la nozione di dislivelli di cultura ha una esplicita caratterizzazione "orizzontale", in termini assai generali essa rappresenta l'ipotesi che vi sia un raccordo significativo tra fatti culturali e classi sociali, al livello dell'analisi demologica. E' noto però che la ricerca si imbatte assai sovente in fenomeni "verticali" o "inter-classisti": usanze religiose, dialetti, ecc. che rappresentano un livello di "perifericità" o "etnicità" dei fatti culturali, che sfugge per lo più a una determinazione in termini di strati sociali (ancora su un altro piano si collocano, come

più generali, unità come lingua, religione, ecc...). A questo proposito M. Maget ha sostenuto che "il popolare non è un mondo culturalmente distinto" (in *Ethnologie Générale*, 1968, p. 1287) e che vi è uno scarto tra strati sociali e fatti culturali, accentuato dalla presenza di gruppi intermedi, dei *mass media*, della scolarizzazione, ecc...

Il problema non è nuovo, e neppure banale, e non pare soddisfacente la proposta, di stile "geografico umano", di risolverlo con un metodo di studio "monografico-areale" basato sul concetto di "*genre de vie*". Anteporre al rapporto culture-classi la dimensione areale comporta la perdita sicura di collegamenti concettuali generali (macroanalitici, si direbbe), che garantiscono alla demologia una connessione con le scienze sociali e accrescono la capacità interpretativa del lavoro empirico. La spiegazione dei fenomeni "verticali" sembra più forte e adeguata dentro l'ipotesi metodologica orizzontale, se — come si è insistito — non interpretata come "metafisica" separazione dualista.

Su altro piano appare ugualmente poco soddisfacente la terminologia che preferisce riferirsi a cultura-subculture. Questa coppia di concetti rischia di spostare l'asse interpretativo dei fatti empirici verso fenomeni irrelati (sia tra loro che nel rapporto con le classi), potendosi dare subculture del ghetto urbano o dei quartieri "alti", delle aree etniche o dei gruppi studenteschi. Una "cultura" senza connotazione sociale o funzione egemonica rischierebbe invero di essere definita o come somma delle subculture, o ancora come la *cultura* per eccellenza, mitica secrezione di un Capitale apologizzato.

Per finire, la nozione di dislivelli sembra aprire possibilità interpretative interessanti anche in società "non-occidentali", essendo oggi anche le aree classiche degli studi etnologici attraversate da stratificazioni complesse in cui, "dentro" la subalternità, spesso coabitano lavoratori urbani occidentalizzati, braccianti e contadini in rapporti "feudali", gruppi etnici emarginati e perfino gruppi che l'etnologo studia come "primitivi".

11. Qualche nota di bilancio (18)

Con la insistenza sul carattere metodologico e aperto, disciplinarmente specifico e non "totalizzante", macroanalitico ma fondante le condizio-

18. Ho rimosso il desiderio di ampliare qui il discorso ad alcuni aspetti della "soggettività" dello studioso, e tra questi alla sua collocazione di "apprendimento" dentro determinati indirizzi di pensiero. E' tuttavia il caso di avvertire il lettore, perché se ne cauti, che chi scrive si è "introdotto" agli studi demologici nel quadro degli orientamenti di A. Cirese.

ni della microanalisi, mi pare di aver risolto — forse sbrigativamente — tutti i conflitti costruiti nel percorso argomentativo, a favore della nozione di "dislivelli di cultura" come asse del lavoro demologico. E con essa, a favore delle categorie generali connesse.

Mi sembra però di dover sottolineare un limite evidente delle posizioni di Cirese: il fatto che, definito il quadro degli studi demologici, egli lo abbia collocato su una dimensione ridotta rispetto alla portata delle categorie che lo fondavano, in specie con la identificazione della cultura delle classi subalterne con il "folklore" e di questo con la cultura residuale di strati "privi di forza storica" o "precapitalistici", o comunque "contadini, artigiani, pastori, pescatori...".

Questa scelta, conforme ad altri indirizzi italiani, comporta a mio avviso delle implicazioni teoriche non del tutto conseguenti. Nell'analisi concreta la subalternità tende a mutarsi in "perifericità", la cultura popolare in cultura passata più che attuale; il problema delle "ibridazioni", delle trasformazioni, delle stratificazioni culturali tende ad essere posposto all'iterativo, al "puro", al non-modificato, e quindi vengono privilegiati analiticamente strumenti che si rifanno al modello linguistico, e spesso a quello praghese, e che o vanno decisamente subordinati a quello gramsciano, o invece lo subordina, come ho già accennato. Sul piano della stratificazione sociale demologicamente "pertinente" riappare in Cirese il "tabù" storico della sinistra italiana verso la classe operaia.

La mia tesi è che la categoria dei "dislivelli di cultura" e l'uso delle nozioni di cultura egemone-culture subalterne siano pienamente apprezzabili solo su una scala più ampia di fenomeni culturali, connessa all'insieme non residuale delle classi sociali subalterne. Come ho anticipato, propendo per la riduzione, se non addirittura eliminazione del concetto di folklore, e per la assunzione del proletariato industriale (nella sua faccia subalterna) dentro l'area di interesse demologico.

L'itinerario di pensiero di Cirese, sembra — dopo aver definito la demologia una disciplina socio-culturale — aver perseguito orientamenti sempre più distanziati dal rapporto classi-culture.

Per la verità tutti i lavori che ho convenuto di chiamare demologici sono traversati da una tensione tra almeno due "anime". Una è definita dalle istanze storico-sociali (Gramsci) e geografico-umane (Maget) che tendono allo studio dei fatti culturali in contesti storico-sociali definiti e rilevanti sul quadro interpretativo. L'altra è l'anima "semiologica" che punta alla individuazione di modelli di funzionamento (o regole soggiacenti) dei fatti culturali (singoli, o complessi) fuori dei contesti socio-culturali, ai quali ricorre — se lo fa — solo estrinsecamente.

La demologia può vivere solo dominando queste tensioni, ma per farlo senza perdere la propria identità deve sviluppare come *base* gli aspetti definiti dalla “tradizione” gramsciana.

Può apparire strano che si insista tanto su problemi di “disciplinarietà”, ma è pur vero che se questioni di statuto concettuale e di attrezzatura scientifica esistono per ogni disciplina come base (e non negazione) delle aspirazioni inter-disciplinari, il problema si percepisce soprattutto laddove la precarietà degli statuti mette in dubbio il *terreno* della ricerca, o rischia di farlo diventare una conseguenza del “desiderio di passato” che è un prodotto così caratteristico del più prossimo presente.

Alla tensione tra le “due anime” della demologia, un utile ambito sperimentale di “imbrigliamento” può essere fornito — con la cautela necessaria — dalla dimensione “microanalitica”, sulla quale da qualche tempo storici e antropologi sembrano intendersi; ma sulle condizioni metodologiche che evitino di ripercorrere le ricerche di comunità o i “partecipazionismi”, e di utilizzare al meglio diverse strumentazioni scientifiche, non è qui il luogo per dilungarsi.

12. Una nota finale, per non concludere in bellezza

Ho manifestato una esigenza di sviluppo delle basi socio-culturali della esperienza demologica, connessa alla categoria generale di dislivelli di cultura. Dire che questa considerazione può permettere una conclusione a “lieto fine” dei problemi da cui sono partito, sarebbe ridicola presunzione. Sia sul piano dei percorsi di ricerca che degli apparati concettuali questa considerazione è solo il segnale di un possibile punto di partenza. Non solo agli studi resta da approfondire acquisizioni recenti (le esperienze della antropologia economica, della tecnologia culturale, lo studio della organizzazione sociale e della famiglia, l'uso delle fonti orali, ecc...), ma lo stesso quadro gramsciano ha bisogno di essere approfondito e verificato. Se l'introduzione delle tematiche della cultura materiale trova nel quadro definito da Cirese spazi già aperti, grazie all'uso di un concetto di cultura capace di tenere in connessione fatti “materiali” e fatti “ideologici”, proprio alcuni termini basilari del quadro gramsciano hanno invece bisogno di essere “raffinati” alla scala delle esigenze del lavoro demologico. Con un esempio di tali problemi vorrei concludere questo “*stock*” di riflessioni sulla demologia italiana.

Assumo come temi da verificare proprio le classiche nozioni di egemonia e subalternità. Esse hanno nella cultura italiana uno statuto

soprattutto storico-politico. Ma anche tradotte nel linguaggio demologico come “cultura egemonica” e “culture subalterne” paiono conservare una dimensione troppo generale, essere più un riferimento “esterno” per la ricerca empirica che uno strumento adeguato alla sua scala. Succede facilmente che lo studioso italiano esprima al meglio l'originalità di questi concetti nella delineazione di larghe connessioni macroanalitiche, e si trovi in difficoltà ad utilizzarli non tautologicamente nelle ricerche settoriali o su piccole dimensioni. Ed è talora indotto, proprio dal rifiuto del dogmatismo intellettuale, a utilizzare categorie teoricamente disomogenee che paiono però avere una “resa” interpretativa maggiore.

La nozione di subalternità, quella più propria del demologo, si presenta, sulla dimensione circoscritta, irta di problemi rispetto al suo statuto più generale. Un esempio: la mia più recente autointerrogazione riguarda i mezzadri della Toscana tra '800 e '900. Il quadro storico del rapporto tra gruppi dirigenti “moderati” e mondo mezzadrile è noto. Il problema è che la subalternità mezzadrile non sembra manifestarsi *tout court* come altra faccia della egemonia “moderata”, prodotto di operazioni culturali *ad hoc*; ma come fenomeno particolare, connesso soprattutto al lungo operare di rapporti di conduzione e produzione oppressivi, ma anche basati su un certo margine di autonomia del tradizionalismo colonico. La attività egemonica delle classi dominanti, così evidente anche a una superficiale conoscenza della letteratura agraria toscana dell'800, sembra non avere la funzione principale nel determinare la subalternità colonica. La coppia egemonia-subalternità viene dunque traversata da un quesito paradossale: se nell'800 toscano i “moderati” erano egemoni, e i mezzadri subalterni ma non egemonizzati, l'egemonia si esercitava forse a vuoto? Il paradosso è solo una forzatura polemica, e l'analisi storico-sociale più attenta è in grado di scioglierlo. Ma la sostanza del quesito richiede una ridefinizione del rapporto di *meccanica reciprocità* che si usa porre tra la coppia dei termini gramsciani. Non si tratta di un problema di logica terminologica, ma, soprattutto, di verifica dentro specifiche aree e problematiche di ricerca: i rapporti familiari, quelli tra città e campagna, la connessione di essi con la dinamica delle concezioni del mondo, ad esempio, sembrano importanti per verificare i rapporti tra cultura egemonica e culture subalterne nella analisi concreta dell'area mezzadrile. A questo livello è utile anche verificare nozioni difficili da sistemare nella analisi dei fatti empirici: senso comune, istinto di classe, coscienza (coscienza di classe, coscienza tradizionale...).

Insomma un primo piano di verifica è già quello della capacità di

funzionamento delle categorie macroanalitiche alla prova della ricerca empirica, senza che il loro uso diventi *sostitutivo* e quindi scientificamente povero e dogmatico.

Godelier ha detto della antropologia che da "scienza regionale" essa riesce a diventare "luogo privilegiato" di conflitti e definizioni teoriche che hanno una larga capacità di estensione. Una simile aspirazione non è estranea alla demologia, a patto che essa nel contempo definisca meglio il suo statuto di "scienza regionale". Per ora si tratta di una scommessa incerta. Ovviamente la stessa possibilità di una "demologia materialistica" si gioca in gran parte sul primo di questi termini: la definizione e la legittimazione di un campo di fenomeni e di procedimenti conoscitivi che si possa definire "demologia".