HERMANN BAUSINGER

APPUNTI SULLO SVILUPPO DELLA DEMOLOGIA NELLA GERMANIA POSTBELLICA*

Una volta il filosofo Georg Christoph Lichtenberg esortò a descrivere la vita delle persone in tre modi, in modo nemico, in modo amico, «e, poi, come scriverebbe la stessa verità». L'invito vale anche per la biografia di un campo disciplinare. Sono passati cinquanta anni, da quando, dopo la seconda guerra mondiale, hanno ripreso a funzionare ricerca e insegnamento. È quindi tempo per un bilancio giubilare, che in generale appare amico: le cattedre universitarie e gli istituti di demologia sono quasi quadruplicati, il prestigio scientifico della disciplina è accresciuto, notevoli sono divenute le richieste di formazione da parte degli studenti. Non mancano però le notazioni 'nemiche': esistono poche possibilità occupazionali per i molti studenti e studentesse che si sono addottorati, l'influenza pratica della disciplina è scarsa, non esiste ancora una organica formulazione del profilo professionale. Visione amica, visione nemica: dove sta la verità? Bisogna prima di tutto riconoscere che, ad uno sguardo più attento, in molti casi i vantaggi e gli svantaggi si bilanciano a vicenda. Questo breve schizzo mostra l'essenziale della storia della disciplina nell'ultimo mezzo secolo: i progressi che possiamo registrare in tutte le fasi di tale storia richiedono, nondimeno, una attenta riflessione critica retrospettiva.

Fasi della più recente storia della disciplina

Il periodo che va dal 1945 al 1960, più che per forti innovazioni, si era caratterizzato sostanzialmente per un ritorno alle posizioni tradizionali; in particolare si era verificata una notevole rielaborazione dei materiali accumulati in tutto il lungo periodo di tempo precedente. Si era ovviamente fe-

---

* HERMANN BAUSINGER, *Notizen zur Entwicklung der Volkskunde in Deutschland seit 1945* (una versione di francese è in Ethnologie française 1997, 4).

lici di avere abbandonato l'ampollosa sovrastruttura ideologica dell'era nazionalsocialista. Dalle ricerche storiche ci si attendeva non più prove di una germanica continuità, ma sguardi dettagliati sul mutamento culturale. Le carte demologiche non dovevano più costituire la base per pretese imperialistiche, ma gettare luce sui fenomeni della diffusione culturale. La tradizione di racconti e canti non incarnava più miti antichissimi, ma offriva esempi per lo scambio culturale, per la forza creativa del popolo, oltre che per un 'patrimonio culturale' decaduto. Nel lavoro demologico, divenuto ora più sobrio, v'era così un brano di liberazione e tale consolidamento assicurava alla disciplina anche il collegamento con la discussione internazionale, che si era del tutto perso nel periodo nazista. Frattanto, ciò di cui mancava ancora consapevolezza era il fatto che la 'tedeschità', il nazionalismo aggressivo e il razzismo risalivano molto più addietro storicamente che al periodo del regime nazionalsocialista, e che l'orientamento ideologico era già contenuto nei materiali raccolti: già per i fratelli Grimm le fiabe di Perrault erano annotate dalla 'bocca del popolo' e assumevano il loro valore pieno in quanto personificazione della mitologia tedesca dei tempi arcaici; i modelli di casa contadina erano stati ricostruiti nei musei demologici solo perché considerati nella prospettiva di manifestare la plurisecolare continuità di un 'carattere di stirpe', e così via. Fu questa nuova visione critica a plasmare le fasi a seguire.

Gli anni Sessanta videro il tardivo dibattito con l'ideologia nazionalsocialista e con i suoi precursori e si giunse a dimostrare che parte di questa ideologia continuava a sopravvivere, pur se in maniera non vistosa, in molti assunti e formulazioni. Se prendiamo, ad esempio, il vocabolo tedesco «popolo» (*Volk*), possiamo vedere che si trova in termini composti a prima vista insospettabili quali «canto popolare» (*Volklied*), «arte popolare» (*Volkskunst*), «fiaba popolare» (*Volksmaerchen*), «danza popolare» (*Volkstanz*). Si vede bene che questi stessi termini veicolano significati nazionalistici e una ideologia specifica di armonia sociale, e non tengono in nessun conto della realtà. È in particolar modo l'ideologia marxista, anche se non è la sola, a sostenere che le manifestazioni culturali dei ceti sociali inferiori tendono a porsi in opposizione alla cultura dei ceti superiori, e che l'idea che esista una tradizione popolare capace di saldare tutte le tensioni sociali è pura invenzione borghese. Il lato negativo di questa presa di posizione critico-ideologica, da un lato, stava nel fatto che bisognava mettere da parte prima di tutto l'idea di poter continuare a lavorare concretamente nei singoli settori demologici; dall'altro, che la situazione si era completamente rovesciata e per molti la demologia si era ridotta a una forma di resistenza contro le autorità, equivalente a «cultura di protesta». Così, i fili che in continuazione tessono i rapporti tra cultura dominante e cultura dei ceti subalterni, furono spesso ignorati nelle loro effettive comunanze, ad esempio nel campo della manifestazione delle credenze religiose.

Negli anni Settanta, con la messa in secondo piano della critica ideologica,

si sviluppò invece una attività di ricerca a largo raggio che si caratterizzava per un forte impegno sociale. Ed infatti in molti erano convinti che la demologia non dovesse più impostare il suo lavoro a partire dalle lacune che rivelavano le campagne di ricerca empirica, ma dal punto di vista della rilevanza sociale. Detto in altri termini: ci si aspettava che la disciplina partecipasse attivamente alla soluzione dei problemi sociali. In tal senso venivano aperti solo alcuni settori, quali la cultura proletaria, il comportamento culturale dei cosiddetti *Gastarbeiter*, le strategie manipolative dei nuovi media. L'accento di quegli anni segnava un forte avvicinamento alla sociologia e ai suoi metodi di rilevamento quantitativo, che furono per lo meno in parte assunti come propri. Per un breve periodo di tempo si segnalò il pericolo che il principale accesso alla demologia andasse perso: l'osservazione partecipante, il diretto contato con gli oggetti d'analisi, il campo di ricerca.

Gli anni Ottanta posero drasticamente in secondo piano tale aspetto della ricerca. Guardando a questi anni, si può parlare di una etnologizzazione della demologia; la precisa e dettagliata ricerca dei settori e problemi culturali era divenuto ora il fine principale; si indagarono gli eventi della quotidianità e si analizzarono gli apparenti truismi della comunicazione quotidiana. Già ciò costituiva un avvicinamento alla etnologia; si aggiunse inoltre il fatto che gli aspetti comparati divennero sempre più importanti, tanto che la demologia poté essere compresa sempre meno quale scienza della cultura nazionale o regionale.

Gli anni Novanta non conoscono un trend dominante e del tutto consapevole dei suoi fini, come nei decenni precedenti. Forse ad emergere è il rinnovato interesse per le oggettivazioni culturali, la spinta alla ricerca sugli oggetti materiali, sui testi e sulle usanze, non solo nella loro funzione e collocazione sociale, ma anche nella loro valenza simbolica. Ciò deriva da una riflessione sul carattere culturalmente connotato della disciplina, che non può certo né trattare né risolvere qualsiasi problema sociale, ma può adoperare le sue competenze specifiche proprio nell'analisi dei fenomeni, delle condizioni e dei prodotti culturali. Il pericolo di questa svolta sta nel 'culturalismo', che appare eccessivamente fluttuante e che ignora la fondazione del culturale nelle strutture politiche e nelle condizioni economiche.

È appena il caso di accennare al fatto che lo schema di sviluppo temporale, qui proposto, non tratta affatto di fatti 'duri', rappresenta piuttosto nel migliore dei casi un avvicinamento al reale sviluppo. La demarcazione dei decenni non è possibile senza ingrandire alcuni momenti del tempo; vi sono state 'premature' opere di pionieri e si sono registrati attardamenti; sono infine apparse singole opere di approfondimenti che non sono state adeguatamente presentate. L'inquietudine e la varietà della storia del dopoguerra vissute dalla disciplina si manifestano anche nel fatto che si è giunti a nuove terminologie. Nessuno in effetti poteva rallegrarsi della vecchia nozione di «demologia» (*Volkskunde*), perché essa portava con sé molto delle idee nazionalistiche, oltre che essere compromessa dal punto di vista politico-ideologico. Allo stesso tempo, però, era assai duttile – con la voce *Volkskunde* le associa-

zioni trovano il loro luogo naturale nelle caratteristiche case a travatura, colorano recinti rurali e feste in costume. Perciò in alcune università si prese congedo dal vecchio concetto; si iniziò a coniare altri termini quali «ricerca culturale» (*Kulturforschung*), «scienza della cultura materiale» (*empirische Kulturwissenschaft*), «antropologia della cultura» (*Kulturanthropologie*); oppure ci si allineò sulle posizioni etnologiche, scegliendo la denominazione di «etnologia europea» (*Europaeische Ethnologie*), per distinguersi dall'etnologia extraeuropea (*Voelkerkunde*).

Le azioni di ridenominazione non avvenivano casualmente; esse dicevano qualcosa sui nuovi punti centrali, e senza dubbio attestano una divergenza teorica che attraversa le varie posizioni all'interno della disciplina. Gli istituti di nuova formazione non si dichiararono però assolutamente sciolti dalla tradizione e dai compiti tradizionali della disciplina. Il nome di *Volkskunde* fu mantenuto per offrire al raggruppamento disciplinare un generale punto di orientamento; e l'offerta formativa così come i piani di corsi di studio di circa venti università, in cui la disciplina è presente, mostrano una forte concordanza. Perciò non è opportuno continuare con la descrizione dei profili locali, ma con alcune problematiche disciplinari che hanno condotto a nuove prospettive complessive.

La scoperta del presente

Negli ultimi anni della guerra e nei primi mesi successivi un incessante flusso di migranti attraversò le regioni tedesche: prima gli evacuati, poi, e soprattutto, gli sfollati e i fuggiaschi dai territori occidentali della Germania e dai paesi dell'Europa orientale. La 'demologia' – o, meglio, alcune ricercatrici e alcuni ricercatori della disciplina – videro nel fenomeno una ottima chance per acquisire altro materiale di studio. Nelle isole linguistiche orientali si erano infatti ben conservate talune tradizioni, che in parte risalivano ancora al periodo migratorio; i profughi della Svevia-Donau, dei Sudeti, della Prussia orientale si dimostrarono conoscitori e portatori di storie, canti, e usanze che erano da lungo tempo scomparsi nei luoghi dell'immigrazione e che ora potevano essere trascritti e documentati in maniera diretta. Allora, il nostro Istituto di Tubinga partecipò al lavoro di raccolta.

Nel corso di questa attività si fece chiaro però che, inseguendo le vecchie tradizioni, era stato tralasciato un differente importante compito. Ciò che le campagne di inchiesta avevano prodotto erano ricordi, relitti di una cultura sommersa nella dissoluzione dei vecchi villaggi. I migranti delle province orientali vivevano però già in un ambito culturale diverso, e per chi non fosse stato mosso da interessi antiquari, il problema del loro orientamento nel nuovo ambiente costituiva problema: fino a che punto si adattassero culturalmente, quale fosse il destino del dialetto e dei loro racconti, del modo di vestire proprio e delle preferenze di gusto. L'Istituto Ludwig-Uhland di Tubinga

trasse le dovute conseguenze da tali interrogativi e mise al centro delle sue ricerche lo studio empirico dei nuovi insediamenti dei profughi. Non si trattava più – o per lo meno non in maniera primaria – di relitti, bensì di problemi di acculturazione, e di sguardi sulla tessitura del presente.

Questa svolta sul presente sarebbe stata certo meno significativa per la disciplina se non avesse anche fecondato – paradossalmente – la stessa ricerca storica. I primi lavori storico-demologici si erano cioè prevalentemente limitati ad una storia orientata su temi particolari in senso positivistico. Caratteristica era, ad esempio, la ricerca di singoli motivi e temi fiabistici, oppure la messa in ordine temporale dei documenti storici, senza interrogarsi a sufficienza su quale significato avessero avuto e in quale connessione si ponessero all'interno della storia culturale. Si potrebbe dire, in termini più netti, che solo allora si prese sul serio la cognizione che la storia non ha a che fare solo con la caccia ai fatti lungo i secoli e i decenni, ma anche con una successione di 'tempi presenti'; e che dunque il significato storico può essere compreso solo una volta che gli oggetti indagati siano inseriti in un complessivo contesto culturale. Lo sguardo ampio sul presente dette così nuovi impulsi anche alle nuove ricerche; e, grazie a tale principio olistico, la storia culturale dei singoli villaggi e delle regioni riuscì ad andare oltre le precedenti raccolte delle tradizioni locali.

È evidente che la scoperta del presente non fu solo una sorta di «astuzia della ragione» capace di assicurare alla ricerca storica maggiore dignità e verità, perché si trattava anche del presente del ventesimo secolo. La critica storica poté dimostrare che la demologia – fatte salve poche eccezioni – aveva sempre a cuore solo alcune componenti della vita socioculturale: la tradizione dei ceti contadini e non la cultura borghese o proletaria, il villaggio e non la città, i modi arcaici di pensare e lavorare, non la progressiva razionalizzazione. Il fondatore della *Rivista svizzera del folklore*, Eduard Hoffmann-Krayer, nel primo numero del 1897 disegnava un programma sorprendentemente ampio, eppure diffidava dall'assumere per oggetto di studio «le macchine ed ogni altra intrusione moderna». Ciò, in particolare, rimase a lungo un dogma demologico. L'astensione da tutto ciò che è fornito di carattere tecnico rimase a lungo un dogma disciplinare. Solo il corso dei decenni a seguire doveva chiarire che i rapporti con la tecnica costituiscono una parte importante della cultura popolare, e il moderno sviluppo della cultura popolare poteva usufruire anche di una diversa prospettiva. Perciò divenne necessario l'accesso a nuovi metodi di rilevamento, nonché ad una distinta valutazione delle molteplici manifestazioni culturali.

La svolta dell'autenticità

La conoscenza scientifica della cultura del popolo, dei ceti subalterni – si è spesso scritto – discende dall'entusiasmo dei colti per l'originario e il non elaborato, per l'arcaico e il selvatico. Per secoli si è inteso per cultura un processo

continuo di affinamento costituito dalla civilizzazione; ed è altrettanto vero che in molte epoche si è verificata una controtendenza, una certa simpatia per il grezzo (*Grobe*) e il naïf (*Ungefilterte*) presenti nelle forme espressive della popolazione contadina – una sorta di rousseauismo, prima di Rousseau. Ma solo nel secolo diciottesimo questo atteggiamento ebbe progressivamente la meglio. Si diffuse l'esaltazione per l'originario e per ciò che venne fittiziamente sottratto al corso della storia, divenendo l'oggetto delle prime attività di raccolta demologica. «Primitivo» (*Primitiv*) rimase un termine di positivo apprezzamento in demologia, come del resto in etnologia, e il carattere di «genuinità» (*Echtheit*) della tradizione divenne un tratto importante dell'interesse demologico.

Nelle prefazioni alle raccolte si istituivano in genere vastissime connessioni con le epoche remote; solo la via dell'immaginazione, con tutti i suoi arbitri, rendeva legittimi i singoli materiali raccolti. I collegamenti erano spesso meri voli di fantasia, che sopravvalutavano tanto i percorsi della tradizione quanto la fedeltà ad essa, ma ciò divenne una consapevolezza che guadagnò terreno velocemente solo nella seconda metà del ventesimo secolo. La discussione critica sulle false ipotesi di continuità e genuinità costituì una svolta importante nel lavoro demologico. La parola-chiave che espresse lo scetticismo del nuovo sguardo sullo sviluppo della disciplina, fu il 'folklorismo' (*Folklorismus*). Hans Moser, che lo introdusse nella disciplina, lo commentò sulla base di un esempio bavarese non lontano da Monaco. In un piccolo villaggio, che tentava di assicurarsi il suo flusso turistico, era stata inventata (*erfunden*) l'usanza invernale di maschere: ciò attirò velocemente dalla città un numeroso pubblico esaltato dal costume 'genuino'. Era accaduto che un emigrato pratico dei principi del governo locale si era immaginato il costume: più che per indurre in errore i forestieri, l'idea era di magnificare l'antica storia bavarese e, insieme, di potere in tal modo fare finalmente rivivere una vecchia tradizione.

La nozione di «folklorismo» conobbe rapida diffusione, divenendo strumento di demarcazione: quando i demologi etichettavano qualcosa come «folklorismo», davano da intendere che avevano riconosciuto le fratture nella tradizione e avevano individuato il carattere artificiale del processo genetico. Ma subito divenne chiaro che il ricercatore poteva incorrere in errore se avesse applicato in maniera superficiale il concetto: essi senza dubbio sostenevano che dovesse esistere uno spazio della tradizione al di là del folklorismo; ma anche essi cercavano, a modo loro, l'autentico e l'originario proprio perché regolavano lo sguardo all'interno della convinzione che molte tradizioni popolari sono costrutti o «tradizioni inventate». La critica alla critica del folklorismo rese chiaro che era proprio la ricerca sentimentale dell'autentico, tipica di una certa demologia, a condurre all'invenzione e alla ricostruzione inautentica delle tradizioni. In altri termini, questa critica rese evidente che 'genuino' non è un concetto analitico, ma solo un orientamento sentimentale di valore.

Lo sguardo critico verso i processi della tradizione ha chiuso i conti anche con altre ipotesi. Per oggetto demologico per lungo tempo era stato compreso

ciò che era collegato ad un processo di tradizione esclusivamente orale: i racconti e i canti, ad esempio, si conoscono solo tramite l'udito, le tecniche lavorative si acquisiscono solo per imitazione e per l'ammaestramento orale degli anziani, gli strumenti e gli oggetti di arte popolare sono sempre il risultato di un processo produttivo mediato dall'oralità. Ma nemmeno questo presupposto di 'genuinità' era sempre presente. Alcuni ambiti conoscevano una autentica rivoluzione: la fiaba, ad esempio, a lungo ritenuta prototipo di una trasmissione esclusivamente orale, fu d'improvviso e senza eccezioni dichiarata genere letterario, e ciò avvenne solo tramite la lettura, che garantiva l'accesso al repertorio di narratrici e narratori esperti. Nel frattempo si soppesano attentamente i fenomeni di tradizione letteraria, semiletteraria e orale, ed ogni caso singolo deve essere elaborato con cura. In ogni caso il vecchio postulato della genuinità gioca un ruolo oramai subordinato; o, in termini più precisi, gioca uno ruolo diverso.

Colpisce che la parola «autentico» non solo non è morta, ma addirittura ritorna in primo piano; e ciò vale tanto nell'autorappresentazione dei portatori delle tradizioni quanto nella caratterizzazione operata dai ricercatori; la richiesta che in genere vi è connessa non riguarda però più la originarietà e la genuinità nel vecchio ed esaltato significato. I ricercatori ricorrono al concetto di 'autentico' solo quando non hanno falsificato l'oggetto che presentano, come nel caso della trascrizione di un racconto tramite un mezzo elettronico, e quindi – in un orizzonte un po' più vasto – quando la situazione narrativa non è stata manipolata. Per quanto riguarda invece gli esecutori, il termine per lo più indica che essi hanno partecipato in maniera creativa all'azione comune. I gruppi rock ad esempio spesso danno alla loro musica l'appellativo di «autentica». La parola autentico è divenuta un termine generale di valore che connota un impegno personale, e non più il vanto di una lunga tradizione e di un'origine 'genuina'.

Longe durée e mutamento veloce

Fernand Braudel ha rivolto lo sguardo sui processi di lunga durata e sulla forza d'inerzia delle strutture sociali e dei sistemi culturali. Per lo storico francese significava correggere un modo di intendere la storia, e si concentrava soprattutto sulla regola dei mutamenti, e sul cambiamento. Ma concentrarsi sulla *longue durée* era sin dall'inizio il principio decisivo della demologia, anche se il concetto non vi aveva mai svolto alcun ruolo; si può anzi dire che il problema del tempo dello sviluppo non è mai stato discusso adeguatamente, ma che l'assunzione di solide tradizioni capaci di sopravvivere nei secoli erano un presupposto implicito della disciplina.

È indicativo, in questa connessione, ad esempio, il modo con cui la ricerca scientifica ha affrontato le questioni fondamentali dell'abbigliamento umano. La demologia lo ha sempre considerato un importante campo della cultura

materiale; ma ha accettato in generale come oggetto di ricerca solo le forme dell'abbigliamento che riteneva non avessero subito per lunghi periodi di tempo quasi nessun mutamento. In tedesco questa concezione trova espressione in una differenza terminologica: il «costume popolare» (*Tracht*) è un oggetto costante che si oppone al «vestito» (*Kleidung*), oggetto dipendente invece dalla moda e assai mutevole nel suo manifestarsi. In realtà, solo il costume ha attirato l'interesse della demologia, mentre il vestito, che soggiace al rapido mutamento, viene attribuito per competenza alla storia dell'abbigliamento e della moda.

Anche oggi talvolta si opera con tale opposizione di principio. Questa opposizione inerisce al concetto di costume popolare (*Tracht* o *Volkstracht*), sebbene anche gli studi storici hanno da tempo evidenziato che una netta separazione fra *Tracht* e *Kleidung* non è più sostenibile. Anzi, i ritmi del cambiamento nell'ambito dell'abbigliamento dei ceti subalterni (si tratta, principalmente, nelle epoche precedenti, dei contadini) sono più lenti; e ciò non è affatto strano se si pensa alla situazione materiale di tali ceti e a uno stile di vita segnato da scarsità. Si potrebbe tuttavia anche qui mostrare l'importanza dei prestiti dalla moda di allora. Inoltre le ricerche che si sono concentrate sul secolo diciannovesimo, hanno stabilito che i pretesi costumi popolari antichissimi, per lo più, furono costruiti o ricostruiti solo all'insegna del governo regionale e locale – e l'impulso a ciò provenne dalle grandi manifestazioni organizzate dai principi locali, nonché dai pittori borghesi che animavano i loro idilli campestri con comparse vestite in sedicenti costumi arcaici. In questo caso, ancora una volta, si impone l'uso della parola d'ordine di 'folklorismo'. Gli effettivi abiti quotidiani della popolazione contadina erano assai diversi, molto più modesti e disadorni: qui, e non nei costumi pittoreschi, si poteva registrare una *longue durée* della tradizione.

Nel quadro della scoperta del presente la demologia si è dedicata in misura sempre maggiore anche allo studio delle forme più comuni dell'abbigliamento. Non sono stati più esclusi i meccanismi della moda, perché questi sollevano l'importante questione di sapere fino a che punto i mutamenti – quanto mai rapidi e veloci – seguano unicamente un diktat oppure rispecchino un mutato sentimento di vita e di stile della vita. Gonne lunghe o corte, capelli lunghi o corti, abiti a colori o a tinta unica: sono senza dubbio tutte alternative che si realizzano grazie ad una svolta nel gusto dettato dalla produzione, però veicolano anche significati simbolici. La mescolanza dei motivi e degli effetti voluti deve essere determinata sempre di volta in volta. Bisogna perciò stare attenti a non farsi abbagliare dagli effetti che il cambiamento rapido produce sullo sguardo. La prospettiva postmoderna riporta al centro il mutamento e la sua pretesa arbitrarietà; e lo fa, senza dubbio, con una certa ragione: l'abbondanza nella produzione degli oggetti e la febbrilità della moda sono tratti dominanti della nostra cultura attuale. Ma non si dovrebbe sopravvalutare la arbitrarietà né la velocità del cambiamento repentino: non tutti i cambiamenti nella moda seguono in eguale maniera il modello della 'caccia all'inseguimen-

to'. Per rimanere nell'esempio dell'abbigliamento, vi sono sempre e comunque molte persone che – per principio o necessità economica – per decenni rimangono fedeli allo stesso abito o allo stesso stile. E vi sono anche, all'interno del campo della moda, alcune invarianti: i jeans non sono mai fuori moda, e se spesso cambiano di fattura e accessori, rappresentano però un tipo di abbigliamento che è costante e quindi come tale è subordinato al ritmo della *longue durée*.

Quanto è stato qui dimostrato sull'esempio dell'abbigliamento, vale ovviamente anche per molti altri ambiti culturali. Nella ricerca sul racconto si è spesso notato che il genere più vitale nell'attuale racconto è senz'altro il *witz* (il motto di spirito). Questo genere reagisce a ogni evento e appartiene al suo principio di essere sempre nuovo, il che significa che il genere favorisce anche il rapido cambiamento. Si può però allo stesso tempo mostrare che le strutture che producono il comico fanno fatica a cambiare, e spesso anzi a mutare sono solo le persone e gli strumenti. Anche qui si tratta di un gioco che accomuna svolta e perseveranza.

Differenziazione e categorie analitiche

La demologia – è stato già variamente ricordato – si è rivolta per lungo tempo quasi esclusivamente alle oggettivazioni culturali. Ha raccolto e classificato racconti e canti, giochi di parole e indovinelli, usanze e rituali, forme di devozione e credenze religiose, costumi popolari e monili, mobili e attrezzi. Il problema della funzione delle oggettivazioni e del loro posto nella vita sociale non è mai stato adeguatamente posto, né il problema, al primo connesso, dei portatori delle tradizioni popolari o degli attori ha mai giocato un ruolo importante. La questione fu assorbita dalla vaga e unitaria idea di popolo, di gente semplice, di ceto incolto ma simpatico. Nella misura in cui questa idea sommaria divenne problematica, si presentò un'immagine più variegata e si dovette procedere a elaborare nuove e differenti categorie d'analisi.

Come sempre, l'accento della ricerca demologia ricade soprattutto sulla cultura dei ceti subalterni, anche se ciò non significa affatto che si tratti di una condizione univoca. A questi ceti appartiene la popolazione rurale, che dal canto suo mostra grandi differenze sociali, mentre il discorso sui mobili o sulle usanze contadine inducono in grave errore perché danno l'illusione di unitarietà. Anche gli operai però appartengono a ceti subalterni, poi una grande parte di impiegati, ed infine il numero crescente di coloro che sono stati confinati fuori dal processo lavorativo. L'ipotesi di una classe unitaria di deprivati modifica in fondo solo l'errore della vecchia demologia; la retorica marxista della cultura dei lavoratori – o qualcosa di simile a ciò – rimane altrettanto sommaria e indeterminata quanto parlare di «popolo».

L'operazione tentata con la 'classe' e il 'ceto' fu spesso sostituita dall'introduzione della denominazione di 'milieu'; così abbiamo, ad esempio, il discorso

sul milieu degli operai orientati a fare carriera oppure il milieu della nuova intelligenza tecnologica. I milieu producono non solo una certa cultura, possono essere anche, al contrario, parzialmente costruiti da determinati orientamenti o da certe dominanze di gusto. I milieu non sono definibili in maniera univoca ed esclusiva in ragione della situazione sociale di classe; non sono nemmeno però da questa ultima indipendenti. La demologia trae un convinto orientamento, su questo punto, dalle teorie francesi della società e soprattutto dal programma di Pierre Bourdieu, che non solo registra le «differenze di gusto» nelle forme del vivere umano, ma fornisce loro anche una fondazione sociologica. Essa non segue dunque l'assunto che le differenze presenti in un'offerta massiccia di «cultura dell'esperienza» si siano prodotte da sé, e nemmeno ritiene che si siano prodotti differenziati gruppi di stili di vita e milieu in maniera quasi irrelata rispetto alla posizione sociale.

La forza di penetrazione di uno stile culturale si attesta velocemente dentro la cultura giovanile, nonostante la presenza di molte differenziazioni lungo i confini sociali. Ad ogni modo, si tratta del fatto che in molti casi l'appartenenza a un determinato gruppo di età provoca demarcazioni più nette di quanto avvenga con l'appartenenza a un determinato ceto sociale. Ciò non è del resto un fenomeno nuovo ed è gia avvenuto, in forma più limitata, anche in precedenti movimenti giovanili. La demologia ha infatti ha affinato i suoi strumenti per rendere più fine la differenza 'generazionale' del significato; e, reagendo alla crescita della effettiva importanza del significato che il parametro dell'età della vita possiede per le configurazioni culturali (si pensi al sorgere di una vera e propria «cultura degli anziani»), ha anche risposto alle esigenze di rigore concettuale richiesto dalla sociologia della cultura.

In questo nesso appartiene anche la rinnovata presa in considerazione della categoria di «genere» (*Geschlecht*), per come appare soprattutto nel nesso socio-politico delle richieste di uguaglianza. Si è notato, da varie parti e non senza stupore, che, nonostante in demologia si sia sempre menato gran vanto per la vicinanza alla vita e alla quotidianità, le donne sono rimaste per lunghissimo tempo invisibili. Ma forse non è del tutto falso riconoscere che anche gli uomini sono rimasti invisibili: ciò è collegato al già citato orientamento verso le oggettivazioni culturali e al relativo atteggiamento verso i portatori (e le portatrici) della tradizione.

Non si può infatti contestare che nei primi romantici avvii della demologia iniziarono e furono vivamente sostenute le prime forme di patriarcalismo; ma non si può nemmeno concludere, alla fine di questo sguardo sull'ultimo periodo di sviluppo della demologia, che l'attitudine patriarcale sia stata superata una volta per tutte. Nel frattempo – e questa certamente non è solo un'interpretazione ottimistica – è successo che il numero delle studentesse e delle diplomate donne nella disciplina supera di gran lunga, sino ad oggi, quello degli uomini; e tra le monografie e i progetti di lavoro assume un grosso ruolo la problematica relativa alle differenziazioni di 'genere'.

Pluralità e complessità delle culture

Quando si asserisce che l'interpretazione dei differenti beni culturali quali proprietà ed espressione del «popolo» ha impedito un'analisi più precisa, bisogna completare l'argomentazione con una postilla. Non esisteva solo una variante nazionale di popolo, v'era anche la regionale. I canti popolari, le fiabe popolari, i prodotti dell'arte popolare e così via furono raccolti alla fin fine come canti popolari 'svevi', fiabe popolari del Mecleburgo, arte popolare 'sassone', o altro. Essi furono intesi anche quale espressione di una particolare mentalità regionale, la cui pretesa di validità si estese a tutti gli uomini di una regione, facendo sparire la questione della differenza di ceto, generazione e sesso. Nel frattempo sono però divenute discutibili anche queste categorie regionali unificanti.

Dell'ondata demografica migratoria intorno alla fine della guerra si è già parlato. Essa fu così forte che nella maggior parte delle regioni e delle località quasi un quarto della popolazione non apparteneva in senso stretto ai locali veri e propri. Certamente, si trattava quasi esclusivamente di migranti di lingua tedesca, che tentavano una veloce assimilazione; ma non v'è dubbio che fu in tal modo che si verificò la mescolanza. Ciò vale in special modo per l'appartenenza confessionale e mentre prima si poteva parlare con buone ragioni statistiche di villaggi cattolici o evangelici, lo sviluppo postbellico elimina le linee di separazione. Per una parte della popolazione valevano non le usanze tradizionali locali, ma le usanze religiose portate con sé dalla vecchia patria; non solo, ma anche le abitudini alimentari, vestiarie, le forme comunicative e così via.

La mescolanza continuò anche nei decenni successivi. Nei paesi tedeschi giunsero molti profughi dalla DDR, ma arrivarono anche i cosiddetti evacuati, gli uomini di lingua tedesca provenienti dalla Russia e da altri paesi dell'Europa dell'Est. La crescente mobilità professionale portò inoltre ad uno scambio più intenso fra le diverse regioni tedesche; ma, soprattutto, va ricordato che le richieste di mobilità professionale oltrepassavano i confini nazionali. Un grosso numero di migranti lavoratori provenienti dall'estero vennero in Germania – inizialmente denominati come «lavoratori ospiti» (*Gastarbeiter*) nella speranza che si trattasse solo di una fase temporanea. I primi *Gastarbeiter* vivono però ancora in Germania con le loro famiglie, ed hanno chiamato a sé ulteriore gente del loro paese. Nelle maggiori città tedesche ammontano a circa un quarto della popolazione. A volte gli appartenenti ad una nazione vivono insieme in un quartiere, in una sorta di isola culturale; più frequente è, invece, nei quartieri, la mescolanza fra diverse nazionalità, inclusa la tedesca Il movimento migratorio, pertanto, ha mostrato che la cultura regionale e locale è divenuta più complessa, e che pertanto per molti aspetti è più corretto parlare di complessità culturale, e non di culture complesse, in quanto le linee di confine e differenza fra le diverse culture non presentano più un disegno chiaro.

Ciò ha valore non solo perché i portatori di una determinata cultura han-

no cambiato in gran numero il loro domicilio, ma anche perché elementi culturali fluttuano liberamente superando i nuovi confini. Esistono inconfondibili tendenze alla 'globalizzazione' della cultura, ma questo ultimo concetto è da prendere *cum grano salis* perché la sua più appropriata caratteristica sarebbe piuttosto quella della 'internazionalizzazione' della cultura. Si tratta dunque praticamente non solo di uno scambio completamente libero di beni culturali; si tratta anche di questioni relative ad una egemonia culturale economicamente significativa per la quale competono un piccolo numero di stati. In molti casi la globalizzazione altro non è che americanizzazione; il «villaggio globale», che in qualche aspetto è stato prodotto dalle nuove tecniche comunicative, è un villaggio molto occidentale. Tuttavia ciò non rappresenta un valore esclusivo. Vi sono alcuni ambiti in cui si sono sviluppati altri casi e l'influenza culturale ha assunto una diversa direzione. Ciò vale per l'importazione dal continente asiatico di nuove forme sportive di training e di tecniche meditative; ma vale anche per altri ambiti, come per il caso della 'musica popolare'. Qualche tempo fa un ricercatore registrò nella Svizzera, paese consapevole delle proprie tradizioni, le forme e gli influssi nella musica popolare ivi praticata. Le sue impressioni, raccolte, sono state pubblicate con il titolo «Folklore mondiale».

Certamente tutto quanto prima aveva valore perché strettamente collegato a uno spazio determinato e a un gruppo specifico di persone, è diventato ora oggetto di scambio a largo raggio. La ricerca demologica ha reagito a questa pluralizzazione e complessità culturale, per lo meno in alcuni ambiti. La variegata struttura della attuale vita però pone ancora il problema se sia esistita veramente quella autonomia culturale che è stata attribuita al tempo passato. E in molti campi anche lo sguardo storico si è aperto verso i processi interculturali.

Si può forse concludere con qualche generalizzazione sul più importante sviluppo della disciplina. Possiamo affermare che essa si è lasciata alle spalle le prospettive più ristrette, ha abbandonato un orientamento che è stato nazionale e per lungo tempo anche nazionalistico, e in maniera crescente si inserisce nel discorso di una scienza della cultura aperta ad ogni stimolo ed orientata alla reciproca comprensione.

Nota

1. *«La morte dei fratelli Grimm»*

Fra il 1967 e il 1970, nelle università e nei convegni tedesco-occidentali si consumano in veloce crisi la natura e la funzione della 'Volkskunde', sino al verdetto finale di decesso avvenuto. La stagione, esuberante di tensione etico-politica e anelante alla trasformazione, era radicale e Hermann Bausinger ne coglie a pieno la rilevanza: non si trattò solo e unicamente di svecchiare o «epurare» (operazione in parte già avvenuta nel decennio precedente) la disciplina dalla triste impronta nazionalsocialista subita

fra le due guerre; fu anche il tempo della più rigorosa autocritica a una tradizione di studi che affondava le radici ben addietro nel tempo, agli inizi dell'Ottocento e insieme alla nascita dell'idea di «popolo tedesco» e premeva per un progetto congiunto di critica scientifica e critica sociale contro l'ideologia fondante la nazione tedesca. E veniamo a questa ultima.

Wilhelm Heinrich Riehl, in una conferenza del 1858, intende per 'Volkskunde' quella «scienza» che ha i tre elementi costitutivi di «popolo, elementare e socialità originaria»; e per oggetto l'idea fondamentale di «popolo» quale «idea collettiva vivente di nazione». È solo tale idea, definita nella quadrupla determinazione di stirpe/linguaggio/costumi/insediamento, a produrre l'aura poetica caratteristica di quelle usanze strane che altrimenti passerebbero per banalità o puerili insensatezze. L'assunto affonda nel patrimonio ideale di Herder, dei fratelli Grimm e della *Naturpoesie*, con il rinvio caratteristico alla originarietà nazionale della poesia popolare. Richard Weiss, un secolo dopo circa, nel 1946, nel suo manuale di folklore svizzero, riconferma sostanzialmente tale concezione, enucleando la «persona del popolo» nelle condizioni definitorie di «fedeltà alla tradizione» e presenza di «legami comunitari». Nulla sembrava cambiato.

A Falkenstein, nel 1970, vicino a Francoforte sul Meno, a conclusione di un congresso, i convenuti maturano la decisione di «eliminare» la 'Volkskunde' e, così facendo, anche i fratelli Grimm, padri culturali della disciplina. Solo il parricidio, eliminando il rimosso dell'origine, avrebbe potuto aprire a una nuova stagione di studi. Nel protocollo finale, la definizione finale suona: «la 'Volkskunde' analizza la trasmissione dei valori culturali (inclusi le cause e i processi che li accompagnano) in modo soggettivo e oggettivo, al fine di contribuire alla risoluzione dei problemi socioculturali» (Wolfgang Brückner, hrgs., *Falkensteiner Protokolle*, Frankfurt/M 1971).

Le motivazioni riguardano innanzitutto la difficoltà di studiare i fatti folklorici con le categorie di «continuità» e di «costanza» culturale, di fronte all'emergere dei fenomeni di cambiamento storico; ne sono prova, nel periodo postbellico, l'interesse per le migrazioni interne e i *Gastarbeiter*, ma anche l'attenzione per la pluralità degli strati e dei ceti sociali, per la situazione della classe operaia, per l'emergere della cultura di massa, per il crescere del problema del *gender*, e così via. La formula di Falkenstein coglie l'aspetto vitale dell'oggettivazione culturale nelle dimensioni della vita quotidiana, del traffico sociale e del mutamento degli stili di vita; e quindi si oppone alla concezione herderiana e grimmiana di «cultura». Pur tuttavia, a ben riflettere, ne mantiene due caratteristiche: l'aspetto «vitale» e il suo carattere di scienza applicata. Certo, sono mutate le rispettive sostanze: a una tradizione spiritualistica di anima popolare succede uno studio etnografico della cultura, e la funzione di critica sociale sostituisce il ruolo di servizio per lo stato nazionale tedesco. Rimane nondimeno l'aspetto teorico-applicativo della disciplina.

Sulla sostanza, in effetti, si verificò una torsione eccessiva, in seguito ridimensionata; eppure il passo fu rilevante perché significava la messa in crisi dei concetti fondamentali della disciplina, ritenuti «ideologici». Donde questa ideologicità? Bausinger efficacemente individua nella permanenza dello spiritualismo nazionalistico romantico la stessa sorgente dei limiti concettuali della nozione di «popolo», una volta confrontata con le novecentesche esperienze della storia e della crisi delle «nazioni».

L'ideologicità, in particolare, si svela nella permanenza del «canone» rispetto alla evanescenza della «teoria». Si continua, cioè, ad adoperare, ancora nel dopoguerra,

una classificazione e una terminologia proprie di una teoria che invece risulta oramai inadeguata o insostenibile. Il concetto di *popolo* è inservibile per analizzare la dimensione della vita quotidiana: presuppone uno strato originario e una dimensione di espressività «naturale» che non possono non risultare problematici. Rimanda a uno strato psicologico universalmente umano oppure a una sorta di «senso comune» universale, una specie di «sistema culturale minimo» che accomunerebbe tutti gli uomini. Entrambe le tesi sono tipiche di una impostazione associazionistica in psicologia che, oltre a risultare difficilmente dimostrabili, producono assai scarso vantaggio a livello antropologico.

Vi era già stata in realtà una svolta postbellica della 'Volkskunde' in Germania orientale, ed era avvenuta all'interno di un quadro storico-materialistico teso a individuare le tracce di classe e dei bisogni di classe nella documentazione folklorica (il riferimento d'obbligo è a Ingeborg Weber-Kellerman); ma la lezione francofortese collegata alla critica della società di massa impediva di ripercorrere utilmente anche in Occidente il paradigma esplicativo del marxismo: la critica terribile di Theodor Adorno alla nozione di «naturale» e «autentico» non solo tagliava tutti i ponti con ogni possibile 'Volkskunde', ma inseriva il folklore/folklorismo nelle coordinate alienanti della nuova cultura popolare del Novecento, la «cultura industriale», ove la dimensione di classe cedeva il passo a quella di «massa», impedendo ogni ipotesi di «liberazione».

L'alternativa che si pone alla fine degli anni Sessanta, nella Germania occidentale, è fra un approccio storico e un approccio sociologico. Nel primo caso si tratta di studiare i fatti socioculturali nel loro storico dispiegarsi e nella loro sequenza di svolgimento; nel secondo, di cogliere il ruolo e il senso che essi hanno nell'attualità del presente. Nel 1970 ha la meglio l'anima sociologica, ma la risultanza non sarà mai conclusiva.

Per fatto folklorico si intende in ogni caso oramai «fatto» di «vita quotidiana» e la 'Volkskunde' organizza il suo campo per studiare tutti i campi della vita di ogni giorno: arte, gioco, casa, lavoro, tecniche, religione, medicina, diritto, costume, cibo, età, comportamento sociale. E le strategie di ricerca sono molteplici e variamente diffuse nei dipartimenti universitari: 'narrative research', 'song research', 'religious Volkskunde', 'custom and beleif', 'material culture', 'food research', 'group research', 'mass media research', 'public cultural work', 'ecology', 'recreational planning', 'adult education, museology' (cfr. il resoconto in JAMES DOW, HANNJOST LIXFELD, *German Volkskunde. A decade of theoretical confrontation, debate, and reorientation (1967-1977)*, Bloomington 1986).

La lista potrebbe accrescersi per contenuti, ma le tipologie dei programmi di ricerca sono tanto larghi da accettare la sfida di ogni eventuale aggiornamento tematico.

Uno dei momenti centrali della trasformazione stava proprio nella difficoltà a usare il modello interpretativo derivante dal rapporto fra «popolare» e «genuino». Distinguere nell'epoca della riproducibilità tecnica fra originario e artefatto è cosa spesso disperata, come sosteneva già Walter Benjamin; non solo, ma è anche fuorviante perché si rischia di non comprendere il senso e la portata delle novità. La 'Volkskunde' faceva della «genuinità» un carattere centrale della realtà dei fatti folklorici, su cui fondava il suo concetto di «tradizione», attingendo ampiamente da modelli forti di autenticità, ad esempio dalla critica d'arte e dalla critica letteraria.

Bausinger indica nella complessa dinamica del «folklorico» (folklore/folklorismo/critica al folklorismo) la sequenza degli studi degli ultimi decenni ed esprime la con-

sapevolezza delle novità che lo sviluppo del moderno induce rispetto al passato. In particolare la scoperta che il folklore è un residuo ogni volta ri-funzionalizzato in una nuova dinamica storica, è parallelo alla distinzione fra 'Sitte' e 'Gebraüche', ossia fra sfera di azioni etiche e sfera di comportamenti di routine.

In ogni caso, ciò che ne discende è il carattere storico del concetto di «tradizione», basato su criteri di distinzione e contrapposizione rispetto alla modernità. L'opposizione modernità/tradizione è quindi «fittizia» e svolge ruoli precisi. Ma su questo, oltre. Sul momento invece vale la pena di osservare che le innovazioni tedesco-occidentali nel campo dello studio della cultura popolare non sono solitarie o idiosincratiche, ma rientrano in una generale atmosfera di rinnovamento degli studi e delle strategie di ricerca, anche oltre Oceano Atlantico.

Esiste infatti un collegamento fra la 'Volkskunde' tedesca e lo studio del folklore americano. Anche questo ultimo si innova negli anni Sessanta, in specie grazie alla assimilazione degli strumenti analitici collegati alla «etnografia della comunicazione» di Dell Hymes, e la 'new demology' di Richard Dorson, Dan Ben Amos e Richard Bauman intraprende la nuova via di leggere i fatti folklorici nella fattispecie di eventi e modi della comunicazione (RICHARD DORSON, ed., *Handbook of American folklore*, Bloomington 1983). Ritorna la questione del «popolo», in foggia differente.

People studying people. The human element in fieldwork narra il titolo di un pregevole volumetto di due folkloristi americani nel 1980, Robert A. Gorge e Michael O. Jones: è l'esaltazione della attività sul campo e quindi l'elogio della etnografia della quotidianità. Il parallelismo con il mondo tedesco è interessante. Certo l'angloamericano *people* ha un'accezione semantica assai diversa dal 'Volk' tedesco. È anche diverso il «canone» degli «oggetti» popolari americani: colonizzazione, rivoluzione, nativi, frontiera, schiavitù, guerra civile, immigrazione, industrializzazione; di contro a quelli tedeschi: mondo celtico, nazione, poesia popolare, canti, abito e così via. Eppure anche qui il confronto è fra due metodi. Un confronto che diviene spesso una contrapposizione: un approccio che predilige il «metodo per oggetti e generi» e un approccio che opta per la lettura per «modi di comunicazione».

La crisi che oppone canone a teoria spesso coincide con la contrapposizione tra approcci in termini di «modello nazionale» *vs.* «modello universale». Folkloristi dell'America e folkloristi americani non appartengono alla stessa classe di significato anzi spesso si oppongono, così come le prospettive che privilegiano lo studio areale si oppongono alle prospettive che impostano i progetti in termini di strategie di ricerca. V'è da distinguere, infatti, fra folkloristi americani e/o tedeschi da un lato e folkloristi in America e in Germania dall'altro. Nel primo caso si tratta di studiosi in cui l'oggetto della ricerca va a coincidere 'tout court' con la teoria sostenuta; nel secondo, di ricercatori alle prese con lo studio del «popolo», ma i cui armamentari teorici e pratico-operativi sono stati tarati per un uso ubiquo, o per lo meno aspirano a una valenza generale.

I parallelismi non sono convenzionali, perché fra America e Germania occidentale vi sono stati nei decenni collegamenti importanti, come mostra l'esempio di Barbara Kirshenblatt-Gimblett, che si reca negli USA negli anni Settanta e nel 1983 tratta per il manuale sul folklore curato da Dorson uno dei *topoi* del folklore americano, il fenomeno dell'immigrazione (*Studying immigrant and ethnic folklore*), sulla scia di una stagione di studi che è nota anche ai lettori italiani grazie alla ricerca di Carla Bianco in *The Two Rosetos* (1974). Gli esiti, sia individuali sia di scuola, sono naturalmente diversi. Si pensi alla tradizione in ambito slavo di Maja Boškovic-Stulli che riallaccia la 'Volkskunde' alla scuola praghese e all'interpretazione della letteratura

orale in termini di teatro, agli studi del Nord o dell'Est Europa, oppure, per chiudere velocemente su questo punto, alle posizioni della stessa Kirshen-Gimblett che, sulla scia di Edward Bruner, sposa il programma integrale del ritualismo offrendo la tesi della genesi folkloristica della 'performance' sociale (*Destination culture*, Berkeley 1998). Gli esiti sono diversi, la germinazione ha fonte comune.

Il rapporto fra la Germania e l'America si mostra anche più profondo laddove si pensi alla stessa genesi dell'antropologia culturale americana. In un recente volume Adam Kuper (*Culture*, London 2000) ha voluto sostenere nuovamente l'origine tedesca della antropologia culturale americana e ha indicato in Herder e nei fratelli Grimm (ancora una volta) il patrimonio primordiale di idee romantiche e nazionalistiche che Franz Boas avrebbe portato con sé trasferendosi in America a fine Ottocento, determinando così il nucleo della idea di «cultura» come insieme organico di tratti etici e comportamentali. Kuper non è tenero nei confronti dei fratelli Grimm, accusati di oscurantismo romantico e di ideologia nazionalistica; importante è però l'indicazione dello stesso percorso critico della critica di Tubinga degli anni Sessanta.

2. *Gli oggetti della cultura*

Nella 'Volkskunde', e in specie nelle opere dei suoi maggiori rappresentanti, convive l'anima del canone e l'anima della storia sociale. Le tentazioni del «folklore sociale» sono forti, come ad esempio nei lavori condotti da Hermann Bausinger sulle case e sull'abitare dei tedeschi fuggiaschi o immigrati del secondo dopoguerra tedesco (*Neue Siedlungen. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen*, Tübingen 1959). Qui adopero il termine «folklorico» per avvicinarmi un po' al tedesco *volkskundlich*, senza peraltro riuscirci a pieno, a causa del latente peso evoluzionistico inglese che il primo termine contiene. Nel «folklore sociale», comunque, l'accostamento fra i due termini può irritare e ha in effetti irritato molti, perché contiene l'ossimoro della staticità dinamica o della dinamicità statica; la sincresi è concettualmente impervia, ben testimonia però le novità postbelliche e il tipo di provocazione che inaugurò. In realtà, a ben riflettere, si deve ammettere che tali ibridi innesti trovano cittadinanza anche altrove: si pensi ad esempio alla recente e fortunata istituzione della «archeologia sociale», non tanto lontana poi dalle contraddizioni del «folklore sociale»; il che aprirebbe interessanti discussioni sulla proficuità delle novità paradigmatiche ai confini dei concetti e alle periferie delle discipline stesse, tema che però qui si può solo indicare.

Bausinger non sdegna però di comporre opere di «canone», tipiche, sistematiche o manualistiche (*Formen der Volkspoesie*, Berlin 1968 e 'Volkskunde'. *Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*, Berlin und Darmstadt 1971); alla stessa stregua, ha operato su vari oggetti della vita quotidiana, ad esempio l'«abito» (tema classico, su cui non occorre soffermarsi) o, più da vicino il «viaggio» (*Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourisms*, hrgs., München 1991), secondo una prassi di lavoro collettivo ed entro piani di strategia di ricerca su oggetti determinati, tipici della disciplina tedesca. Non è però il solo. Quanto si va dicendo in ambito strettamente tedesco-occidentale è ovviamente assai specifico, anche se l'orizzonte storiografico o la comprensione del dibattito dovrebbe esplorare il più vasto campo della contemporanea 'Volkskunde' presente nei paesi parlanti lingua tedesca. Basta fare qualche fugace cenno ad autori e temi che in qualche maniera rafforzino l'idea di fondo. Pensiamo, ad esempio, a un importante folklorista tedesco, che ha insegnato a Tubinga, Gottin-

ga e infine a lungo a Zurigo, purtroppo deceduto di recente, Rudolph Schenda, che compone tomi sulla letteratura popolare (*Volks ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Frankfurt/M. 1970), sulla novellistica (*Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz*, Bern und Stuttgart 1988), sulla autobiografia popolare (*Lebzeiten. Autobiographien der Pro Senectute Aktion*, Zürich 1982), ma anche sulla storia sociale del corpo «premoderno» (*Gut bei Leibe. Hundert Geschichten vom menschlichen Koerper*, München 1998), in cui convivono la lezione di Norbert Elias (*Über den Process der Zivilisation*, Basel 1939) ma anche l'annalistica storia della mentalità, la *Sozialgeschichte* della scuola di Bielefeld e la semantica storica. Analoghi riferimenti potrebbero porsi anche nei confronti delle altre tradizioni continentali, ma non è questo l'intento delle presenti note.

Il quadro tracciato corrisponde a due tradizioni tipiche della 'Volkskunde' tedesca: 'raccogliere e catalogare' oggetti, segni e comportamenti. Il ricorso più cospicuo è innanzi tutto al genere del «repertorio», ma via via cresce l'esigenza della ricostruzione storico-sociale degli oggetti del folklore e/o della vita quotidiana. Se volessimo tradurre le novità tedesche in altre esperienze intellettuali europee, dovremmo rivolgerci a ciò che Arian Appadurai ha definito «storia sociale degli oggetti» e a ciò che nella tradizione britannica dei 'cultural studies' assume il nome di «consumo culturale».

Ancora una volta è Bausinger ad aprire il fuoco di prima linea con un volume del 1961 (*Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart 1961; 1986). Testo tradotto in molte lingue (e presto anche in italiano), è opera molto importante perché in maniera assai precoce polemizza contro il carattere ideologico delle categorie folkloriche nello studio della quotidianità, e apre la strada a uno studio critico e demistificante dei preconcetti disciplinari. L'autore dimostra infatti l'inattendibilità della nozione di 'Volk' e derivati, a cui vorrebbe sostituire il più sociologico termine 'Bevolkerung'/popolazione: gli esiti della proposta tecnica – lo possiamo oggi tranquillamente riconoscere – sono dubbi; positiva invece è la tensione critica contro l'accademia del tempo e centrale appare l'intenzione che anima il volume, ossia l'idea di abbandonare una concezione sostantivistica e reificata della 'Volkskunde'. Per tale motivo vengono esposte con minuzia le evidenze empiriche del carattere storico, mutativo e adattivo delle «tradizioni popolari» rispetto ai processi di modernizzazione e ai processi di applicazione generalizzata della tecnologia al mondo vitale. In particolare, riguardo alla tecnologia, si dimostra, con parole ancora attuali, che nella mentalità e nel linguaggio quotidiani delle persone, notiamo un progressivo assorbimento delle notazioni scientifiche, l'assimilazione o parziale adozione delle parole chiave delle scoperte e delle tecniche del secolo, dei modi di dire e di agire che sono transitati dal mondo della tecnologia e della scienza al sapere quotidiano e alla comunicazione intersoggettiva. Cade così il tabù della incommensurabilità del tradizionale con il moderno, appare la fine della idea maxweberiana della progressiva estensione della «gabbia d'acciaio» della razionalizzazione, si evidenzia la scoperta della compresenza complicata di presente e passato nei fatti sociali. V'è di più però, perché nella introduzione alla edizione del 1986 si sostiene non solo l'innervamento del mondo tecnico nella cultura tradizionale, ma si afferma anche che ogni costrutto del folklore deve la sua genesi e la sua composizione alla forza di modellazione del moderno verso l'Altro: il «tradizionale» esiste solo per contrapporsi ad un già divenuto «moderno»; il «tradizionale» è prodotto concettuale complementare del «moderno».

L'eliminazione della separazione fra tecnologia e «popolare» produce l'ulteriore conseguenza che il concetto stesso di «tradizione» è una pura costruzione, una «invenzione» della modernità stessa che guarda indietro e si raffigura ciò che sta alle

sue spalle come ciò che è mancante della sua stessa attualità. Una tematica, questa, che per certi versi, potrebbe accostarsi all'asserzione dell'«Occidente» come negazione del non-Occidente (alias, l'"Orientalismo'), su cui W. Said ha scritto pagine, pur parziali, ma taglienti a tal punto da non potere essere dimenticate.

All'interno di questa prospettiva, la critica al folklore e al folklorismo coglie l'obiettivo importante della costituzione delle identità culturali, in maniera molto più impegnativa e di maggiore gittata che la coeva discussione tedesca sulla antinomia fra «autenticità» e «inganno» nell'etnologia tedesca di quegli anni: sto qui pensando, ad esempio, a un testo significativo in quel tempo, curato da Hans Peter Duerr (*Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt/M. 1987), ove il centro dell'attenzione sta sulla (problematica) «finzione» etnografica e sul ruolo della (discutibilissima) verifica per via di *restudy*, più che sulla natura «poietica» e politica delle «invenzioni sociali» del folklore. (Riflessioni innovative in questa ultima direzione le trovo, in ambito italiano, nello studio della «cultura popolare», nelle recenti opere di PIETRO CLEMENTE e FABIO MUGNAINI, *Oltre il folklore*, Roma, 2001; FABIO DEI, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, 2002; BERNARDINO PALOMBO, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale*, Roma, 2003).

Eppure la 'Volkskunde' tedesca propugnata da Bausinger possiede la peculiare prospettiva di posizionare l'oggetto etnografico quale insieme di pratiche di vita. La tesi generale parte dall'assenso sulla dinamica inevitabilmente moderna dello sviluppo della differenziazione funzionale, e accetta l'idea che nel corso storico-sociale degli eventi l'esperienza della vita umana, nella sua quotidianità, si organizzi per un progressivo aumento delle «cerchie sociali». Queste sono il risultato delle interazioni del traffico umano e si costruiscono attorno e in relazione al nucleo centrale della «coscienza comune» che anima gli uomini nel loro mondo vitale. Il campo si apre a due possibilità: tutte le cerchia sociali si organizzano in strutture e sistemi (lettura sistemica dell'azione sociale di Talcott-Parsons) dotati di un proprio principio di funzionamento collegato al tutto; oppure, si differenzia fra «strutture» e «cerchie sociali» e si sostiene che queste ultime si ordinano alla stregua di forme di coscienza e di azione attorno a temi e a questioni di senso vitale (ed è la lettura fenomenologica di Simmel).

La trascrizione che la nuova 'Volkskunde' opera sulla realtà, e su cui Bausinger invita al confronto, è di tipo simmelliano. Ogni aggregarsi attorno a un tema o a una azione significativa esprime un grumo di consensi e di comportamenti co-finalizzati. Sono pratiche di vita, il cui funzionamento si basa sulla congruenza fra azioni individuali per scopi comuni, e al contempo si specifica per la capacità di raggiungere una (sia pur relativa) autonomia e autoriflessività. Non sono quindi sistemi di funzionamento a 'feed-back' d'ordine politico, piuttosto sono configurazioni di senso che hanno tra le loro conseguenze anche quella della implementazione normativa; sono le sacche di senso particolare che gli individui associati sviluppano secondo linee di preferenza e a ragione di scelte tematiche. Non basta però dire questo. Se fosse così, ne dovrebbe conseguire che le differenze sociali debbano corrispondere e coestendersi anche alle differenze fra gli stili di vita e fra le culture. Al contrario, ogni cerchia sociale, una volta raggiunta la sua autonomia, tende ad espandersi in parte o in tutto nella società complessiva, superando i confini di altre cerchia sociali o delle stesse strutture d'ordine, per insediarsi in spazi e tempi imprevedibili. Ad esempio, lo sport è un insieme di pratiche sociali che – a partire da uno specifico tipo di abbigliamento sino alle idiosincratiche modalità di letture, viaggio e così via – esprime un insieme di relazioni intersoggettive che legano reciprocamente attori, spazi sociali ed idiomi

(sportivi, fan, club, società sportive, media, sistemi di trasporto, mercato dell'abbigliamento, repertori canori e così via). Il modello basilare soggiacente mira alla sua automatica riproduzione, ma non è l'unico modo di riperpetuarsi perché esiste anche la sua diffusione nel mondo vitale degli individui che assorbe parti delle varie cerchie sociali (abiti sportivi, linguaggio sportivo, schemi sportivi nella identificazione e soluzione di problemi, e così via).

Le «tecniche», cioè, non sono soltanto mezzi strumentali per raggiungere scopi determinati. Non sono mere occorrenze di «lavoro utile», sono intermediari che sostengono un insieme di azioni simboliche e di valore, tenendo coeso un gruppo sociale.

Compito della 'Volkskunde' è di individuare tali oggetti e coglierne il funzionamento, rimanendo avvertiti del fatto che il loro campo di azione, in termini di assorbimento o repulsione di altri ambiti sociali, è in continuo divenire, garantendo all'analisi antropologica la produzione di differenza di significato.

3. *Doppia militanza e dizioni altre*

È veramente variegata la formula delle versioni che si sono negli ultimi decenni succedute nelle università tedesche per vicariare il vuoto della derelitta 'Volkskunde'; e nel complesso esse oscillano tra un'impostazione vicina all'antropologia culturale (antropologia della cultura, ricerca culturale, scienza concreta della cultura) e una direzione verso l'etnologia (etnologia europea). L'uscita dall'empasse si può leggere in maniera differenziata: può apparire come tentativo di sintesi oppure permanenza di paradigmi fra campi disciplinari opposti. Probabilmente sussistono, a seconda dei casi, entrambe le occorrenze e non possiamo certo ritenere che la soluzione al problema della 'Volkskunde' significhi anche che si è trovata la chiave di volta per unificare i vari statuti (epistemologici e teorico-operativi) che caratterizzano l'attuale stagione di studi antropologici. Sarebbe, questa, una grossa ingenuità, da non commettere, perché le nuove costellazioni sono note agli antropologi in generale e bene radicate in altrettante tradizioni nazionali, costituendo il rientro delle tradizioni tedesche nel circuito internazionale dell'antropologia, ma anche la ripresa di nuovi problemi, oltre agli antichi.

Per la 'Volkskunde' permane sempre la situazione della «doppia militanza»: approccio filologico e approccio sociale. Quando nel 1970 Bausinger si fece promotore di una dura polemica contro l'articolazione accademica delle discipline del tempo, fu pronto a mutare il nome dell'Istituto di 'Volkskunde' dell'Università di Tubinga, con la dizione «scienza empirica della cultura», e l'operazione coincise anche con un cambio di paradigma. Significò infatti abbracciare il campo dell'analisi empirica ed etnografica, con conseguente spostamento dell'asse scientifico-culturale dalle «scienze umane» alle «scienze sociali» (cfr. GOTTFRIED KORFF, «Namenswechsel als Paradigmenwechsel?», in Sigrid Wiegel, Birgit Erdle, hrgs., *Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*, Zürich 1996, pp. 403-34). Sembrava tutto concluso. L'equilibrio interno alla disciplina rimaneva invece sempre complicato. Innanzi tutto la distinzione fra le scuole (Tubinga, Monaco, Brema, e così via) veniva a rafforzarsi con la nuova dicotomia antropologia culturale *vs.* etnologia; in secondo luogo, riapparivano le vecchie contrapposizioni, o meglio le precedenti soluzioni alla sostanza della 'Volkskunde', spesso conviventi in forma di «doppia militanza». Riferisco un ultimo esempio, di uno studioso noto al pubblico italiano che ha largamente visto in traduzione i suoi libri. Sto parlando di Dieter Richter, studioso di Germanistica e Cultura popolare all'Università di Brema, di cui rammento solo alcuni testi: per la storia

sociale, abbiamo *Il bambino estraneo. La nascita dell'immagine dell'infanzia nel mondo borghese*, Firenze 1992; invece, per la tradizione filologico-letteraria, possiamo trovare altre opere quali *Alla ricerca del sud. Tre secoli di viaggio ad Amalfi nell'immaginario europeo*, Firenze 1987 e *La luce azzurra. Saggi sulla fiaba*, Milano 1995.

I livelli e le dimensioni si incrociano complicando la disciplina: da una parte il rapporto fra approccio per generi filologico-letterario e approccio per storia sociale, dall'altra il rapporto fra studio della cultura come insieme di valori socialmente costitutivi e studio della cultura come insieme di forme della riproduzione sociale. L'affermazione di Bausinger, per il quale l'osservazione partecipante e la priorità del rapporto con la vita quotidiana avrebbero il fine di legare i due blocchi e quindi di mediare le posizioni contrapposte, è adeguata a rilevare l'interesse della 'Volkskunde' per il mondo della vita, rimane invece evasiva sulla differenza che la metodica della «osservazione partecipante» svolge nei rispettivi campi di riferimento della vecchia e nuova 'Volkskunde'. L'osservazione partecipante nel «rimpatrio dell'antropologia» e nell'etnologia non sono simmetriche: è vero che la globalizzazione ha generalizzato la necessità dell'etnografia, ma non bisogna obliterare le differenze fra i diversi campi. V'è una soluzione – ma è una scorciatoia. Si tratta prima di tutto del fatto che a volte si pensa che il problema dell'oggettivazione culturale e della trascrizione etnografica sia risolvibile in termini di sguardo interno e sguardo esterno, ma si tratta, appunto di una scorciatoia, perché il concetto di sguardo è unilaterale e sospetto. E, in secondo luogo, non si rammenta che entrambe le dizioni presuppongono un concetto di «tradizione» come sostrato veridico, tesi insostenibile, se è vero che la tradizione è una invenzione della modernità.

Ci fermiamo quindi qui, concludendo che vi è un nuovo atto dopo Falkenstein: caduta l'idea di un possibile uso della 'Volkskunde' a favore dei bisogni sociali, ciò che rimane è solo la dizione di un raggruppamento disciplinare, più intento a distinguersi dalle «Società regionali di folklore» ('Heimatvereine'), che ad imporre una nuova sostanza. La 'Volkskunde' è stata quindi denazionalizzata e de-reificata, ed è perciò nominalizzabile quale 'flatus vocis' nel termine «demologia», come oggi nella maniera più semplice possiamo definire lo studio antropologico della vita quotidiana che è stata fatta propria dalla 'Volkskunde'. Non metalinguaggio, non metaconcetto, non concetto descrittivo; ma solo voce «emica» di un settore dell'accademia.

ALESSANDRO SIMONICCA
Università di Roma «La Sapienza»

RIASSUNTO – RÉSUMÉ – SUMMARY – ZUSAMMENFASSUNG

Hermann Bausinger offre un secco penetrante testo sulla tradizione tedesco-occidentale della 'Volkskunde' postbellica, presentandosi nel duplice ruolo del partecipante e del lettore critico. Il punto fondamentale però è la logica che stringe ancora gli oggetti prodotti dalla nuova analisi demologica e le tecniche (rinnovate ma ineludibili) della ricerca tradizionale. In tale intreccio, la storia della 'Volkskunde' corre parallela alla crisi che pervade sia le altre tradizioni nazionali di folklore sia l'etnoantropologia, con ampie zone di comunanza tematica e prospettica nella comprensione antropologica della vita quotidiana e dei mondi vitali. La 'morte' della Volkskunde

diviene così emblematica dell'impegno antropologico ad affrontare direttamente l'analisi del presente.

Hermann Bausinger propose un texte sec et pénétrant sur la tradition allemande et occidentale de la 'Volkskunde' de l'après-guerre, en se proposant dans le double rôle de participant et lecteur critique. Cependant, le point fondamental est la logique qui informe encore, en même temps, les objets produits par la nouvelle demologie et les techniques, (renouvelées mais inévitables) de la recherche traditionnelles. Dans un tel croisement, l'histoire de la 'Volkskunde' cours en parallèle avec la crise qui envahie à la fois les autres traditions nationales du folklore et l'ethno-anthropologie, avec des larges espaces de proximité thématique et prospective dans la compréhension anthropologique de la vie quotidienne et des mondes ou formes de vie. La 'mort' de la 'Volksunde' dévient, de cette manière, emblématique de l'engagement anthropologique à se confronter directement avec l'analyse du présent.

Hermann Bausinger presents here a concise and keen essay on the 'Volkskunde' tradition of western Germany after Second World War. His view on the matter is, at the same time, that of a partaker and that of a critical reader. The crucial point of his dissertation, however, is in his displaying how a traditional research logic still underlies the objects of study and the techniques (renewed, but still impossible to elude) produced by new demological analysis. Under such circumstances, 'Volkskunde' history displays the signs of a crisis suffered by other national schools of folklore, as well as by ethno-anthropology. 'Volkskunde' then finds wide common ground with those disciplines, sharing themes and perspectives with them in the effort to reach an anthropological understanding of daily life and of vital worlds. From this point of view, then, the 'death' of Volkskunde is emblematic of the anthropological effort to face directly the analysis of present times.

Hermann Bausinger bietet einen nüchternen und eindringlichen Text zur westdeutschen Nachkriegstradition der Volkskunde, wobei er die Doppelrolle sowohl des Protagonisten als auch des kritischen Lesers einnimmt. In der Hauptsache geht es jedoch darum, die Logik darzustellen, welche die Ergebnisse der neuen demologischen Analyse und die (erneuerten, aber unumgänglichen) Methoden der traditionellen Forschung zusammenbindet. So verläuft die Geschichte der Volkskunde parallel zur Krise, welche sowohl die anderen nationalen Folkloretraditionen als auch die Ethnoanthropologie, mit breit gefächerten thematischen und perspektivischen Übereinstimmungen in Bezug auf die anthropologische Auffassung vom Alltag und von Lebenswelten, durchdringt. Der 'Tod' der Volkskunde stellt die anthropologische Verpflichtung, die Analyse der Gegenwart direkt anzugehen, emblematisch dar.