

FABIO DEI

**GRAMSCI, CIRESE
E LA TRADIZIONE DEMOLOGICA
ITALIANA**

ESTRATTO

da

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI
DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Pietro Clemente

Anno LXXVII - N. 3 - 2011



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXVII n. 3 – Settembre-Dicembre 2011

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Pietro Clemente



Enos Leses iuvato

Leo S. Olschki
Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici
diretta da
Pietro Clemente

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

COORDINAMENTO REDAZIONALE
Martina Giuffrè, Emanuela Rossi

COMITATO SCIENTIFICO
Giulio Angioni, Alberto Mario Cirese, Gian Paolo Gri, Elisa Miranda,
Cristina Papa, Leonardo Piasere, Paolo Sibilla

Numero monografico

PROVE D'ORCHESTRA.
GIORGIO BARATTA E GRAMSCI
FRA MODERNITÀ E CONTEMPORANEITÀ

PIETRO CLEMENTE, <i>Per Giorgio Baratta. Prove d'orchestra</i>	445
GIOVANNI MIMMO BONINELLI, <i>Per Giorgio Baratta. Alcune annotazioni in tema di folclore negli scritti gramsciani</i>	459
COSIMO ZENE, <i>Il Gramsci dialogico-dialettico di Giorgio Baratta. Dall'ambito regionale-nazionale al percorso transnazionale della filosofia della praxis</i>	471
DEREK BOOTHMAN, <i>Giorgio Baratta e l'analisi politico-culturale in Gran Bretagna</i>	487
FABIO DEI, <i>Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana</i>	501
ANTONIO DEIAS, <i>Contrappunto dodecafonico. Componimento per Giorgio Baratta</i>	519
ALESSANDRO SIMONICCA, <i>Iperleggibilità di Gramsci</i>	549
FABIO FROSINI, <i>Il "problema dei problemi": intellettuali e subalterni. Un episodio di Giorgio Baratta lettore di Gramsci</i>	597
<i>Gli autori</i>	609

Numero monografico

Prove d'orchestra.
Giorgio Baratta e Gramsci
fra modernità e contemporaneità

a cura di
ANTONIO DELIAS

Leo S. Olschki
Firenze

*In ricordo di Eric Hobsbawm che nel frat-
tempo si è aggiunto a Giorgio Baratta tra
coloro che ci fanno ancora compagnia con i
loro studi e non più di persona*

Anno LXXVII n. 3 – Settembre-Dicembre 2011

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Pietro Clemente



Enos Lases juvato

Leo S. Olschki
Firenze



1886-2011
LEO S. OLSCHKI
I25^o

FABIO DEI

GRAMSCI, CIRESE
E LA TRADIZIONE DEMOLOGICA ITALIANA

1. *Baratta e Cirese*

In un capitolo di *Gramsci in contrappunto*, Giorgio Baratta propone un intenso dialogo con Alberto Mario Cirese, il maestro degli studi antropologici italiani di recente scomparso.¹ Tra gli anni '60 e '70, Cirese aveva a lungo lavorato sui testi gramsciani, facendone il perno di una radicale rifondazione della tradizione italiana di studi folklorici, ribattezzata con l'etichetta di demologia. La nuova denominazione serviva a segnalare la discontinuità rispetto agli studi precedenti, legati a un'idea sostanzialmente romantica di popolo e a un impianto teorico-metodologico improntato alla filologia positivista. Cirese poneva al centro della nuova disciplina proprio le categorie gramsciane di egemonia e subalternità: il 'popolo' va identificato nelle classi subalterne, e il folklore consiste in tratti culturali peculiari e distintivi delle classi subalterne stesse – in contrapposizione a quelli che caratterizzano invece le classi egemoni. Folklore o cultura popolare non sono dunque più espressione di vaghe qualità come la tradizione, l'arcaicità, l'ingenuità e così via, bensì della differenza fra le classi. Un campo di studi che appariva in precedenza marginale, dedito a bizzarre e pittoresche curiosità, si posiziona ora solidamente al centro di una teoria storico-materialistica della modernità.

Cirese non è il solo a proporre una revisione gramsciana della disciplina folklorica. Prima di lui lo avevano fatto Ernesto De Martino e Gianni Bosio, anche se in termini decisamente diversi. Negli anni '60, più o meno contemporaneamente, battevano simili sentieri studiosi quali Diego Carpitella, Gian Battista Bronzini, Luigi M. Lombardi Satriani, Alfonso Di Nola, Tullio Sepilli – per citare solo alcuni importanti capiscuola. La peculiarità di Cirese consiste in primo luogo nella sistematicità dell'impegno nella ricostruzione di una disciplina dai rigorosi connotati epistemologici; impegno culminato nella produzione del manuale *Cultura egemonica e culture subalterne*, uscito

¹ G. BARATTA, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007, p. 144 ss.

a inizio degli anni '70 e destinato a diventare un vero e proprio canone della nuova demologia per più generazioni.² In secondo luogo, Cirese si distingue per la profondità dell'esegesi gramsciana, che lo porta in quegli anni a dialogare con i massimi esperti dei *Quaderni* e lo rende ancora oggi, come detto, interlocutore privilegiato per Baratta.

2. 'Concezioni del mondo' e 'unità di fatto'

Quest'ultimo offre una lettura appassionata e per certi versi sorprendente del più importante saggio che Cirese ha dedicato alle *Osservazioni sul folklore*.³ Si tratta di un testo in cui Cirese compie due distinte operazioni. In primo luogo, e molto sinteticamente, afferma che nelle paginette gramsciane si trova «la *legittimazione* di un oggetto e di un settore di studi sulla base di una *definizione* dell'oggetto stesso».⁴ La definizione è quella del folklore come riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo – a sua volta inteso, quest'ultimo, come «insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni società finora esistita». Dovremo tornare su quest'idea di costituzione di un oggetto, nonché di legittimazione di una scienza che studia in modo specifico e peculiare questo oggetto. È un punto in realtà assai problematico, che Cirese dà però per scontato, dedicando la gran parte del suo saggio a un secondo problema: come sciogliere l'apparente ambiguità delle valutazioni gramsciane sul folklore, a tratti decisamente negative (il folklore come agglomerato indigesto di elementi non originali, concezione del mondo frammentaria che in una prospettiva emancipativa dovrebbe essere superata ed estirpata), a tratti invece positive (le potenzialità progressive del folklore, la sua natura oppositiva rispetto alle concezioni dominanti). Cirese sembra pensare che si tratti di una tensione in qualche modo irriducibile in Gramsci. Da un lato, è ovvio che per lui il folklore non sta dalla parte del progresso, o della storia (il noto accenno alla possibilità di un folklore progressivo è infatti un caso limite, un paradosso, o una fase di transizione nella lotta per l'egemonia dei ceti popolari). Dall'altro, tuttavia, definendo ripetutamente il folklore come «concezione del mondo» o «filosofia spontanea», Gramsci sembrerebbe avvicinarsi a un concetto antropologico di cultura; o almeno, alla «constatazione che quella determinata 'compresenza' di elementi culturali, quale ne sia l'origine, o il level-

² A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973 (seconda edizione accresciuta; ed. orig. 1971).

³ ID., *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*, in *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 65-104 (originariamente il saggio era apparso in E. GARIN et alii, *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Cagliari aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti, 1969-70, vol. II, pp. 299-328).

⁴ *Ivi*, p. 69; corsivi nell'originale.

lo, costituisce il patrimonio intellettuale di un determinato gruppo sociale, che lo vive e ne fruisce dall'interno non avvertendone la contraddittorietà, o almeno non avvertendola nei modi che sono propri a chi guardi dall'esterno».⁵

Seguiamo meglio il ragionamento. Gramsci chiama «concezione del mondo» sia il disorganico folklore sia la filosofia ai suoi massimi livelli, e persino la filosofia della praxis, cioè il marxismo, che rappresenta per lui il più alto grado di organicità e complessità critica della cultura. Ma allora dev'esserci qualcosa che accomuna, che pone in rapporto questi elementi 'bassi' e 'alti'. Non è un astratto problema filosofico, e non riguarda solo il ristretto ambito di una scienza del folklore. Piuttosto – ed è il punto che sottolinea con forza Baratta – si tratta dello stesso problema del rapporto tra base e dirigenza politica, tra lotte spontanee e organizzate, tra piano della società civile e piano delle istituzioni e dello Stato. In definitiva, è il problema di come il partito comunista possa inglobare e dirigere positivamente le diverse e confuse istanze oppostive. Baratta forza un po' Cirese – ma correttamente, a me pare – verso una posizione di decisa critica alla tradizione comunista del 'centralismo democratico'.⁶ Per Cirese, Gramsci non risolverebbe mai pienamente il problema della 'traducibilità' della base nel vertice: anzi, l'idea stessa di una traducibilità senza residui resterebbe nel suo pensiero come una sorta di dogma idealistico ed etnocentrico, in netto contrasto con la sensibilità che lo porta a riconoscere le differenze culturali che corrispondono a posizioni sociali e si dispongono sull'asse egemonia-subalternità.

Cirese sceglie dunque di privilegiare questo secondo aspetto. Rivendicare l'autonomia della base significa per lui sostenere una coerenza e un certo grado di 'organicità' dei segmenti subalterni della cultura, che lo stesso Gramsci implicitamente ammetterebbe in molti passi dei *Quaderni*.⁷ Scrive ancora Cirese, in un passo cui lo stesso Baratta dà grande rilievo: «Ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di 'unità di fatto', che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata 'concezione del mondo', perché, pur non essendolo *per noi*, tale essa è *per altri*».⁸

⁵ *Ivi*, p. 103.

⁶ G. BARATTA, *op. cit.*, p. 150.

⁷ Un pieno apprezzamento in chiave sia educativa che etnografica del folklore è anche più esplicitamente presente nelle *Lettere* e negli scritti extracarcerari, come ha ampiamente mostrato M. BONINELLI, *Frammenti indigesti*, Roma, Carocci, 2007.

⁸ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo...* cit., p. 103; corsivi nell'originale; cfr. G. BARATTA, *op. cit.*, p. 153.

3. *Un Gramsci etnocentrico?*

A Baratta interessa sottolineare in questa argomentazione la critica a un «residuo di universalismo-idealismo» presente nel pensiero di Gramsci; residuo a sua volta legato a una certa concezione del ruolo direttivo dei partiti comunisti e dell'URSS. Critica lucida e anticipatrice, nel senso che è indispensabile tenerne conto oggi nel rileggere Gramsci: in un contesto, vale a dire, in cui è tramontata l'esperienza del socialismo reale e il ruolo storico dei partiti (forse della stessa forma-partito), e la subalternità va pensata in primo luogo a partire dall'esperienza coloniale e post-coloniale. È come se lo sguardo dell'antropologia, di cui Cirese si fa qui portatore, fosse intrinsecamente allergico a quel «residuo di universalismo-idealismo», che non può fare a meno di pensare la storia come una filosofia della storia, diretta inevitabilmente da un pensiero 'nostro' che ne stabilisce le finalità. In conclusione del suo saggio, Cirese allude a un passo dei *Quaderni* che, come si esprime, rappresenta «una delle più chiuse formulazioni sia della visione etnocentrica della storia culturale del mondo sia della restrizione del 'processo culturale' europeo alle sole élites, con recisa esclusione delle 'culture popolari'»⁹ (1975, p. 104). Il passo, piuttosto noto, è il seguente (sotto la voce 'Introduzione allo studio della filosofia'):

1) Egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale. Ammesso anche che altre culture abbiano avuto importanza e significato nel processo di unificazione «gerarchica» della civiltà mondiale (e certamente ciò è da ammettere senz'altro), esse hanno avuto valore universale in quanto sono diventate elementi costitutivi della cultura europea, la sola storicamente o concretamente universale, in quanto cioè hanno contribuito al processo del pensiero europeo e sono state da questo assimilate. 2) Ma anche la cultura europea ha subito un processo di unificazione, che, nel momento storico che ci interessa, ha culminato nello Hegel e nella critica dell'hegelismo. 3) Dai due primi punti risulta che si tiene conto del processo culturale che si impersona negli intellettuali; non è da parlare delle culture popolari, per le quali non si può parlare di elaborazione critica e di processo di sviluppo [...].¹⁰

In realtà le letture possibili di questa pagina sono diverse. In primo luogo, come nota lo stesso Baratta in un altro punto del suo libro,¹¹ Gramsci parla qui specificamente della elaborazione filosofica e del suo processo di unificazione gerarchica: l'egemonia europea o occidentale, connessa al dominio dell'occidente, è un dato di fatto e non una valutazione. Per questo afferma che le 'altre' culture e quelle popolari possono aver influito solo se assimilate dal

⁹ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo...* cit., p. 104.

¹⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1825-1826.

¹¹ *Op. cit.*, p. 79.

processo egemonico di gerarchizzazione. D'altra parte, il mutamento non farà presa sulle culture 'escluse' (le quali per definizione sono statiche e disorganiche), ma sul rovesciamento dialettico della stessa gerarchia egemonica. Le critiche all'hegelismo producono la filosofia della praxis, dalla quale si diparte un processo culturale del tutto nuovo: questo movimento produce una sintesi del momento teorico e di quello pratico, e inverte la tendenza elitista della filosofia classica, basata sulla separazione tra intellettuali e popolo. Infatti – prosegue la pagina appena citata – il «nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo [...] non è più riservato ai grandi intellettuali, ai filosofi di professione, ma tende a diventare popolare, di massa». Di più, tende a superare i particolarismi locali e nazionali, assumendo «carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare».¹²

Non si tratta quindi esattamente dell'etnocentrismo o del sociocentrismo caratteristico della filosofia idealistica – quella di un Kant che nega ogni significato storico all'esistenza dei tahitiani, ad esempio,¹³ o di Hegel che relega la cultura orientale al ruolo di 'infanzia' di quella occidentale. In Gramsci c'è piuttosto la consapevolezza dei rapporti sapere-potere: quando parla di storia della filosofia non gli interessa il movimento 'puro' del pensiero, ma i modi in cui una certa elaborazione intellettuale si intreccia con la storia dei modi di produzione. Tuttavia, è difficile non condividere almeno in parte il disagio che prova Cirese di fronte a questa pagina dei *Quaderni* – una di quelle, anche per la sua forma schematica, più pervase da una filosofia della storia ingombrante e in certo modo totalizzante. Ma la soluzione di Cirese – la rivendicazione di un'autonomia 'di fatto' degli aggregati subalterni che si determinano variamente nello spazio e nel tempo, dunque della loro 'positività' come culture in senso antropologico – non è a sua volta indenne da problemi. E si tratta di problemi che si proiettano anche sul punto principale che a Cirese interessava affermare, vale a dire la legittimazione di una disciplina (la 'demologia') fondata su una definizione della cultura popolare come oggetto positivo e ben demarcato di studio.

Baratta ha la bontà di ricordare alcuni miei rilievi critici in proposito, mossi nel corso di un colloquio gramsciano a Nuoro,¹⁴ che riassume come «denuncia di una visione un po' chiusa, eccessivamente disciplinare o sociologica, delle 'diversità culturali'».¹⁵ Cercherò qui di precisare meglio queste osservazioni, evidenziando al tempo stesso il ruolo cruciale che la lettura ciresiana di Gramsci ha avuto nella storia degli studi italiani di antropologia.

¹² A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* cit., p. 1826.

¹³ F. REMOTTI, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 118.

¹⁴ Poi editi in F. DEI, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi antropologici*, in «Lares», LXXIV, n. 2, 2008, pp. 445-464.

¹⁵ G. BARATTA, *op. cit.*, pp. 145, 153.

4. *Il concetto di cultura nei Quaderni*

È dunque corretto rinvenire in Gramsci almeno il germe di un concetto antropologico di cultura? Si può, testo alla mano, costringerlo ad ammettere un certo grado di autonomia, coerenza interna e organicità delle culture subalterne, popolari o folkloriche – senza di che, come sostiene Cirese, non sarebbe possibile considerare queste ultime come ‘concezioni del mondo’, allo stesso titolo delle produzioni intellettuali e della stessa filosofia della praxis? Ancora, ed è la domanda principale: le ‘culture popolari’ si configurano così come ‘unità di fatto’ di tipo socio-antropologico, assumibili come oggetto da una scienza specifica che le descrive e le studia separatamente dalle culture egemoniche?

Tra le diverse accezioni che il termine ‘cultura’ assume in Gramsci non ne manca certo una antropologica o, per meglio dire, etnografica. Cathy Crehan, la studiosa americana che ha dedicato un intero volume a questo tema (2002), mostra diversi aspetti del Gramsci etnografo.¹⁶ Sostiene però giustamente che al pensatore sardo è estranea l’idea di cultura che ha caratterizzato l’antropologia classica: vale a dire una sfera compatta e ben definita nel tempo e nello spazio, descrivibile e analizzabile nella sua autonomia da una scienza di tipo naturalistico.

In Gramsci, la ‘cultura’ non rappresenta mai qualcosa come un dominio autonomo. Così come non contrappone la cultura a una più fondamentale base economica, egli non la contrappone neppure alla storia. Piuttosto, per Gramsci la cultura è un precipitato che si genera costantemente nel corso della storia. In altre parole: i modi di essere e di vivere il mondo che chiamiamo cultura possono esser visti come forme particolari assunte in un certo momento del tempo dalla interazione di una moltitudine di processi storici. L’approccio complessivo di Gramsci alla cultura, dunque, è lontanissimo dalla classica tendenza antropologica a costruire una mappatura di ‘culture’ distinte e ben delimitate.¹⁷

Oggi diremmo che a Gramsci è costituzionalmente estranea una concezione essenzialista delle culture. Nella sua prospettiva, le differenze culturali sono prodotte da un processo storico complessivo, che le articola lungo una linea egemonia-subalternità (due termini che, come nota Crehan, sostituiscono o meglio ancora ricomprendono la dicotomia tradizione-modernità). Oggetto

¹⁶ C. CREHAN, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press, 2002 (trad. it. a cura di G. PIZZA, *Gramsci cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010; le citazioni che seguono si riferiscono all’edizione originale). Per il dibattito italiano si vedano in direzione analoga il già ricordato volume di Mimmo Boninelli (*Frammenti indigesti* cit.) e il contributo di G. PIZZA, *Antonio Gramsci e l’antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, in «AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», nn. 15-16, 2003, pp. 33-51.

¹⁷ C. CREHAN, *Gramsci, Culture and Anthropology* cit., p. 72.

della comprensione storica è il processo complessivo – il continuum egemonia-subalternità, se vogliamo – più che le specifiche e discrete configurazioni che esso produce in certi punti del tempo e dello spazio. Ciò vale anche e soprattutto per la cultura popolare. Lo stesso Cirese osserva che parlando di popolo Gramsci non si riferiva a una generica categoria ma a una serie di segmenti socio-economici molto precisi: «non stende le sue osservazioni secondo generalissime distinzioni di classe ma le articola operativamente *alla scala*, per categorie, gruppi e sottogruppi». ¹⁸ In questa pagina Cirese rammenta anche il passo in cui Gramsci distingue «un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso». ¹⁹ Cirese vede in ciò il riferimento a unità socio-culturali specifiche e discrete: «unità di fatto», appunto, che possono diventare oggetto di descrizione e analisi da parte di una scienza positiva della cultura. Ma nel passo appena citato Gramsci mira a rendere più fluide le distinzioni, non a ingessare specifiche unità d'analisi. Pone l'accento sul fatto che il cattolicesimo assume significati diversi e variabili nella sua circolazione sociale. E non si tratta solo di un cattolicesimo alto e di uno basso, o ufficiale e popolare, ma di una pluralità di gradi o livelli che sembrano sfumare uno nell'altro. Siamo molto lontani dal tradizionale atteggiamento antropologico, che tende a suddividere il continuum sociale in un numero finito di «culture» discrete.

Questo atteggiamento di Gramsci si ripresenta costantemente in intere sezioni dei *Quaderni*, come quella sulla letteratura popolare (che raramente, purtroppo, è stata letta in connessione con le *Osservazioni sul folklore*, alle quali dovrebbe invece esser considerata complementare). Qui Gramsci è costantemente impegnato a tracciare differenze tra segmenti diversi di pubblico che consumano generi diversi di romanzi popolari. Tolstoj è più alto di Sue o di Dumas, ad esempio; tuttavia consegue uno stile nazional-popolare dal quale resta invece lontano Manzoni, ancora prigioniero dello spirito di casta degli intellettuali italiani. Nel romanzo poliziesco Conan Doyle è più «basso» e Chesterton più alto, cioè più letterario. In Italia, la fortuna del genere delle «vite romanzate» dipende dall'interesse «di alcuni strati popolari più smalzati culturalmente, che non si accontentano della storia tipo Dumas». ²⁰ Più precisamente, «la biografia romanzata non è popolare in senso completo come il romanzo d'appendice: essa si rivolge a un pubblico che ha o crede di avere delle pretese di cultura superiore, alla piccola borghesia rurale e urbana che crede di essere diventata 'classe dirigente' e arbitra dello Stato». ²¹ Al contrario, un romanzo come *Il Guerin Meschino* «rappresenta una determinata let-

¹⁸ *Concezioni del mondo...* cit., p. 102; corsivo nell'originale.

¹⁹ A. GRAMSCI, *Quaderni...* cit., p. 1397.

²⁰ *Ivi*, p. 358.

²¹ *Ivi*, p. 1675.

teratura popolare, la più elementare e primitiva, diffusa negli strati più arretrati e più 'isolati' del popolo: specialmente nel Mezzogiorno, nelle montagne, ecc. I lettori del *Guerino* non leggono Dumas o *I miserabili* e tanto meno Sherlock Holmes. A questi strati corrisponde un determinato folclore e un determinato 'senso comune'.²²

5. Folkloristico e nazionale

Si potrebbe continuare con molte altre annotazioni simili. La sociologia della letteratura non viene tracciata da Gramsci secondo una logica dicotomica, ma come un campo di sottili distinzioni, con molteplici sfumature e chiaroscuri. Alto e basso, colto e popolare, non sono affatto «unità culturali» ben distinte e internamente autonome e coerenti, ma qualità che si combinano variamente e che assumono significato solo in modo relazionale, vale a dire l'una in rapporto all'altra. Anche la parola «folclore» è mobilitata da Gramsci in questo tipo di argomentazioni, come in quella notazione di *Passato e presente* dedicata al «folclorismo» nella letteratura e alla distinzione tra folkloristico e nazionale. Un carattere è nazionale «quando è contemporaneo a un livello mondiale (o europeo) di cultura ed ha raggiunto (s'intende) questo livello»; il folkloristico «si avvicina invece al 'provinciale' in tutti i sensi, cioè sia nel senso di 'particolaristico', sia nel senso di anacronistico, sia nel senso di proprio a una classe priva di caratteri universali (almeno europei)». ²³ Su questa base, Gramsci procede ad analizzare vari prodotti culturali in termini di 'miscelate' nelle quali il nazionale e il folklorico si combinano variamente, con prevalenza dell'uno o dell'altro. Così, «era nazionale in questo senso Cavour nella politica liberale, De Sanctis nella critica letteraria (e anche Carducci, ma meno del De Sanctis), Mazzini nella politica democratica; avevano caratteri di folclore spiccato Garibaldi, Vittorio Emanuele II, i Borboni di Napoli, la massa dei rivoluzionari popolari ecc.». In campo più propriamente letterario, Gramsci si concentra sugli usi popolari del concetto di superuomo, derivato a suo parere più da Dumas che da Nietzsche. Qui troviamo che «D'Annunzio ha caratteri folkloristici spiccati, così Gualino nel campo economico pratico (più ancora Luca Cortese, che è la caricatura di D'Annunzio e Gualino), così Scarfoglio, sebbene meno di D'Annunzio. D'Annunzio tuttavia meno di altri, per la sua cultura superiore e non legata immediatamente alla mentalità del romanzo di appendice...». ²⁴ E così via. Di più, di meno. È un continuum di gradi e di sfumature, che si intuiscono in costante movimento, mai statiche, e legate a contesti specifici (ad esempio Garibaldi oggi fa sorridere, dice Gramsci, ma «nel

²² *Ivi*, p. 844.

²³ *Ivi*, p. 1660.

²⁴ *Ivi*, pp. 1660-1661.

suo tempo non era anacronistico e provinciale, perché tutta l'Italia era anacronistica e provinciale»²⁵).

Si può dire semmai che questo campo fluido e continuativo di diversità si consolida verso le estremità, le quali tendono a farsi più stabilmente riconoscibili. Il relativo isolamento degli strati sociali più alti e più bassi tende a produrre maggiore compattezza e stabilità delle rispettive configurazioni culturali. L'estremità 'bassa' è quella che più ci interessa. Abbiamo già visto come Gramsci insista sull'isolamento dei gruppi sociali che si nutrono del *Guerin meschino*. Una pagina della *Miscellanea* è ancora più chiara in proposito. Qui viene discussa la classificazione dei canti popolari proposta da Ermolao Rubieri. Dopo aver ribadito che in qualsiasi canto popolare ciò che conta «non è il fatto artistico, né l'origine storica, ma il suo modo di concepire il mondo e la vita, in contrasto colla società ufficiale», Gramsci sente il bisogno di precisare:

Il popolo stesso non è una collettività omogenea di cultura, ma presenta delle stratificazioni culturali numerose, variamente combinate, che nella loro purezza non sempre possono essere identificate in determinate collettività popolari storiche. Certo però il grado maggiore o minore di 'isolamento' storico di queste collettività dà la possibilità di una certa identificazione.²⁶

Qui troviamo un punto possibile di innesto della demologia. L'isolamento di certi contesti socio-culturali può farli pensare come 'unità di fatto' relativamente stabili e compatte, descrivibili nei termini del classico concetto antropologico di cultura. Un certo grado di isolamento è proprio ciò che caratterizza il modo di vita contadino, vale a dire il regno della tradizione folklorica in senso stretto. È un punto su cui Cirese insisterà lucidamente in *Cultura egemonica e culture subalterne*: le condizioni di esistenza di una cultura folklorica nettamente distinta e demarcata stanno nell'isolamento comunicativo dei contadini e nella loro esclusione dall'istruzione e dagli strumenti della produzione culturale alta (oltre che, per alcuni aspetti, da un loro rifiuto di accogliere tratti della cultura dominante, come nel caso della persistenza di pratiche religiose pagane che la Chiesa non riesce mai del tutto ad estirpare e con le quali deve invece scendere a compromesso; ma anche questo ostinato rifiuto è dopo tutto conseguenza dell'isolamento).²⁷

Dunque, riguardo il mondo contadino il rapporto egemonia-subalternità prende la forma di configurazioni culturali relativamente chiuse e compatte: si capisce così anche l'uso dell'aggettivo «folcloristico» per prodotti della cultura più alta, aristocratica o borghese, che includono motivi di isolamento rispetto al livello nazionale-europeo-mondiale. In quale altro senso si potrebbe

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 680.

²⁷ A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne* cit., p. 11.

parlare di «motivi folcloristici spiccati» in D'Annunzio? Sarebbe per inciso interessante tentare di proseguire i commenti gramsciani in relazione alla storia recente. Qui il «folclorismo» sarebbe probabilmente da individuare nella costruzione di sfere di consenso basate sull'isolamento da più ampie sensibilità europee o globali – anche se quest'isolamento ha caratteristiche diverse dal passato. Ad esempio la televisione è considerata uno strumento tipicamente nazional-popolare, che rompe una volta per tutte l'isolamento culturale di certi strati popolari. Ma nel nuovo contesto di una circolazione globale delle comunicazioni di massa, il consumo esclusivo di una televisione fatta di pochi canali nazionali (non unita ad altri strumenti informativi), diventa fattore di chiusura e produce tendenze «folcloristiche» (largamente usate dalla politica populista; il berlusconismo è ad esempio, in termini gramsciani, caratterizzato da «spiccate tendenze folcloristiche»²⁸). Paradossalmente, secondo la logica dei *Quaderni* l'ampio successo del folk nel dopoguerra (si pensi ad esempio alla musica) non potrebbe invece esser giudicato in termini di 'folclorismo'; la consapevole ripresa delle tradizioni in contrapposizione alla cultura pop e di massa esprime una esigenza 'alta', per molti versi egemonica, prodotta da emancipazione e da più larghe vedute e non certo dall'isolamento. Così Orietta Berti, il Festival di Sanremo e lo stile alla Pippo Baudo sono marcatamente 'folcloristici', mentre il folk di Caterina Bueno o della Nuova Compagnia di Canto Popolare, la Notte della Taranta o il Teatro Povero di Monticchiello hanno caratteri 'nazionali' nel senso gramsciano.

6. La legittimazione di una scienza?

Torniamo allora alle domande poste a inizio del paragrafo 4. È corretto ritenere, come Cirese e altri studiosi in quegli anni davano per scontato, che «Gramsci opera la *legittimazione* di un oggetto e di un settore di studi sulla base di una *definizione* dell'oggetto stesso»?²⁹ È corretto far poggiare sui *Quaderni* le basi di una nuova disciplina, in grado di rifondare ma anche di inglobare la classica tradizione folklorica? In termini generali, a me pare difficile dare una risposta affermativa. Come abbiamo visto, in Gramsci nulla sta a indicare una 'definizione' di cultura popolare (o subalterna, o 'folclore') come 'oggetto' autonomo, proprio di una scienza specifica che lo isola da altre forme di cultura (non popolare, alta, egemonica etc.). Al contrario, la cultura popolare può essere identificata e compresa solo nella sua costitutiva relazione con quella egemonica: una relazione mobile e articolata su una pluralità di gradi e livelli più che su una netta dicotomia. Se è così, non può esservi auto-

²⁸ Rinvio su questo punto a FABIO DEI, *Pop-politica. Le basi culturali del berlusconismo*, in «Studi culturali», a. VIII, n. 3, 2011, pp. 471-490.

²⁹ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo...* cit., p. 69.

nomia per degli studi demologici che, «tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali, isolano e studiano quelli che hanno uno specifico legame di ‘solidarietà’ con il ‘popolo’ (in quanto distinto dalle ‘élites’». ³⁰ Studiare la cultura popolare implica la comprensione dei processi attraverso i quali essa si costituisce in stretto rapporto con quella egemone. In altre parole, nella prospettiva gramsciana l’interesse non verte su un insieme di ‘oggetti’ (i canti popolari, le fiabe, i proverbi, le credenze etc.), ma sui processi stessi di folklorizzazione, quelli che storicamente producono la mutevole frattura fra egemonico e subalterno.

Come detto, tuttavia, in condizioni di particolare isolamento territoriale e sociale di alcuni gruppi quella frattura sembra stabilizzarsi, producendo configurazioni culturali di una certa stabilità e coerenza – tanto da permetterne una descrizione nei termini del concetto classico di cultura. È il caso del mondo contadino: qui sembra esservi coincidenza fra il repertorio classico del folklore rurale e una situazione storica definita in termini di subalternità. Quindi sembra funzionare l’operazione di Cirese, che risemantizza quel folklore in termini di cultura subalterna. Ma si tratta per così dire di un caso speciale: l’illusione dell’autonomia disciplinare viene meno non appena quell’isolamento si spezza. L’urbanizzazione, lo sviluppo dei trasporti e dei mass-media, la democratizzazione dell’educazione e di certi ambiti del consumo materiale e culturale – insieme ad altri processi di trasformazione che caratterizzano la seconda metà del Novecento, per l’Italia almeno – cambiano i modi di definizione della subalternità culturale. Non è più l’abitare nelle campagne o sui monti il criterio cruciale di distinzione. Una disciplina che si lega a un ‘oggetto’ sostantivo (l’insieme dei canti, dei proverbi etc.) non può comprendere questi processi, questi riassetamenti del rapporto egemonico-subalterno. In altre parole, non può aspirare a una comprensione storica. Ad esempio, con le trasformazioni socio-economiche e comunicative quei canti, fiabe, proverbi etc. non saranno più contrassegni della subalternità estrema; e neppure lo sarà la lettura del *Guerin Meschino*. Al contrario, questi tratti culturali saranno consapevolmente ripresi in operazioni di memoria, nostalgia e in processi di costruzione della tradizione che distinguono ceti medi in movimento verso l’alto, posizionandosi più vicini al polo egemonico dello spettro culturale. È la differenza che corre tra lo stornello cantato dal mezzadro toscano di fine Ottocento durante il lavoro dei campi, e quello cantato negli anni ’70 da Caterina Bueno o oggi da Gianna Nannini. Il primo testimonia dell’estraneità a ogni processo culturale più ampio e alto (il contadino non saprebbe cantare un *lied* di Schubert, e forse neppure una romanza di Verdi). Il secondo testimonia di una raffinata operazione distintiva, che recupera un’estetica della tradizione contro il cattivo gusto della musica commerciale e di massa. In quanto al *Guerin Meschino*, sarebbe probabile trovarlo oggi nelle mani di bi-

³⁰ ID., *Cultura egemonica e culture subalterne* cit., p. 13.

bliofili e di raffinati collezionisti. In questo secondo contesto, se si vuol studiare la cultura subalterna (come la demologia afferma di voler fare) bisogna guardare altrove, lontano da quel repertorio. Senza contare che quello stesso repertorio non era solo il prodotto 'naturale' della cultura subalterna nelle condizioni dell'isolamento contadino: era a sua volta il frutto di operazioni di selezione, valorizzazione ed estetizzazione messe a punto dagli intellettuali (cioè, per definizione, dalla cultura egemonica).

Senza questa consapevolezza riflessiva, la nuova demologia non riesce veramente a superare lo statuto positivistico dei vecchi studi folklorici. Quando rivolge lo sguardo al di fuori del recinto protetto, a statuto speciale, del mondo contadino, si ritrova priva di coordinate. È quanto è successo, a me pare, alla demologia italiana, che si è andata progressivamente esaurendo e oggi si mantiene come denominazione accademica, ma non più come concetto propulsore di una pratica di ricerca in qualche modo unitaria. Ma non è questo il punto che vorrei qui discutere. Mi interessa capire i motivi che negli anni '60 e '70 fanno apparire quasi scontata a molti studiosi l'idea di un Gramsci demologo; e che spingono Cirese, ben consapevole delle difficoltà di una simile operazione, a proporre la complicata esegesi gramsciana che sopra abbiamo visto, culminante con la rivendicazione della compatibilità tra il concetto di cultura sviluppato nei *Quaderni* e l'idea di 'unità di fatto' antropologiche da 'isolare' e studiare separatamente.

7. De Martino e il folklore

Bisogna intanto osservare che la lettura demologica non appariva così naturale a Ernesto De Martino – cioè all'altro grande studioso che ha segnato la ripresa postbellica degli studi italiani ponendola sotto il segno di Gramsci. Fin dalla loro prima pubblicazione, i *Quaderni* gli erano parsi una risorsa cruciale per il suo progetto di lotta al naturalismo e di rifondazione di una etnologia storicista. Negli scritti degli anni '50, parlerà più volte di una 'linea De Sanctis-Croce-Gramsci' come principale ispiratrice di un tale progetto, che vedeva come una cesura radicale rispetto non solo alle correnti positivistiche anglosassoni ma anche all'intera tradizione folklorica. A parte una passeggera infatuazione per l'idea di 'folklore progressivo' (fra fine anni '40 e primi anni '50), De Martino non penserà mai al proprio lavoro in termini di folklore. Si dirà che la scelta di concentrare la sua ricerca sulla cultura magico-religiosa dei contadini poveri del Sud lo portava a ridosso di classici temi folklorici. Ma il suo intento era proprio quello di sottrarre tale cultura allo statuto di segmento isolato, marginale e pittoresco cui sembrava condannarlo il folklorismo positivista, restituendola invece (anche contro Croce, com'è noto) a una piena dimensione storica. Le monografie meridionaliste di De Martino pongono in primo piano fenomeni che i folkloristi avevano studiato e stavano studiando negli stessi anni – il pianto rituale, gli scongiuri e le pratiche magiche, i rituali

terapeutici. Ma questi 'oggetti' non sono mai isolati ed essenzializzati: c'è piuttosto il costante sforzo di mostrare come si siano costruiti dentro la storia, nella interazione fra livelli egemonici e subalterni.

In alcuni scritti degli anni '50 la polemica demartiniana contro gli approcci folklorici si fa esplicita e ricorrente. Emerge ad esempio proprio sulle pagine de *La lapa*, l'innovativa rivista fondata da Eugenio Cirese a cui lo stesso figlio Alberto Mario già collaborava attivamente. Come detto, De Martino rivendica la necessità di una radicale rifondazione dell'etnologia italiana sulla base della linea storicista De Sanctis-Croce-Gramsci. La sua posizione suscita le ire di Paolo Toschi, allora il principale esponente della tradizione folklorica classica, il quale obietta che quei tre intellettuali di riferimento non erano affatto etnologi, e che la stessa cultura nazionale possedeva già un lignaggio abbastanza nobile e più specifico da cui ripartire – quello dell'etnografia di Pitrè e della filologia dei vari Comparetti, D'Ancona, Novati e Barbi.³¹ Ma il giudizio di De Martino su Pitrè è tagliente: lo vede indulgere in «antichi miti romantici sul 'popolo', e [in una] relativa pietas verso il patrimonio delle sue memorie», imprigionato in «parecchi detriti positivistici», e in un «concetto sostanzialmente erudito e filologico del lavoro storico». Il suo metodo consisterebbe nell'«isolare i tratti più o meno arcaici della ideologia popolare e contadina»: ma in questo modo «non fa storia. E non potrà mai farla, perché isolando quei tratti noi stessi li abbiamo messi per sempre fuori dalla storia, e ricacciati e perduti nella gran notte della preistoria».³² Ancora più violenta è la batteria di critiche al folklorismo in un saggio uscito nel 1954 su «Società», dal titolo *Storia e Folklore*: «il semplice raccogliere per il raccogliere senza aver chiaro come e perché raccogliere; l'idoleggiamento del folkloristico nel senso di pittoresco...; il culto dell'arcaico», e ancora la «mitologia della civiltà contadina» e la tendenza a «distorcere e corrompere l'interesse storico per la materia folkloristica mercé preoccupazioni di politica immediata e di propaganda». Per concludere con «lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma».³³

Con la precoce scomparsa di De Martino, tuttavia, si crea negli studi italiani una curiosa situazione. Alcuni tra i suoi eredi, in particolare quelli che condividono l'interesse per Gramsci, vengono da una formazione folklorica e non sono altrettanto disposti a liquidare una consolidata tradizione discipli-

³¹ Per una ricostruzione puntuale di questo dibattito v. ENZO V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana: storia e storiografia, 1869-1975*, Firenze, SEID, 2011, p. 237 ss.

³² E. DE MARTINO, *Etnografia e mezzogiorno*, in «Il contemporaneo», a. II, n. 3, 15 gennaio 1955, p. 5, poi in *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, a cura di C. Pasquinelli, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 221-222.

³³ ID., *Storia e folklore*, in «Società», X (5), 1954, pp. 940-44; poi in *Antropologia culturale e questione meridionale... cit.*, pp. 199-206; cfr. anche E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana... cit.*, p. 342.

nare. Si trovano inoltre a lavorare in un ambiente intellettuale in cui le discipline etno-antropologiche sono ancora molto deboli: la loro autonomia non è riconosciuta né da parte dell'ancora forte scuola crociana né da parte dello storicismo marxista. Nell'ambiente umanistico italiano l'ambito DEA è visto con malcelato fastidio. Sono in molti a pensarlo come inutile e invasivo rispetto a tematiche che già appartengono alle discipline classiche. Per studiare il canto o le fiabe popolari c'è già la letteratura, per i maggi epici c'è la storia del teatro, e sopra ogni altra cosa c'è la Storia. I fenomeni culturali sono già disposti in insiemi categoriali riflessi dal sistema classico della cultura. Che bisogno c'è di una nuova disciplina che pretende di studiarli tutti insieme in nuove configurazioni, per di più sospette di naturalismo? È l'argomento esplicitato da Giuseppe Giarrizzo nel 1953, con aggressività tale da suscitare le reazioni dello stesso Cirese e di Toschi – un dibattito soprattutto indicativo della posizione difensiva che questi ultimi erano costretti a tenere.³⁴

Ora, De Martino aveva reagito a questi atteggiamenti cercando di portare la tematica etnologica – il confronto con l'altro e con il subalterno – al cuore stesso dell'intelligenza storica. È l'atteggiamento che Carla Pasquinelli ha chiamato 'storicismo eroico':³⁵ la storia ha bisogno di alimentarsi costantemente dei problemi etnologici se vuole perseguire il suo cruciale obiettivo, vale a dire il progressivo ampliamento della nostra consapevolezza. Un principio crociano, ma volto in parte contro la visione dello stesso Croce. Gli studiosi successivi seguono invece la via della protezione a tutti i costi del fortilizio DEA: vale a dire della difesa della sua autonomia istituzionale-accademica da un lato ed epistemologica dall'altro. Per questo scelgono di privilegiare la continuità con la preesistente tradizione folklorica, pur riformandola sul piano teorico e metodologico. Non prendono affatto le distanze da Gramsci e De Martino, ne utilizzano anzi largamente temi e spunti. Tuttavia, li spingono in una direzione che certamente non era la loro, facendoli diventare sostenitori di una scienza autonoma del folklore, padri nobili di una 'demologia'.

8. *Nascita e declino della demologia*

Non intendo discutere qui quante e quali ragioni vi fossero in quel contesto per una scelta del genere. Probabilmente molto buone. Sostenere l'autonomia degli studi che oggi chiamiamo DEA non era solo una strategia accademica, ma anche una mossa verso la modernizzazione della cultura italiana. Una mossa, certamente, contro la vecchia filosofia della storia crociana, fondamentalmente impermeabile agli apporti della ricerca sociale, ammessa

³⁴ *Ivi*, pp. 383-384.

³⁵ C. PASQUINELLI, *Lo "storicismo eroico" di Ernesto De Martino*, in «La ricerca folklorica», n. 3, 1981, pp. 77-83.

al massimo come forma di eurisi estranea alla reale comprensione storica;³⁶ e forse anche una mossa contro la filosofia della storia marxista, più di moda in quegli anni ma ugualmente totalizzante e difficile da conciliare con approcci che fanno dell'esperienza di campo il loro punto di forza. Il che ci riporta alla lettura che Baratta propone di Cirese. Nella sua velata critica a Gramsci, quest'ultimo intende rivendicare l' 'autonomia' della base, la legittimità di occuparsi delle forme della cultura subalterna prima che essa sia riassorbita e ricondotta ad ortodossia ideologica dalle guide del popolo. Ma ciò significa anche rivendicare l'autonomia di una scienza empirica, interessata più ad aderire ai propri oggetti bassi e poveri che non agli alti modelli teorici e alle Grandi Narrazioni che essi fondano.

Per quanto riguarda in particolare Cirese, questa lettura è avvalorata dagli sviluppi del suo pensiero nei decenni successivi. Se ha ragione Baratta, in quel saggio su Gramsci possiamo già leggere la violenta avversione verso il 'centralismo democratico' dei partiti comunisti che caratterizzerà lo studioso a partire dagli anni '80. Ma, ancora di più, si intuisce la presa di distanza nei confronti dello storicismo e dello stesso De Martino, che sarà esplicitata solo molto più tardi. Negli anni '60 e '70, Cirese non sembra porre mai in dubbio il proprio posizionamento nella linea di rinnovamento storicistico degli studi italiani, secondo la genealogia Gramsci-De Martino-Bosio. Tuttavia, già in quegli anni i suoi interessi teorici vanno in altre direzioni: gli approcci formalizzanti della scuola di Praga, lo strutturalismo (è sua la cura dell'edizione italiana di *Le strutture elementari della parentela*, come si ricorderà), la semiologia, più tardi la cibernetica e i linguaggi informatici. Il suo principale punto di riferimento epistemologico, negli anni '70 e '80, sarà un volume di Richard Rudner (*Filosofia delle scienze sociali*, del 1966, tradotto in italiano dal Mulino nel 1968). Si tratta di un autore neopositivista, sostenitore di una metodologia naturalistica basata sulla oggettivazione dei fatti sociali tramite procedure di astrazione; con la conseguenza di attribuire alle scienze sociali, non meno che a quelle naturali, obiettivi di generalizzazione, formulazione di spiegazioni causali e scoperta di universali.³⁷ Tutto molto lontano dallo storicismo. In quanto a De Martino, emergeranno progressivamente abissali distanze di impostazione, aggravate da una idiosincrasia e da un risentimento che lo stesso Cirese finirà per chiamare 'inimicizia'.³⁸

Con Gramsci non sarà così, certo; tuttavia dagli anni '80 in poi lo studioso sardo non sarà più al centro della riflessione – né di Cirese né di altri studiosi DEA. Si smette di leggerlo, come se la sua funzione si fosse esaurita nel con-

³⁶ P. CLEMENTE, *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in ID. *et alii*, *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Bari, Laterza, 1985, pp. 3-49.

³⁷ A.M. CIRESE, *Appunti per la lettura di Rudner, «Filosofia delle scienze sociali»*, Dispense per il corso di Antropologia Culturale I, Università di Roma 'La Sapienza', a.a. 1987-88.

³⁸ Si vedano i documenti resi disponibili *on line* dallo stesso Cirese col titolo *Ernesto De Martino, o dell'inimicizia* (www.amciresse.it/altri_lavori/de_martino_imimicizia.ppt), s.d.

tribuire alla fondazione della nuova demologia, che a quel punto può andare avanti da sola. Come detto, può darsi che questo passo fosse necessario per consentire agli studi antropologici italiani di mantenere una propria identità e autonomia accademica. Ma anche il prezzo pagato è stato alto. Il Gramsci letto da De Martino poteva apparire ancora troppo idealista e incline ad affermare una netta superiorità della storia sulle discipline sociali. Conservava però una visione dinamica e riflessiva della cultura popolare, che va perdendosi nel Gramsci-demologo – appiattito di fatto in una disciplina imperniata sui repertori classici del folklore contadino, nei quali resta imprigionata e che di conseguenza finisce per essenzializzare. Il paradosso è che l' 'isolamento' delle masse rurali – ciò che consentiva, come si è visto, di ritagliare 'unità culturali di fatto' nel continuum egemonico-subalterno – viene definitivamente meno proprio negli anni in cui la nuova demologia viene costruita. La situazione che si viene determinando – se proprio volessimo semplificare ricorrendo a immagini gramsciane – ricorda non tanto i gruppi isolati nelle montagne o nel Mezzogiorno, socialmente statici, che conoscono solo le loro tradizioni orali o al massimo leggono *Il Guerin Meschino*; quanto, piuttosto, i segmenti di classe medio-bassa che leggono le diverse (più o meno raffinate) tipologie di romanzo d'appendice. Queste ultime non si limitano a 'rispecchiare' la loro posizione sociale; sono semmai da intendere come risorse attraverso le quali la posizione sociale viene attivamente costruita da gruppi che percepiscono se stessi in mobilità verso l'alto (o che devono difendersi da chi proviene dal basso) – come i già ricordati «strati popolari più smaliziati culturalmente», che leggono le vite romanzate perché «non si accontentano della storia tipo Dumas». ³⁹

In Gramsci c'erano le risorse per seguire questi sviluppi: cioè per affrontare il definitivo (ma già ampiamente prefigurato) passaggio da un modello sociale dicotomico, in cui una cultura alta e una bassa convivono parallelamente in modo isolato, sia pur con occasionali travasi dall'una all'altra, a un modello incentrato sul flusso della cultura di massa che si distribuisce nel corpo sociale, identificando e al tempo stesso producendo una miriade di differenze. La demologia non ha voluto o potuto seguire questo percorso, restando ancorata a una definizione dell'oggetto specifico (inteso non come i mutevoli processi sociali ma come un repertorio di tratti culturali); ha inoltre privilegiato un aspetto delle riflessioni gramsciane sul folklore, quello che le presenta come oppostive o alternative alla cultura dominante. Un punto, questo, che laddove sia applicato meccanicamente impedisce di volgere l'attenzione al mercato culturale e alle dinamiche dei mass-media – che, in quanto prodotti industriali e dunque egemonici, sarebbero per definizione esclusi dal campo demologico. La demologia si è così trovata dapprima a ricercare disperatamente il proprio 'oggetto' negli angoli di permanenza dell'arretratezza e della

³⁹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* cit., p. 358.

cultura rurale; per poi arrendersi all'evidenza della sua scomparsa, o almeno del cambiamento radicale del significato sociale delle vecchie forme (come negli esempi già fatti del folk, che può riprendere ad esempio i canti contadini ma non può che riproporli con un significato sociale completamente diverso, anzi opposto, poiché proiettato verso l'estremità egemonica del campo culturale). Paradossalmente, la demologia è stata catturata dalla disciplina cui voleva resistere: si è trovata suo malgrado ad essere una specie di storia, che può parlare solo del passato.

A partire almeno dagli anni '90 del Novecento, la forza propulsiva di quello che potremmo ben chiamare il paradigma demologico o della cultura popolare si esaurisce (basterebbe a testimoniarlo la rarefazione dell'occorrenza di questi termini nella letteratura antropologica). Lo sostituisce un paradigma patrimoniale, che non si interessa più molto delle categorie di egemonia e subalterità, e studia piuttosto i modi in cui il classico repertorio folklorico è recuperato, reinventato e valorizzato da varie agenzie sociali come bene culturale, con finalità turistiche, identitarie, nostalgiche o di altro tipo. Nessuno sembra più trovare rilevante chiedersi dove si nasconda la cultura subalterna nella situazione attuale – perché non possiamo certo trovarla nei 'tesori' del 'patrimonio immateriale' elencati nella bramata lista dell'Unesco. I termini stessi – 'subalterno' e 'popolare' – sono stati colonizzati dalla sociologia e dai *Cultural Studies*, e molti antropologi sembrano oggi un po' schizzinosi nei loro confronti, gelosi come sempre della propria – sia pur precaria – autonomia disciplinare.

In conclusione, bisogna dare atto a Cirese di aver colto la complessità e le tensioni interne alla posizione gramsciana. I suoi scritti di fine anni '60, sui quali Baratta ha ricondotto la nostra attenzione, mostrano una sottigliezza interpretativa peculiare e, se così posso esprimermi, delle conclusioni caute e molto sofferte. Siamo lontanissimi dal diffuso senso comune di quegli anni, al quale piaceva (nel quadro di una costruzione al tempo stesso politica e di mercato del genere folk) presentare il folklore come cultura senz'altro alternativa e di opposizione. Del resto, malgrado i suoi radicali mutamenti di orientamento politico e le sue idiosincrasie intellettuali, Cirese non aveva mai smesso di interessarsi a Gramsci. Proprio il rapporto con Baratta lo aveva riportato, negli ultimi anni, alle letture gramsciane; lo aveva persino spinto a dialogare con quegli studi culturali e post-coloniali che pure – e non senza buone ragioni – detestava. Al di fuori di ogni retorica, si può forse dire che una comune eredità che questi due grandi studiosi – così diversi – ci lasciano è l'opportunità di riprendere a leggere Gramsci per capire il presente.

RIASSUNTO – SUMMARY

Questo articolo prende le mosse da un recente dialogo fra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese, riguardo il concetto di cultura popolare in Gramsci. Negli anni '60,

Cirese aveva utilizzato i *Quaderni dal carcere* per fondare una nuova disciplina, la demologia, interessata allo studio del folklore come forma di cultura subalterna. La sua lettura di Gramsci accentuava l'autonomia dei momenti anti-egemonici, sul piano culturale come su quello politico, contro la tradizione del "centralismo democratico". Quella scelta ebbe successo nel sostenere la legittimità e lo status accademico delle discipline antropologiche; tuttavia nel lungo periodo l'isolamento delle "culture subalterne" da quelle "egemoniche" non ha consentito di comprendere le forme della circolazione culturale nelle società di massa.

The starting point of this paper is a recent dialogue between Giorgio Baratta and Alberto M. Cirese, concerning Gramscian notion of popular culture. In the 1960s, Cirese used *The Prison Notebooks* to establish a new discipline, called "demologia", focused on the study of folklore as subaltern culture. Reading Gramsci, Cirese stressed the cultural as well as political autonomy of anti-hegemonic spaces, opposing the tradition of so-called "democratic centralism". This interpretation was fully successful in legitimating and sustaining the academic status of anthropology in Italian academy. But in the long term, isolating "subaltern" from "hegemonic" cultures, demologists were not allowed to understand the new forms of cultural circulation in mass societies.

Direttore Responsabile
Prof. **PIETRO CLEMENTE**
Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Storia delle Arti, Musica e Spettacolo

Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

CDC |
arti|grafiche

CITTÀ DI CASTELLO • PG
FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE 2013

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Direzione

PROF. PIETRO CLEMENTE

Redazione

DIPARTIMENTO DI STORIA, ARCHEOLOGIA, GEOGRAFIA, ARTI E SPETTACOLO
Università degli Studi di Firenze • Via Gino Capponi, 9 • 50121 Firenze
Tel. (+39) 055.27.57.025 • Fax (+39) 055.27.57.049
e-mail: lares1912@gmail.com

Amministrazione

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

c.c.p. 12707501 - IBAN IT 77Y 01030 02833 000001545027

★

ABBONAMENTO ANNUALE 2011

2011 YEARLY SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI - *INSTITUTIONS*

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

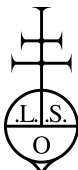
*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia: € 99,00 • Foreign € 124,00

PRIVATI - *INDIVIDUALS*

solo cartaceo - *print version only*

Italia: € 76,00 • Foreign € 103,00

CASA EDITRICE  LEO S. OLSCHKI

