

Il patrimonio culturale immateriale e l'antropologia. Evoluzioni, intersezioni, mondi locali

di Alessandra Broccolini

Abstract: Intangible cultural heritage and anthropology. Evolutions, intersections, local worlds - Il contributo ripercorre e sintetizza il punto di vista delle discipline demoetnoantropologiche nei confronti del patrimonio culturale immateriale, un campo, la cui denominazione deriva dall'UNESCO e dalla *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*, ma che è legato alla tradizione di studi demoetnoantropologica italiana e al dibattito antropologico internazionale, sia per quanto riguarda un approccio critico sui processi di patrimonializzazione e le politiche dell'UNESCO, ma anche per quanto attiene al ruolo attuale che il patrimonio immateriale riveste per i mondi locali ed i suoi protagonisti, che sono oggetto di studio dell'antropologia. Il patrimonio immateriale è infatti rappresentato oggi da una serie di elementi ed espressioni culturali che costituiscono uno spazio di partecipazione attiva, di creatività culturale e di agency sociale e una risorsa culturale e sociale per comunità e gruppi sempre più impegnati e attivi nel bisogno di un riconoscimento nel panorama nazionale ed internazionale.

1667

Keywords: Intangible cultural heritage, cultural anthropology, beni demoetnoantropologici.

1. Patrimonio culturale immateriale e cultura: espansioni antropologiche

La nozione di “patrimonio culturale immateriale” ha fatto irruzione ormai da diversi anni nel linguaggio corrente, sia a livello nazionale che internazionale, entrando nel senso comune attraverso i media e il linguaggio istituzionale, che lo hanno intercettato e acquisito a partire dalla *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* approvata dall'UNESCO nel 2003. La Convenzione ha infatti proposto un allargamento della nozione di patrimonio culturale estendendola alle espressioni non tangibili delle “invenzioni” culturali umane, quali: le “tradizioni ed espressioni orali, ivi compreso il linguaggio, in quanto veicolo del patrimonio culturale immateriale; le arti dello spettacolo; le consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi; le cognizioni e le prassi relative alla natura e all'universo; l'artigianato tradizionale”¹. Laddove in precedenza in seno alla stessa UNESCO aveva prevalso una concezione prevalentemente “cosificata” del patrimonio, ovvero centrata sulle evidenze materiali e monumentali.

¹ UNESCO, *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* (2003), art. 2.

Come è noto, sono state soprattutto le Liste UNESCO, con la visibilità che hanno offerto sul piano internazionale, a lanciare la Convenzione e il suo linguaggio nelle politiche e nell'immaginario delle comunità.

La genesi di tale concetto è stata lunga e complessa in seno all'UNESCO e non è questa la sede per ripercorrerla². È tuttavia necessario sottolineare che, oltre ad essere il risultato di un processo che andava incontro all'esigenza di una maggiore rappresentatività del patrimonio culturale su scala mondiale e a promuovere una sua funzione sociale centrata sul protagonismo di comunità e gruppi, la nozione di patrimonio culturale immateriale appare essere l'esito di un lungo processo di ampliamento o di "espansione" cui nel corso degli anni la nozione stessa di patrimonio culturale è andata incontro a livello mondiale rispetto ad una concezione prettamente materiale e "colta". Molto significativamente, in un manuale di *heritage studies* di qualche anno fa Rodney Harrison intitolava il suo primo capitolo "Il patrimonio ovunque", parlando di una "abbondanza del patrimonio". «Viviamo in un'epoca -sottolineava Harrison- in cui il patrimonio è onnipresente»³. Qualche anno prima lo storico David Lowenthal sottolineava un po' provocatoriamente come:

All at once heritage is everywhere -in the news, in the movies, in the marketplace- in everything from galaxies to genes. It is the chief focus of patriotism and a prime lure of tourism. One can barely move without bumping into a heritage site. Every legacy is cherished. From ethnic roots to history theme parks, Hollywood to the Holocaust, the whole world is busy lauding -or lamenting- some past, be it fact or fiction⁴.

Un altro storico del patrimonio culturale, Dominique Poulot, ha parlato del patrimonio come un "imperativo" del presente, una impresa diventata senza limiti, una "matrice" della modernità, capace di pensare il mondo che non ammette contraddittorio⁵. Questo "accumulo" patrimoniale che vediamo nella tarda modernità -le cui cause sono da anni oggetto di riflessione negli studi critici sul patrimonio- non riguarda solo le cosiddette vestigia del passato (un passato che sta diventando sempre più recente), ma negli ultimi anni ha riguardato anche pratiche e forme culturali del presente (alle quali è riconosciuto un legame di continuità con il passato), in un processo di accelerazione patrimoniale che ha spostato l'asse del valore dall'oggetto patrimoniale in sé alla collettività che si riconosce in quell'oggetto. Tale allargamento ha consentito di immaginare il patrimonio culturale non più e non solo in relazione al passato, ma anche in un'ottica prettamente contemporanea, dunque connesso alle forme di vita, al quotidiano, alle forme culturali agite da "comunità, gruppi ed individui".

² C. Bortolotto, (a cura), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Roma, 2008.

³ R. Harrison, *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Milano-Torino, 2020, p. 3 (ed. or. 2013).

⁴ D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, 1998, p. xiii (ed. or. 1996).

⁵ D. Poulot, *Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX*, in *Antropologia. Il Patrimonio Culturale* (a cura di Irene Maffi), n. 7, 2006, pp. 129; 140).

Più in generale possiamo dire che l'espansione della nozione di patrimonio culturale verso l'ambito dell'immateriale –e dunque il riconoscimento degli aspetti immateriali della cultura in quanto patrimonio– rappresenta un progressivo avvicinamento del patrimonio alla nozione antropologica di “cultura”. Nella manualistica antropologica si fa in genere riferimento alla definizione di cultura proposta da Edward Burnett Tylor, antropologo evoluzionista di fine Ottocento, che nel 1871 definì la “cultura” in senso antropologico come la capacità umana di produrre e trasmettere (di generazione in generazione) quell’“insieme complesso” di elementi materiali e immateriali, necessario a tutte le forme di vita umane per vivere in società di qualsiasi forma, estensione, composizione e collocazione geografica:

“La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo come membro di una società”⁶.

Questa concezione della cultura, negli anni dell’espansionismo coloniale ed economico dell’Europa, appariva progressista e pluralista perché identificava la cultura con tutte le manifestazioni della vita sociale prodotte dall’umanità e sganciava questo concetto da una visione elitaria e “cumulativa” della cultura, intesa come mero bagaglio intellettuale (dunque etnocentrica), che distingueva i possessori di “cultura”, cioè i colti, dagli “incolti”. La valenza progressista del concetto antropologico di cultura è stata quella di opporsi ai paradigmi razzisti ed etnocentrici che dominavano il pensiero scientifico e filosofico dell’epoca. Riconoscere pari facoltà intellettuali (come produttori di cultura) a tutti gli esseri umani in quanto membri di una società ha consentito di sfatare il mito della presunta superiorità della “civiltà” occidentale e di denunciare le pratiche razziste nei confronti dei popoli cosiddetti primitivi, considerati “razzialmente” e intellettualmente inferiori agli occidentali. Da questo momento tutti gli esseri umani verranno considerati possessori di cultura e nel corso del Novecento si farà strada nel campo antropologico il concetto di “relativismo culturale”, che diffuse e popolarizzò l’idea secondo la quale ogni società o cultura vada conosciuta e compresa attraverso un processo di apprendimento etnografico (di lingua, pratiche sociali, regole matrimoniali, aspetti simbolici, e così via) che ne metta in evidenza la coerenza e la intellegibilità.

Nonostante queste basi pluraliste, tuttavia, a partire dagli anni ’90 del Novecento questo concetto, declinato al plurale (le culture), ha iniziato a mostrare segni di conservatorismo e di un nuovo razzismo in quanto, classificando il mondo in “culture” separate e distinte⁷, esso ha iniziato a promuovere l’idea che queste fossero universi chiusi, essenze pure e autentiche. Tale declinazione della “cultura”, che ha prodotto l’immagine di un mondo classificato in “culture” separate e distinte, ha il limite da un lato di presentare queste come dei recinti chiusi nei quali si presume che gli

⁶ E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London, J. Murray 1871 (trad. it in P. Rossi (a cura), *Il concetto di cultura*, Torino, 1970, p. 7).

⁷ J.L. Amselle, *Logiche meticce, Antropologia dell’identità in Africa e altrove*, Torino, 1999 (ed. or. 1990).

individui debbano vivere senza alternative, dall'altro, in nome di una presunta autenticità "culturale", legittima una difesa della "propria cultura" che esclude altri gruppi umani dalla partecipazione alla vita pubblica e alla cittadinanza, come accade per esempio in alcune retoriche politiche xenofobe che si rivolgono ai gruppi immigrati in determinati contesti nazionali, un atteggiamento che è stato definito "fondamentalismo culturale"⁸. In questo senso il concetto di cultura può anche rafforzare la teoria razziale della diversità⁹. Per questa ragione oggi gli antropologi tendono a non considerare più le culture come degli universi organici e coerenti che si "scontrano", si assimilano o si mantengono in nome dell'autenticità, ma come dei processi di costruzione identitaria, storicamente collocati, dinamici e fortemente orientati sul piano delle retoriche testuali e delle dinamiche politiche¹⁰. Non più cultura come sostanza, come insieme di elementi culturali, quanto piuttosto, come direbbe l'antropologo anglo-indiano Arjun Appadurai, come un "processo di naturalizzazione di un sottoinsieme di differenze che sono mobilitate per articolare l'identità di gruppo"¹¹.

Per tornare al patrimonio culturale, abbiamo sottolineato come questo concetto si sia avvicinato progressivamente ad una idea di totalità, andando incontro negli anni ad un processo di espansione che sempre di più lo ha avvicinato ad una concezione di "cultura" allargata e antropologica, comprendente gli elementi "viventi" della cultura intesi come espressioni culturali localizzate prodotte e trasmesse da specifiche comunità, dunque i saperi, le pratiche sociali, il linguaggio, gli aspetti espressivi, rituali, festivi. Questo processo di espansione antropologica non ha riguardato, tuttavia, solo un allargamento tematico (quali elementi materiali o immateriali considerare come patrimonio culturale), ma ha implicato anche un salto ermeneutico che ha permesso di collocare il patrimonio entro il suo orizzonte storico, sottraendolo ad una visione reificata, oggettualista e metastorica (il valore universale), giacché, come sottolinea Vincenzo Padiglione: "...il 'patrimonio' viene riconosciuto da una cultura in un certo tempo come espressione della sua 'coscienza' attuale. La nozione si carica anche dunque di problematicità storica, riferibile alla riflessione 'ermeneutica'"¹². Così individuato, il patrimonio culturale mostra la sua natura di costruito sociale "nel senso che si riconosce come la selezione che porta a definire i patrimoni si fonda su criteri storici e convenzioni locali dove entrano intenzionalità e pratiche non solo di ordine scientifico, artistico, ma anche politico, economico"¹³.

⁸ V. Stolke, *Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa*, in S. Mezzadra, A. Petrilli (a cura), *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, Roma, 2000, pp. 157-181. (ed. or. 1995).

⁹ A. Kuper, *Culture: The Anthropologist's Account*, Cambridge, 1999.

¹⁰ J. Clifford, *Prendere sul serio le politiche dell'identità*, in *Aut Aut*, 312, 2002, pp. 97-114 (ed. or. 2000).

¹¹ A. Appadurai, A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, 2001, p. 31 (ed. or. 1996).

¹² V. Padiglione, *Interpretazioni del patrimonio culturale*, in Id., *Poetiche del museo etnografico*, Imola, 2010, p. 195.

¹³ V. Padiglione, *op. cit.* p. 196; A. Desvallées, *Emergence et cheminements du mot patrimoine*, "Musées et Collections Publiques de France", n. 208, 1995, pp. 6-29.

La nozione stessa di patrimonio culturale immateriale, così come sviluppata in seno alla Convenzione Unesco del 2003, risente di questo salto ermeneutico in quanto oltre ad ampliare l'ambito tematico del patrimonio verso la cultura "vivente", riconosce il ruolo attivo di comunità, gruppi ed individui nell'identificare il patrimonio culturale; dunque, ne sottolinea la collocazione storica in quanto costruito sociale, ma anche la sua natura profondamente contemporanea.

Come oggetto di pratiche identitarie del contemporaneo -prodotte a qualsiasi livello, scientifico, politico, economico, turistico, etc.- potremmo dunque affermare paradossalmente la natura "etnologica" di ogni patrimonio culturale, incluso quello che definiamo "immateriale". Di particolare rilevanza per l'antropologia rivestono così i cosiddetti "processi di patrimonializzazione", ovvero quei processi sociali e culturali di selezione di determinati elementi culturali, che "comunità, gruppi e individui", a volte non senza conflittualità, sempre più attivano in riferimento al loro passato e al loro presente, processi che appaiono oggi sempre più sganciati da competenze e prospettive meramente disciplinari e tecnico-scientifiche. La stessa *Convenzione Quadro sul Valore dell'Eredità Culturale per la Società* (2005) del Consiglio d'Europa inquadra il *cultural heritage* entro la sfera dei processi riconoscendo la sua funzione sociale e connettendolo all'ambito dei diritti umani e della democrazia. Il patrimonio culturale diventa così:

"Un insieme di risorse ereditate dal passato che le popolazioni identificano, indipendentemente da chi ne detenga la proprietà, come riflesso ed espressione dei loro valori, credenze, conoscenze e tradizioni, in continua evoluzione. Essa comprende tutti gli aspetti dell'ambiente che sono il risultato dell'interazione nel corso del tempo fra le popolazioni e i luoghi"¹⁴.

2. Una storia italiana: i beni culturali demoetnoantropologici e il patrimonio culturale immateriale

Abbiamo visto come la nozione di patrimonio culturale immateriale si collochi storicamente nel quadro di una espansione più generale cui è andata incontro la nozione di *cultural heritage* andando ad includere anche quelle forme culturali -nel senso antropologico del termine- vissute e agite nel contemporaneo da "comunità, gruppi ed individui" che le riconoscano come tali. Tale concetto, tuttavia, nella stessa genesi che ha avuto in seno all'UNESCO, appare essere soprattutto il risultato dell'evoluzione cui è andato incontro un altro concetto di interesse antropologico per eccellenza e dal quale la nozione di patrimonio culturale immateriale sembra derivare, ovvero quello di folklore¹⁵. Le diverse tradizioni di studi folklorici centrate

¹⁴ Consiglio d'Europa, *Convenzione Quadro sul Valore del Patrimonio Culturale per la Società* (2005), art. 2.

¹⁵ Il termine folklore (dall'inglese *folk* = popolo, *lore* = sapere) ha le sue radici nel panorama del romanticismo europeo di stampo filologico e antiquario che ha attraversato l'Europa nel corso del XIX secolo. Gli studi di folklore hanno definito come folklore quegli elementi di cultura popolare contrapposte alla cultura dell'élite, caratterizzate da forme di trasmissione orale e da un'origine preindustriale agropastorale, quali canti, fiabe, proverbi, poesie, miti, pratiche rituali, magico-religiose, credenze e saperi. Gli studi sul folklore e la nozione stessa di folklore nel corso del

sulle culture popolari di origine agropastorale che hanno attraversato l'Europa nel corso del XIX e XX secolo, ma anche l'uso che del folklore hanno fatto numerosi stati nazionali anche non occidentali in chiave etnico-politica e identitaria, sono stati entrambi fattori che hanno avuto un ruolo determinante nel produrre nel corso del Novecento una cornice patrimoniale intorno al folklore e alle culture locali, dando luogo in alcuni contesti nazionali ad un vero e proprio folklore di stato. Ma sono state soprattutto le profonde trasformazioni tecnologiche, economiche e sociali cui è andato incontro il mondo globale, con la scomparsa progressiva di forme culturali legate ad epoche preindustriali e il rischio di una inevitabile omologazione culturale, ad aver generato diffusi processi locali e nazionali di patrimonializzazione delle cosiddette "tradizioni popolari" (a volte definite "etniche"). Un processo che ha prodotto a livello globale una coscienza patrimoniale diffusa nei confronti di forme culturali percepite come "tradizionali, che sempre più sono state rappresentate come spazi di "autenticità" e antidoto all'omologazione portata dalla cultura di massa.

Anche in seno all'UNESCO queste trasformazioni sono state recepite dando luogo ad una progressiva apertura del *cultural heritage* verso le culture tradizionali e popolari, rispetto ad una prima impostazione colta nei confronti del patrimonio. Il legame tra il folklore e il patrimonio culturale immateriale, così come si è prodotto in seno all'UNESCO è stato ben individuato e ricostruito da Chiara Bortolotto¹⁶ che ha sottolineato attraverso quali fasi e processi negoziali ci sia stata una evoluzione nelle politiche UNESCO da un tentativo di patrimonializzazione del folklore e delle culture "tradizionali" al patrimonio culturale immateriale. Scrive Chiara Bortolotto:

"Seppure marginale in confronto a quella sulla cultura erudita, la riflessione sul folklore all'interno dell'UNESCO, è stata oggetto di una lunga elaborazione che ha successivamente contribuito alla definizione dei programmi consacrati al patrimonio immateriale"¹⁷.

Dalla *Raccomandazione per la Salvaguardia della Cultura Tradizionale e del Folklore*, scaturita nel 1989 in seguito alle critiche rivolte da alcuni stati alla Convenzione del 1972 con la sua concezione monumentale ed eurocentrica del patrimonio¹⁸, si è passati nel 1993 al programma dei Tesori Umani Viventi, nel 1997 alla proclamazione dei Capolavori del Patrimonio Orale e Immateriale e infine all'avvio dei lavori per la Convenzione del 2003. Questa evoluzione ha portato da un lato ad una dismissione del termine stesso di folklore dal linguaggio UNESCO in favore di quello di patrimonio immateriale, ma soprattutto ha portato progressivamente all'abbandono di un approccio museografico e documentale che vedeva prevalere una visione ancora accademica e scientifica nei confronti del patrimonio e che privilegiava lo studio, la documentazione e la catalogazione del "folklore". A

Novecento sono stati caratterizzati da diversi orientamenti teorici, ora di stampo romantico, ora antiquario positivista (A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1971; U. Fabietti, U., F. Remotti (a cura), *Dizionario di Antropologia. Etnologia, Antropologia culturale, Antropologia sociale*, Bologna, 1997).

¹⁶ C. Bortolotto, (a cura), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Roma, 2008.

¹⁷ C. Bortolotto, *op. cit.* p. 14ss.

¹⁸ Una Raccomandazione che non ebbe tuttavia un sostanziale successo.

questo orientamento se ne è progressivamente sostituito un altro, che ha trovato piena espressione nella convenzione del 2003, rivolto verso l'idea di una salvaguardia attiva e di una trasmissione delle espressioni culturali attraverso le generazioni e la partecipazione.

Il legame tra “cultura tradizionale e popolare”¹⁹ e patrimonio culturale immateriale è dunque evidente ed è ancor più visibile nella definizione stessa che nella Raccomandazione si fornisce della “cultura tradizionale e popolare”, che viene definita secondo categorie tutto sommato simili a quelle che definiscono il patrimonio immateriale. Nella Raccomandazione, infatti, la “cultura popolare tradizionale” comprende “la lingua, la letteratura, la musica, la danza, i giochi, la mitologia, i riti, i costumi, l'artigianato, l'architettura ed altre arti”; una definizione che risente evidentemente degli studi classici sul folklore e di una visione ancora “oggettivista” della cultura (la cultura tradizionale come “oggetto” di studio e di conservazione, costituito da “tratti” culturali). Laddove nella Convenzione del 2003 il patrimonio immateriale viene invece definito in riferimento ad alcuni “settori” nei quali esso si “manifesta”, quali “tradizioni ed espressioni orali, ivi compreso il linguaggio; le arti dello spettacolo; le consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi; le cognizioni e le prassi relative alla natura e all'universo; l'artigianato tradizionale”²⁰.

Questa evoluzione dalla cultura tradizionale al patrimonio immateriale non va solo letta in riferimento alle trasformazioni che l'ambito del patrimonio culturale ha avuto in seno all'UNESCO, ma anche in riferimento ai contesti nazionali dove hanno operato tradizioni di studio diverse e politiche nazionali del patrimonio.

In Italia, ad esempio, termini come *folklore*, *tradizioni popolari* e *cultura popolare* appartengono a una costellazione terminologica che, a partire dalla seconda metà del XIX sec. e lungo tutto il Novecento, ha definito un vasto campo di studi antropologici e demologici sui mondi popolari di origine prevalentemente agropastorale. Un ambito nel tempo divenuto disciplina accademica, che si è sviluppato dapprima seguendo un indirizzo antiquario e filologico (canti e poesia popolare) e in seguito, nel secondo dopoguerra, avendo come principale fonte di ispirazione le *Osservazioni sul folklore* di Antonio Gramsci²¹, secondo il quale il folklore rappresenta una visione del mondo di una determinata categoria sociale ed economica subalterna al ceto egemone. La densità che hanno avuto in Italia gli studi di tradizioni popolari – accademici e non – è legata a nomi rilevanti nella cultura italiana ed europea del Novecento, in primis alla figura di Ernesto De Martino²², ma si connette anche a una fervida stagione di attivismo culturale e politico, caratterizzata dalla patrimonializzazione della cultura popolare, che già a

¹⁹ Nella Raccomandazione il termine “cultura tradizionale e popolare” viene usato come sinonimo di “folklore”.
<https://inventariopartecipativo.files.wordpress.com/2013/05/unesco-raccomandazione-salvaguardia-cultura-e-folklore-1989.pdf> (consultato 01.08.2022).

²⁰ *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* (art.2.2) (<https://www.unesco.beniculturali.it/convenzione-2003> consultato 01.08.2022).

²¹ A. Gramsci, *Osservazioni sul folklore*, in *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1950, pp. 215-21.

²² E.V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Firenze, 2011.

partire dagli anni Cinquanta e Sessanta ha prodotto un vasto movimento di valorizzazione, di ricerca e rivitalizzazione della cultura dei ceti subalterni. Questa cornice di studi e di passioni, che si lega anche all'ambito della storia orale e alla nascita di archivi sonori di documentazione della cultura popolare, ha prodotto negli anni Settanta anche un fenomeno di consumo di massa entro un nuovo processo di democratizzazione della cultura che vedrà protagonisti gli enti locali e la società civile, noto come "folk revival"²³. Proprio negli stessi anni si produrrà una nuova consapevolezza patrimoniale all'interno del lessico dei beni culturali, che in seguito verrà definita con l'espressione *beni demoetnoantropologici*. Coniata dall'antropologo Alberto Mario Cirese nel 1991²⁴ per indicare un ambito accademico che riassumeva le tre grandi correnti dell'antropologia praticate sul territorio nazionale in connessione con i panorami internazionali -la demologia italiana, l'etnologia di ambito extraeuropeo e l'antropologia culturale americana²⁵- l'espressione *demoetnoantropologico* alla fine degli anni Novanta è passata a definire un campo nuovo dei beni culturali, come portato e riconoscimento, da un lato della grande ricchezza delle culture regionali e, dall'altro di una specifica tradizione di studi²⁶. Tale riconoscimento ha avuto piena espressione nel *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio* del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (oggi Ministero della Cultura) che nel 2004 ha infatti indicato i "beni etnoantropologici"²⁷ come parte dei beni culturali riconosciuti dallo Stato italiano.

Si è trattato di un lungo percorso di riconoscimento istituzionale che risale già alla fine degli anni '70, con una prima sperimentazione da parte dell'ICCD (Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione) di diversi modelli di schede di catalogo per il "folklore" (schede FK)²⁸ che includevano anche schede per beni "immateriali" e con la discussione aperta da Cirese sui beni culturali "demologici" alla fine degli anni Ottanta del Novecento, che indicava la necessità di definire un ambito di beni demologici che egli definiva "volatili", ovvero non prettamente materiali-oggettuali²⁹. Nonostante che in ambito scientifico e istituzionale la discussione sul rapporto tra beni "materiali" e "volatili" (immateriali) fosse dunque avviata, nel 2004 il Codice non ha riconosciuto esplicitamente dei "beni culturali immateriali", ovvero gli elementi "immateriali" facenti parte dei "beni etnoantropologici" e ciò ha generato numerosi dibattiti, non solo in ambito

²³ F. Dei, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, 2002.

²⁴ A.M. Cirese, *Discipline demo-etno-antropologiche in Italia*, in Ministero dell'Università e della ricerca scientifica e tecnologica, *Le discipline umanistiche. Analisi e progetto*, Roma, 1991, pp. 83-97.

²⁵ Da cui l'acronimo DEA che sintetizza lo specifico settore disciplinare antropologico nell'accademia italiana (M-DEA/01 – Materie demoetnoantropologiche).

²⁶ P. Clemente, I. Candeloro, *I beni culturali demo-etnoantropologici*, in N. Assini, P. Francalacci (a cura), *Manuale dei beni culturali*, Roma 2000, pp. 191-220; G.L. Bravo, R. Tucci, *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, 2006.

²⁷ *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio* (D.Leg.22 gennaio 2004, n. 42). (<http://www.bncrm.beniculturali.it/getFile.php?id=466> consultato 01.08.2022)

²⁸ Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, *Ricerca e Catalogazione della Cultura popolare*, Roma, 1978.

²⁹ A.M. Cirese, *Beni volatili, stili, musei. Diciotto altri scritti su oggetti e segni*, a cura di P. Clemente, G. Molteni, Prato 2007, p. 69.

antropologico ma anche giuridico, circa l'opportunità di una revisione del Codice stesso che palesemente appare strutturato su una concezione materiale dei beni culturali. Riguardo a ciò, alcuni studiosi ritengono che il Codice, riconoscendo i beni etnoantropologici che sono caratterizzati per larga parte da elementi immateriali, implicitamente riconosca anche gli aspetti non materiali delle espressioni culturali ascrivibili a questa tipologia di beni. Scrive a riguardo Roberta Tucci:

I b. c. immateriali appaiono dunque implicitamente compresi nel Codice per la loro pertinenza con i beni etnoantropologici e, più in generale, per la loro adiacenza al patrimonio culturale nel suo complesso (beni storico-artistici, beni musicali, paesaggio ecc.)³⁰.

Chi opera nel campo demoetnoantropologico sui temi del patrimonio culturale sa bene, infatti, che la distinzione tra materiale e immateriale è alquanto fittizia. Stesse considerazioni come vedremo, si applicano all'ambito del patrimonio culturale immateriale, del quale verrà più avanti delineata la distinzione rispetto ai beni etnoantropologici. Fatta eccezione forse per le espressioni orali (proverbi, canti, modi di dire, espressioni del linguaggio, etc.), che possono non essere accompagnate da supporti materiali (anche se Cirese ha sottolineato che il suono ha una sua "materialità", per questo aveva proposto la definizione di "volatile"), tutti gli altri ambiti "immateriali" dei beni etnoantropologici sono caratterizzati dalla presenza anche di elementi materiali. Un sapere tecnico si sviluppa in relazione ad una pratica che si produce attraverso l'uso di uno o più strumenti di lavoro e questi a loro volta produrranno altri oggetti; in una festa tradizionale i gesti rituali saranno accompagnati da elementi materiali come attrezzi processionali, macchine festive; in un carnevale la performance carnevalesca è caratterizzata dalla presenza di maschere, carri e altri oggetti rituali, etc. Gli stessi oggetti materiali per poter essere compresi devono essere contestualizzati entro la cornice dei saperi e delle pratiche che li caratterizzano in relazione al loro uso, alla loro realizzazione ed ai significati che assumono e sono spesso legati a biografie personali che comportano elementi narrativi. Ad esempio, il chiodo che in passato veniva usato dai contadini di alcune regioni italiane per uccidere il maiale è un oggetto estremamente semplice, quasi insignificante all'occhio. Ma intorno a quell'oggetto si è sviluppata una delle pratiche più importanti per l'economia rurale, densa di significati simbolici. Per non parlare delle biografie degli stessi oggetti museizzati che raccontano storie (immateriali) importanti per la vita delle comunità diventando a volte emblematici nelle stesse vicende nazionali (colonialismo, violenza, identità etnica, etc.)³¹.

³⁰ R. Tucci, *Beni culturali immateriali*, in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, IX appendice, 2015, pp. 164-165.

³¹ Sulla cultura materiale esiste in antropologia una corposa letteratura: A.M. Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione*. Roma, 1984; G. Angioni, *Il sapere della mano. Saggi di antropologia del lavoro*. Palermo, 1986; P.G. Solinas, *Gli oggetti esemplari. I documenti di cultura materiale in antropologia*. Montepulciano, 1989; M. Turci, *Cultura materiale*, in *AM. Antropologia Museale*, 8(22), 2009, pp.27-29. Per una panoramica si veda: F. Dei, P. Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, 2015; D. Miller, *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*. Bologna, 2014. Sul superamento della distinzione tra materiale e immateriale nel dibattito sul patrimonio immateriale, si veda il par.3. Sulla

Nella ricerca antropologica che opera nel patrimonio, i beni culturali demoetnoantropologici sono di difficile definizione in quanto individuano un campo della cultura -nel senso antropologico che abbiamo visto- che si colloca nei ceti subalterni e nelle “tradizioni popolari”, secondo una visione gramsciana, che fa riferimento ai mondi agropastorali di origine preindustriale di contadini, pastori, pescatori ed artigiani come contrapposti alla cultura dell’élite. Ma include anche le espressioni culturali -prevalentemente materiali- provenienti dai popoli extraeuropei, la cui storia è legata al passato coloniale nazionale, ai viaggiatori e all’azione evangelizzatrice dei missionari e quindi alle collezioni museali³².

Dal punto di vista dell’antropologia che opera nel patrimonio, questo ambito dei beni culturali richiede competenze specifiche per il loro rilevamento, catalogazione, e analisi e per eventuali allestimenti museali, che sono tutte attività scientifiche che necessitano di una ricerca sul terreno in senso etnografico (nella forma dell’”osservazione partecipante” e di una documentazione³³) e l’utilizzo di strumenti teorici e metodologici specifici. Bisogna saper distinguere, ad esempio, le diverse tipologie di feste religiose popolari (mariane, patronali, locali, etc.), conoscere le differenze areali nelle quali i fenomeni festivi si manifestano, il loro carattere urbano o rurale, distinguere un canto a tenore sardo da un canto in ottava rima, un carnevale tradizionale, da un carnevale moderno urbano, i materiali usati per realizzare una zampogna, conoscerne l’uso, contestualizzare le diverse forme di ex voto, i materiali con i quali sono realizzati e gli universi religiosi di riferimento legati alla devozione popolare, riconoscere i diversi attrezzi d’uso nel mondo contadino per le diverse fasi di produzione del grano, dell’olivo, della canapa, etc., distinguere le diverse forme di pellegrinaggi, le forme coreutiche tradizionali (tarantelle, saltarelli) dalle innovazioni portate dal revivalismo folk, distinguere una neo-pizzica, da una forma più arcaica del ballo e la lista potrebbe essere ancora molto lunga.

Queste competenze specifiche sono ancora più necessarie perché si tratta di espressioni culturali che anche quando non sono “viventi” ma si esprimono in oggetti musealizzati, vedono sempre attori locali agire e investire in progettualità, reinvenzioni, ricerca e processi di messa in valore a sfondo identitario e memoriale. È utile ricordare che i musei demoetnoantropologici locali hanno rappresentato in Italia fino a pochi anni fa la categoria più numerosa di musei secondo i dati dell’ISTAT, dove vediamo una forte partecipazione locale a base volontaria³⁴. Inoltre, i mondi locali che hanno generato queste espressioni culturali nell’ultimo secolo si sono profondamente trasformati, confluendo oggi in una cultura che possiamo definire di massa, dove la dimensione sociale subalterna è di difficile definizione, sia perché i mondi contadini che li avevano generati si sono trasformati, ma anche perché la patrimonializzazione delle culture

biografia degli oggetti, I. Kopytoff, *La biografia culturale degli oggetti: la mercificazione come processo*, in Mora, Emanuela (a cura), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Milano, 5, 1986.

³² G.L. Bravo, R. Tucci, *op. cit.* 2006.

³³ C. Bianco, *Dall’evento al documento. Orientamenti etnografici*, Roma, 1988.

³⁴ A. Broccolini, P. Clemente, L. Giancristofaro (a cura), *Patrimonio in comunicAzione. Nuove sfide per i musei demoetnoantropologici*, Palermo, 2021.

tradizionali e del folklore hanno portato ad una partecipazione trasversale sul piano sociale³⁵. Le stesse “origini” di questi fenomeni, che un tempo erano radicati nei mondi agropastorali, appaiono oggi sempre più lontane e mescolate con elementi contemporanei derivati dalle culture urbane e dalle forme del consumo di massa, dai media e dallo spettacolo. D'altra parte, le scienze sociali concordano da tempo nella consapevolezza che qualsiasi fenomeno culturale per essere “vivente” deve essere necessariamente oggetto di continue invenzioni, risignificazioni e trasformazioni; nessun fenomeno rimane uguale e identico a sé stesso nel tempo. La ritualità festiva, ad esempio, i saperi locali tecnici, naturalistici, le forme coreutiche, la musica, gli stessi oggetti della cultura materiale e di uso quotidiano di origine agropastorale, quando non sono scomparsi si sono trasformati mutando gli attori e la società. Questo processo è particolarmente evidente, come vedremo nel prossimo paragrafo, nell'ambito della cerimonialità festiva, che rappresenta uno dei campi della cultura popolare (e del patrimonio immateriale) che si è mantenuto realmente vitale e dove le trasformazioni contemporanee appaiono spesso forti e radicali.

Tutti questi elementi sono di fondamentale importanza per comprendere le relazioni complesse che intercorrono tra le cosiddette “tradizioni popolari” (o folklore) che in Italia sono riconosciute dal Codice come “beni culturali” (etnoantropologici) e quello che oggi chiamiamo patrimonio culturale immateriale, come derivato dalla Convenzione UNESCO del 2003, inteso come un patrimonio vivente riconosciuto da “comunità gruppi ed individui” che molto deve come abbiamo visto al concetto di folklore” e di “cultura tradizionale”. Si potrebbe infatti pensare che tra beni demoetnoantropologici immateriali e patrimonio culturale immateriale ci sia una sostanziale identità e a volte, infatti, i due ambiti vengono utilizzati nel linguaggio come sinonimi generando alcune confusioni. Alcuni studiosi, tuttavia, sottolineano una fondamentale differenza tra i due ambiti, che riguarda più che i contenuti soprattutto la prospettiva che si adotta in riferimento ai soggetti e all'azione dello Stato indicata dal Codice³⁶. Mentre i beni culturali (anche quelli etnoantropologici) sono di pertinenza dello Stato nella sua azione di tutela e richiedono competenze tecniche e scientifiche per la loro individuazione e documentazione, il patrimonio culturale immateriale è un ambito che coinvolge come protagonisti principalmente “le comunità, i gruppi e gli individui” (come recita la Convenzione) nei processi di patrimonializzazione e di azione locale, soprattutto in relazione alle candidature UNESCO per l'iscrizione alla Lista Rappresentativa. Rispetto alla concezione tutta italiana di “beni etnoantropologici”, il patrimonio immateriale delinea quindi una concezione più ampia e aperta, non necessariamente derivata dalla “cultura popolare tradizionale”, ma aperta a qualsiasi fenomeno culturale condiviso da una collettività, dove le competenze antropologiche concorrono in veste di consulenza, mediazione e di supporto all'agire locale e non con un ruolo

³⁵ F. Dei, *op. cit.*, 2002

³⁶ R. Tucci, *Beni culturali immateriali*, in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, IX appendice, 2015, p. 165; R. Tucci, *Beni culturali immateriali, patrimonio immateriale: qualche riflessione fra dicotomie, prassi, valorizzazione e sviluppo*, in *Voci*, 2013, 10, pp. 183-90.

esclusivo (ed egemonico). Si tratta di uno scenario nuovo che scardina gli steccati disciplinari, diventando aperto dove emergono movimenti della società civile di gruppi, associazioni e comunità variamente intese³⁷ e dove i processi di invenzione, di ritradizionalizzazione e di trasformazione delle cosiddette “tradizioni” assumono un valore in virtù della valenza sociale che rivestono sul piano della partecipazione e degli investimenti locali, piuttosto che in virtù della valenza scientifica di essere una “testimonianza di civiltà”.

Benché debitrice dell’ambito del folklore e delle culture “tradizionali”, il patrimonio immateriale, così come indicato dall’UNESCO, opera quindi un salto rispetto alla nozione di “bene etnoantropologico”. A caratterizzare il patrimonio culturale immateriale non è quindi esclusivamente la sua presunta origine arcaica, agropastorale, o “etnica”, la sua storicità o la dimensione simbolica che esprime, quanto piuttosto l’esistenza di un soggetto collettivo (o più soggetti) che riconosca e si riconosca in un determinato elemento culturale e in determinati valori da esso espressi. Questo salto va ad individuare una serie di caratteristiche del patrimonio immateriale che sono: innanzitutto quella di essere trasmesso nelle generazioni; quindi, il suo essere “vivente” ed essere “costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d’identità e di continuità”³⁸. In questo senso il patrimonio immateriale si configura come un processo dinamico in divenire e non come la cristallizzazione/museificazione di un elemento culturale. Al patrimonio immateriale viene poi riconosciuto un fondamentale ruolo sociale, quello di “permettere alle comunità, ai gruppi [...] di elaborare dinamicamente il senso di appartenenza sociale e culturale”; e infine la connessione con i valori, dunque il “rispetto per le diversità culturali e per la creatività umana” e la compatibilità con “l’osservanza del rispetto dei diritti umani e della sostenibilità dello sviluppo di ciascun paese”³⁹. Più che un “oggetto”, o un insieme di oggetti, il patrimonio culturale immateriale definisce, un processo, perché nel momento in cui un elemento culturale emerge come categoria patrimoniale, esso è già il frutto di un processo di messa in valore da parte di determinati soggetti collettivi.

Restando in ambito italiano, non tutto ciò che viene identificato come patrimonio immateriale sarà dunque considerato a livello scientifico disciplinare come bene etnoantropologico. Un esempio utile per comprendere questa differenza sono le cosiddette “rievocazioni storiche”, fenomeni festivi molto diffusi in Europa che celebrano eventi storici (reali o presunti), o un particolare periodo storico che ha interessato una determinata comunità. Caratterizzati da cortei, giochi storici e rappresentazioni di specifici eventi del passato e percepite localmente come “tradizioni”, sono per

³⁷ A. Broccolini, *Folklore, beni demotnoantropologici e patrimonio immateriale in alcuni contesti regionali*, in M. Salvati e L. Sciolla (a cura), *L’Italia e le sue regioni*, vol. III *Culture*, Roma, 2015, pp. 175-188; A. Broccolini, *Italian ‘intangible communities’: procedures, tactics and new key actors*, in S. Pinton, L. Zagato, *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017*, Venezia, 2017, pp. 283-297; L. Giancristofaro, V. Lapicciarella Zingari, *Patrimonio culturale Immateriale e società civile*, Canterano (RM), 2020.

³⁸ UNESCO, *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*, 2003, art. 2.

³⁹ <https://www.unesco.it/italianellunesco/detail/189> (consultato il 01.08.2022).

lo più fenomeni festivi di origine recente (soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento), dove l'inventiva e il bisogno performativo delle comunità prevalgono sulla filologia storica. Salvo per qualche eccezione, l'antropologia che opera nel campo patrimoniale tende a non considerare la maggior parte di questi fenomeni come dei "beni culturali" demoetnoantropologici immateriali, perché essendo nati con la cultura di massa non erano pensabili come "testimonianze di civiltà" provenienti da mondi agropastorali preindustriali. Essi sono stati studiati dall'antropologia *tout court* più come esempi di "invenzione della tradizione"⁴⁰, prodotti neofestivi del mondo contemporaneo⁴¹, che come beni culturali nel senso istituzionale del termine. Solo di recente le rievocazioni storiche hanno ricevuto una "riabilitazione" patrimoniale da parte istituzionale, resa possibile proprio grazie all'apertura offerta dalla nuova cornice del patrimonio immateriale di matrice unescana, che ha sdoganato fenomeni del contemporaneo dagli steccati alzati dalle ripartizioni scientifico-disciplinari, offrendo una visione nuova nei confronti del patrimonio culturale⁴². Le rievocazioni storiche rappresentano infatti un ambito interessante di invenzione festiva perché si sono fortemente radicate nei tessuti locali, vedono una grande partecipazione popolare e sono in dialogo creativo con il concetto di "tradizione", che abbiamo visto essere oggi considerato dall'antropologia un processo di reinterpretazione del passato piuttosto che un deposito di tratti culturali trasmessi direttamente dal passato al presente⁴³.

In questo complesso campo di effervescenza patrimoniale, tra politiche istituzionali, scenari di continuità culturale (la tradizione), invenzioni e rivitalizzazioni proposte dalle comunità locali, l'antropologia si muove con una doppia postura, da un lato teorico-critica nei confronti dei "processi" di patrimonializzazione⁴⁴, che la porta a decostruire le invenzioni delle

⁴⁰ E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura), *L'invenzione della tradizione*, Torino, 1983 (ed. or. 1983); G. Lenclud, *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. Clemente P., F. Mugnaini (a cura), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, 2001, pp. 123-133 (ed. or. 1987); D. Dimitrijevic, (a cura), *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Paris, 2004.

⁴¹ F. Dei, C. Di Pasquale (a cura), *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriale*, Pisa, 2017.

⁴² A dimostrazione di questo differente scenario offerto dal patrimonio immateriale, nel 2020/2021 l'Istituto Centrale per il Patrimonio Culturale Immateriale (ICPI), del Ministero della Cultura ha avviato insieme all'associazione SIMBDEA (la Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici) una ricerca su base nazionale per mappare e studiare etnograficamente le rievocazioni storiche in Italia come espressioni di patrimoni immateriali. La ricerca, che è portata avanti da numerosi ricercatori reclutati su scala nazionale, è finalizzata ad una mappatura estensiva delle rievocazioni storiche italiane attraverso la sperimentazione di un modello di scheda-evento e l'approfondimento di alcune rievocazioni rappresentative attraverso una scheda ICH di tipo partecipativo.

⁴³ G. Lenclud, *op. cit.* 2001.

⁴⁴ B. Palumbo, B., *Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo*, in *Antropologia Museale*, 2002, 1, pp. 14-19; B. Palumbo, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali nella Sicilia orientale*, Roma, 2003; B. Palumbo, *Patrimonializzare*, in *Antropologia Museale*, 22, 2009, pp. XXXVIII-XL.; M. Herzfeld, *Intimità culturale: antropologia e nazionalismo*, Napoli, 2003 (ed. or. 1997); M. Herzfeld, *Pom Mahakan: umanità e ordine nel centro storico di Bangkok*, in *Antropologia*. VIII, "Il Patrimonio

tradizioni e la natura politico-identitaria di linguaggi e retoriche del patrimonio prodotte localmente, ma anche con una postura necessariamente operativa da parte di coloro che -soprattutto in ambito istituzionale-lavorano “nel” patrimonio, nei beni culturali demoetnoantropologici e che hanno sviluppato competenze scientifiche per lo studio, la documentazione, la catalogazione di specifiche forme culturali⁴⁵. A queste posizioni si aggiunge l’orientamento di quella parte dell’antropologia che opera oggi dentro i complessi processi che riguardano i patrimoni immateriali, e nello specifico le candidature UNESCO, dove è sempre più necessario un lavoro di mediazione con i soggetti portatori di questi elementi e una visione ampia del patrimonio, non limitata alle definizioni disciplinari che abbiamo visto. Una mediazione che non può comunque prescindere dalla ricerca sul terreno e dalle competenze scientifiche cui abbiamo fatto cenno in precedenza.⁴⁶

3. Cultura immateriale: rituali, pratiche, saperi e forme espressive

Usciamo ora dall’ambito italiano con le sue complessità a volte di difficile lettura per i non addetti ai lavori ed entriamo più nello specifico di quel vasto campo che si è andato definendo come patrimonio culturale immateriale, cercando di navigare con gli strumenti dell’antropologia. La definizione di *Intangible Cultural Heritage* indicata dall’UNESCO è ampia e inclusiva di molti ambiti delle espressioni culturali che si manifestano nel contemporaneo. È una definizione che, come si è detto, lascia aperte interpretazioni locali e aperture ampie nei confronti di ciò che può essere considerato patrimonio. Ma per poter meglio entrare nel merito, più che partire dalle definizioni contenute nella Convenzione, è utile partire da ciò che emerge dal terreno, guardando soprattutto gli elementi iscritti nella Lista Rappresentativa, che insieme alla Lista per la Salvaguardia Urgente rappresentano gli strumenti di maggiore successo e visibilità pubblica della Convenzione stessa.

Se guardiamo la Lista Rappresentativa UNESCO in essa riconosciamo molti elementi culturali che in Italia, nel *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio* potrebbero rientrare nei beni demoetnoantropologici, anche se come si è detto, si tratta di due ambiti che non coincidono, ma si collocano su piani diversi. In essa troviamo principalmente: fenomeni festivi e rituali, religiosi e non; forme espressive, musicali, teatrali e coreutiche; i saperi

culturale”, Roma, 2006, pp. 19-41; Broccolini, A., *Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State*, in R. F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen, 2012, pp.283-300; A. Broccolini, *Italian 'intangible communities': procedures, tactics and new key actors*, in S. Pinton, L. Zagato, *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017*, Venezia, 2017, pp. 283-297.

⁴⁵ G.L. Bravo, R. Tucci, *op. cit.* 2006.

⁴⁶ L. Giancristofaro, V. Lapicciarella Zingari, *op. cit.* 2020; V. Lapicciarella Zingari, *Patrimoni immateriali e diritto alla cultura, tra musei, territori e comunità. Note dalla Savoia alpina*, in *La Ricerca Folklorica*, 2011, 64, pp. 95-104; A. Broccolini, *Folclore, beni demoetnoantropologici e patrimonio immateriale in alcuni contesti regionali*, in M. Salvati e L. Sciolla (a cura), *L'Italia e le sue regioni*, vol. III *Culture*, Roma, 2015, pp. 175-188; P. Clemente, *L'antropologia del patrimonio culturale*, in L. Faldini, E. Pili (a cura), *Saperi antropologici. Media e società civile nell'Italia contemporanea*, Roma, 2011, pp. 295-317; P. Clemente, *Antropologo giardiniere*, in *Antropologia Museale*, 34-36, 2013-2014, pp. 23-25.

tecnico-artigianali e naturalistici e infine le pratiche e gli usi consuetudinari. Questa ripartizione contenuta nella Convenzione, in realtà non solo mostra quanto sia fittizia e artificiale, come già accennato in precedenza, la distinzione tra patrimonio materiale e immateriale⁴⁷, ma va anche a distinguere delle forme culturali che non sono tra loro separate, perché spesso si tratta di fenomeni culturali che inglobano più dimensioni ed espressioni culturali.

Guardiamo ad esempio il caso delle feste e dei fenomeni rituali.

La festa cosiddetta “popolare” (e la sfera del rituale in generale) è tra i fenomeni culturali e sociali più complessi e di difficile lettura. Rappresenta un vero rompicapo per l’antropologia che da decenni ne tenta interpretazioni e letture teorico-analitiche⁴⁸. Intesa come particolare forma di organizzazione del tempo distinta dal quotidiano svolgersi delle attività, feste e rituali collettivi sono presenti in ogni società umana e sono caratterizzati da alcuni elementi, non tutti compresenti, come la ripetitività, la socialità, il gioco, il conflitto, la dimensione simbolica, religiosa, economica, politica, corporea, musicale o trasgressiva⁴⁹. Come tale, la festa è stata interpretata entro modelli teorici di tipo etnoantropologico, storico-religioso e sociologico, a seconda se guardiamo agli aspetti simbolici, religiosi, culturali, devozionali, economici, politici, organizzativi o sociali, o anche agli aspetti narrativi e le forme di soggettivazione che la festa produce (ad esempio le storie e le leggende di fondazione dei culti popolari, la miracolistica). Come tale la festa “popolare” può essere spesso letta come “un fatto sociale totale”, ovvero -citando Marcel Mauss, come un fenomeno complesso attraverso il quale poter leggere l’intera società e comunità di riferimento⁵⁰.

La modernità aveva previsto la graduale scomparsa di feste e rituali popolari a causa dell’avanzare nel corso del Novecento di valori legati al profitto, all’utile, alla razionalità sociale e di una diffusa omologazione dei costumi portata dalla società di massa, ma ha dovuto ricredersi da quando, a partire dagli anni Settanta del Novecento soprattutto l’Europa -ma si tratta di un fenomeno globale- è stata attraversata da una forte corrente di rivitalizzazione di feste e rituali portata da un bisogno diffuso di reinvenzione della “località”. Ciò ha portato alla ripresa di feste precedentemente abbandonate, alla ritradizionalizzazione e alla rifunzionalizzazione di fenomeni festivi entro il moderno, dunque anche dentro ideologie capitalistiche e di consumo⁵¹.

Le feste “popolari” sono quindi fenomeni che vivono entro la modernità e spesso rileggono il passato e la tradizione in ottica contemporanea per dare senso al mondo nel quale gli attori vivono. Esse, tuttavia, dal punto di vista del patrimonio culturale immateriale vedono la compresenza di più dimensioni materiali e immateriali che non è possibile separare. Laddove, ad

⁴⁷ C. Bromberger, *Le patrimoine immatériel entre ambiguïtés et overdose*, in *L’Homme*, 209, 2014, pp.143-144.

⁴⁸ M. Satta, *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Roma, 2007.

⁴⁹ M. Segalen, *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, 2002.

⁵⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, 2002 (ed. or. 1923-1924).

⁵¹ J. Boissevain (a cura), *Revitalizing European Rituals*, London, 1992.

esempio, ci sono macchine festive, come il caso delle feste con le macchine a spalla iscritte nella Lista UNESCO (S. Rosa a Viterbo, i Gigli a Nola, la Varia di Palmi e i Candelieri di Sassari), è evidente l'impossibilità di scindere gli aspetti materiali (le macchine festive) da quelli immateriali. Le macchine festive sono spesso ricostruite di anno in anno; vengono investite di aspettative, di forme di appropriazione affettiva da parte popolare e di valutazioni estetiche, tecniche e morali. Questi aspetti immateriali non sono rappresentati solo dalle forme rituali e simboliche che la festa ha sviluppato, ma anche dai saperi. Questi saperi si collocano su diversi livelli; ci sono i saperi tecnici artigianali e competenze specifiche relative alla realizzazione delle macchine festive (si pensi sempre alla costruzione dei Gigli a Nola), che vanno trasmessi e appresi oralmente ogni anno; ci sono saperi legati alla dimensione rituale e simbolica della festa (saperi sull'organizzazione, saperi sugli spazi -ad es. la conoscenza dei percorsi- la conoscenza dei rischi, delle posture del corpo e delle tecniche necessarie per portare la statua o la macchina festiva). Nel caso delle feste che prevedono competizioni con animali, si pensi ai saperi diffusi sui cavalli e sulla corsa che vedono ad esempio i contradaio di Siena ogni anno partecipare all'assegnazione dei cavalli (chiamata La Tratta) per il Palio e alla "carriera" (la competizione)⁵². Ma pensiamo anche, ad esempio, alla festa di S. Domenico di Cocullo in Abruzzo, santo venerato per la protezione dai morsi di serpente⁵³, la quale ogni anno vede nel paese dell'Appennino abruzzese la cattura di serpenti locali e quindi profonde conoscenze locali in tema di ambiente e di erpetologia. Non da meno sono gli aspetti narrativi che caratterizzano le feste, spesso caratterizzate da leggende di fondazione o da una miracolistica locale vissuta, dove la memoria e la trasmissione sono fondamentali. La festa vede inoltre spesso la presenza di forme coreutiche e musicali (es. canti tradizionali, danze), le quali di frequente costituiscono dei corpus a sé e richiedono competenze, apprendimento, trasmissione. Infine, gli aspetti politici e sociali (interessi, leaderships, visibilità, consenso, manipolazioni, partecipazione, etc.) che fanno delle feste dei processi complessi che vivono dentro la dinamica locale, spesso generando conflitti, non ultimi i processi di patrimonializzazione che ne rappresentano la trasformazione più recente, la quale spesso porta a fenomeni di vetrinizzazione o di spettacolarizzazione con conseguenti cristallizzazioni della cosiddetta "tradizione".

Altro campo interessante che riguarda i fenomeni festivi sono i carnevali, molto presenti nella lista UNESCO (Clemente 2020). Il carnevale è una festa molto complessa da studiare e da interpretare per l'antropologia, al di là del divertimento che porta con sé. Si tratta di un complesso ciclo festivo che si iscrive nel calendario stagionale (è un rito di fine inverno), ma anche nel calendario religioso, perché è legato alla tradizione cristiana, (è situato tra Epifania e Quaresima), e nel calendario agricolo, perché era legato simbolicamente alla morte e alla rinascita del ciclo vegetativo. Il carnevale ha quindi forti connotazioni sul piano simbolico; per questo possiamo dire con certezza che ogni carnevale è in qualche modo storico perché le sue

⁵² A. Falassi, A. Dundes, *La terra in piazza: antropologia del Palio, Siena*, 1986 (ed. or. 1975).

⁵³ L. Giancristofaro, *Cocullo. Un percorso italiano di salvaguardia urgente*, Bologna, 2018.

origini sono spesso molto antiche, anche se non definibili in modo certo. Probabilmente nella forma che conosciamo esso ha origini medievali, ma esistono maschere che risalgono ad epoche più remote. Le forme che il carnevale assume in Italia, in Europa e nel mondo⁵⁴ sono molto diversificate. Abbiamo un carnevale di tipo urbano, portato dalla modernità, con carri allegorici e un Corso Mascherato, il modello più diffuso che in Italia vede in Viareggio il suo esempio più noto. Ma abbiamo anche un carnevale più "tradizionale", che ha una forma processionale, con una forte componente simbolica e coreutico-musicale, dove vediamo maschere ricorrenti, prima fra tutti una personificazione di Carnevale, il tema della morte e della rinascita, della sessualità, dell'inversione maschile/femminile, e le simbologie ad esso legate. Queste forme tradizionali, oltre ad essere dinamiche sono oggi oggetto di processi di "messa in valore", sia da parte delle istituzioni, che delle comunità locali, che sempre di più le considerano come un patrimonio culturale immateriale. Oggi il carnevale appare come una festa molto vitale, non solo una eredità del mondo arcaico da salvare, ma un fenomeno sociale che aggrega le persone e mette in opera creatività culturale e socialità.

Nei carnevali ancor più difficile rispetto alle feste religiose, risulta la separazione degli elementi materiali da quelli immateriali e soprattutto la separazione tra la performance rituale, le maschere ed i saperi. In molti carnevali di stampo urbano si fa uso di carri allegorici che a volte richiedono delle maestranze specifiche con competenze artigianali elevate (si pensi ai carristi di Viareggio); altre volte invece questi sono il risultato di una partecipazione ampia della popolazione che vede all'opera anche giovanissimi e bambini. Oppure pensiamo alla realizzazione di alcune maschere tradizionali, come quelle del carnevale sardo di Mamoiada, dove la maschera -realizzata da esperti artigiani- è l'assoluta protagonista della performance (a Mamoiada esiste anche un Museo della maschera⁵⁵). Stesso discorso vale per le maschere di alcuni carnevali lucani⁵⁶, o dei carnevali alpini⁵⁷. Nelle rappresentazioni farsesche come la Zeza, o le mascherate in Campania⁵⁸, l'abito costituisce la maschera (sia femminile che maschile) ed è spesso trasmesso nelle generazioni. Lo stesso indossare l'abito richiede

⁵⁴ In quanto fenomeno prettamente europeo (Kezich 2015) il carnevale è stato esportato con la colonizzazione, soprattutto in America Latina dove ha assunto una connotazione molto diversa da quella europea, grazie all'apporto culturale della componente afroamericana e indigena; O. Niglio, *The mask beyond the scene. Proceedings International Symposium*, Bologna, 2017; P. Clemente, *Carnevali indigeni del XXI secolo*, in O. Niglio (a cura), *Dialogues among cultures. Carnivals in the world*, 1th International Symposium, Florence/Viareggio 3-7 February 2016, in «EdA Esempi di Architettura», Special Issue, 2016. pp. 160-164.

⁵⁵ T. Mosconi, L. Putzu, G. Paffi, *Mamoiada: maschere, riti e tradizioni nel cuore della Barbagia*, Verrucchio, 2011.

⁵⁶ E. Spera, *Il carnevale in Puglia e in Basilicata*, s.l., 1979.

⁵⁷ G. Kezich, *Carnevale re d'Europa. Viaggio antropologico nelle mascherate d'inverno*, Scarmagno, 2015.

⁵⁸ A. Broccolini, K. Ballacchino, *Le nuove 'comunità patrimoniali' del Carnevale. Le mascherate di Serino e i Carnevali irpini tra permanenze, mutamenti e conflittualità*, in *Archivio di Etnografia*, n.s., a. X, n. 1.2 2017, pp. 105-140; A. Broccolini, *La Zeza irpina tra rito e gioco. Trasformazioni patrimoniali della farsa carnevalesca nel contemporaneo*, in T. Colletta, P. De Toro, L. Fusco Girard (a cura), *Patrimonio culturale e festività dei carnevali: gli itinerari urbani dei rituali storici in Campania*, Brienza (Potenza), 2020, pp. 263-309.

capacità e competenze coreutico-teatrali, necessarie per il ballo (es. le tarantelle) o la rappresentazione scenica.

Gli esempi proposti mostrano solo alcuni degli aspetti complessi che interessano la festa popolare e potrebbe allungarsi di numerosi esempi. Esso serve ad evidenziare la complessità di una lettura antropologica e l'impossibilità di separare i diversi elementi che compongono questi "fatti sociali totali". Non sono tuttavia solo i fenomeni festivi a richiedere livelli complessi di lettura sul piano antropologico, ma un discorso analogo si può fare anche per altre forme di cultura espressiva. Un buon esempio è offerto dal Teatro dei Pupi Siciliani, antica forma di teatro di figura popolare, molto diffuso nel passato in tutto il meridione italiano e soprattutto in Sicilia⁵⁹. Nel teatro dei Pupi non sono necessarie solo competenze performative da parte dei pupari per quanto riguarda la rappresentazione scenica, la conoscenza dei repertori e le capacità recitative, ma anche competenze tecniche nell'abilità a muovere i pupi, e nell'arte di realizzarli, di modificarli e restaurarli. Stesso discorso vale per altri elementi del patrimonio immateriale, anche dove non sono presenti componenti prettamente materiali. Le forme di canto tradizionale, ad esempio, non si basano solo su competenze tecniche vocali o sulla ricchezza dei repertori, ma anche sul profondo radicamento del canto nelle comunità, quindi nella sua espressione e trasmissione dentro la pratica vivente della vita sociale o religiosa. Un esempio tra i numerosi che si possono portare è rappresentato da una forma di canto polifonico della Corsica detto *a paghjella*, iscritto nella Lista di Salvaguardia urgente UNESCO nel 2009. La *paghjella* è una forma di canto che si basa su repertori popolari e su forme di semi improvvisazione che richiedono competenze vocali e capacità di improvvisazione, ma questa improvvisazione ha bisogno di una socialità conviviale dentro la quale (e solo dentro la quale) il canto si può manifestare in tutta la sua ricchezza culturale⁶⁰. In Corsica e ogni occasione sociale è buona per cantare. Cantare a *paghjella* si accompagna alle occasioni di incontro (prevalentemente maschile); anche se si canta a tre voci, chiunque può in genere partecipare con un continuo interscambio tra le persone che dà la possibilità anche a chi non ha particolare esperienza, di partecipare al canto. Quando si canta la postura fisica del cantare si produce nel cerchio che genera una maggiore risonanza con i corpi disposti molto vicini tra loro. Spesso nel cerchio ci si abbraccia l'uno con l'altro, mentre chi canta in genere usa portare una mano all'orecchio per poter avere un maggiore ritorno della propria voce. Tutto ciò genera una forte vicinanza tra chi canta, non solo fisica, ma anche sociale e spirituale, quando si cantano brani della liturgia religiosa⁶¹. La trasformazione del canto *a paghjella* in una

⁵⁹ A. Pasqualino, *I pupi siciliani*, Palermo, 2003 (ed. or. 1975); J. Vibæk, J., *Il Museo Internazionale delle marionette Antonio Pasqualino*, in C. Bortolotto (a cura), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Roma, 2008, pp. 189-198. Il Teatro dei Pupi siciliani ha rappresentato il primo elemento italiano proclamato come Capolavoro del Patrimonio Orale e Immateriale dell'Umanità nel 2001 e iscritto nel 2005 nella Lista Rappresentativa.

⁶⁰ La *paghjella* è a tre voci, che sono *a secunda*, la voce principale, *a terza* la più acuta e *a bassu* la più grave. A cantare sono più spesso gli uomini, di tutte le età, giovani e meno giovani, a volte in gruppi più omogenei di soli ragazzi o di uomini adulti.

⁶¹ I. Macchiarella (a cura), *Tre voci per pensare il mondo. Pratiche polifoniche confraternali in Corsica*, Udine, 2011; A. Broccolini, *Ripensare l'umanità dalla Corsica. Confraternite*,

forma di spettacolo virtuosistico, con la presenza di un palco e di un pubblico distinto da cantori, depotenzia l'esperienza espressiva del cantare e ne impoverisce la valenza sociale trasformandone il valore sul piano del patrimonio immateriale⁶².

Infine, una considerazione sui saperi tradizionali, che sono un altro campo antropologico rilevante dei patrimoni immateriali previsti dalla Convenzione. Siano essi tecnici, artigianali, agricoli o espressivi, i saperi "tradizionali" (le *Traditional Knowledges*) rappresentano un vero universo di valore perché costituiscono un ambito della cultura che è il frutto di pratiche di lunga durata, sedimentate nel tempo e continuamente agite e interpretate localmente. Essi non sono appresi attraverso percorsi formali o scolastici, ma sono trasmessi oralmente, con l'esperienza e vivono profondamente radicati dentro pratiche sociali essendo il risultato di una conoscenza approfondita da parte delle comunità degli ambienti naturali, agricoli, del mondo animale e vegetale. Come ha scritto Vincenzo Padiglione:

A differenza dei saperi tecnico-scientifici standardizzati, uniformati, formalizzati in procedure, modelli e voci di enciclopedie, i saper fare tecnici popolari, naturalistici e agronomici sono localizzati, contestualizzati, empirici, tramandati oralmente e in ogni passaggio generazionale in parte rimodellati. Prefigurano tratti culturali che, segnalando un rapporto privilegiato nel tempo (permanenza) con una località da parte di un gruppo umano (comunità), hanno significativamente interessato l'ambiente circostante e altri aspetti della vita economica, sociale e culturale. Si tratta di saper fare tecnici di lunga durata, *habitus* interpretativi/manipolativi: un bagaglio di conoscenze concrete ed operative, di consuetudini codificate nella tradizione orale, apprese nell'esperienza della pratica lavorativa (produzione, distribuzione, scambio e consumo) senza essere talora distinte, focalizzate, tematizzate, verbalizzate nei modi della cultura scritta, ovvero delle *literacy*. Vi partecipano conoscenze ecologiche (dalla gestione delle acque alla pedologia, dalla climatologia alla salute, dall'etnobotanica all'etnozoologia), storie delle origini delle specie e dei trattamenti che attengono la sfera economica ma anche quella sociale, morale ed estetica.

Studiare i saperi e le pratiche tradizionali di piccoli agricoltori, pescatori, pastori, ma anche di artigiani o di guaritori tradizionali significa esplorare visioni della natura, del mondo e dell'umanità che sono radicate negli spazi fisici e si sviluppano nei luoghi sociali, culturali e affettivi che la storia ha plasmato nelle sue diverse sedimentazioni. Nell'ambito della Convenzione UNESCO un recente esempio italiano di patrimonio immateriale che rientra nella sfera dei saperi tradizionali è rappresentato dalle conoscenze e dalle pratiche legate alla ricerca dei tartufi, un elemento iscritto nella Lista Rappresentativa nel 2021, la cui candidatura potrebbe facilmente essere letta come un modo per promuovere una eccellenza italiana legata alla gastronomia regionale, ma che dal punto di vista antropologico va ad esplorare e salvaguardare mondi locali che hanno sviluppato minute e

patrimoni immateriali, piccoli paesi, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 51, 2021, pp. 1-32 (<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sommario-n-51/>).

⁶² Analogo discorso si può fare per il canto a Tenore sardo, anch'esso iscritto nella Lista Rappresentativa UNESCO nel 2008 (e precedentemente proclamato Capolavoro del Patrimonio Orale e Immateriale dell'Umanità nel 2005).

approfondite conoscenze degli ambienti boschivi da parte dei tartufai e pratiche che sono il frutto di una lunga esperienza di osservazione.

4. Patrimoni immateriali: visioni antropologiche a confronto

Lo studio antropologico dei patrimoni culturali immateriali abbiamo visto collocarsi su diversi livelli di analisi che rendono questo campo di grande complessità. Per riassumerne i contorni possiamo concludere questo contributo sintetizzando le diverse posture che la ricerca ha assunto sia in Italia che in ambito internazionale. Di queste la prima si muove nell'alveo di quelli che in Italia sono definiti beni culturali demoetnoantropologici (materiali ed immateriali), dove i patrimoni immateriali sono intesi come espressioni culturali originate da culture agropastorali e preindustriali lette attraverso le trasformazioni cui queste sono andate incontro. Qui la ricerca si avvale di una grande tradizione di studi demologici e si estrinseca nello studio etnografico, nella documentazione (audiovisiva, catalogazione, museizzazione, etc.) e nell'analisi contestuale di questi fenomeni (es. tecniche di esecuzione, contesti rituali o sociali di riferimento, dimensione simbolica, estetica, morale, saperi, visioni del mondo, narrazioni, trasformazioni portate dal mondo contemporaneo, ad esempio i social media, etc.). Si tratta dell'approccio adottato in Italia nelle attività di ricerca e documentazione intraprese sia dagli organi centrali dello Stato (facenti capo all'Istituto Centrale per la Catalogazione e la Documentazione (ICCD) e ai due musei etnoantropologici nazionali, il Museo Preistorico ed Etnografico L. Pigorini e il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari⁶³), che dalle Soprintendenze e dagli enti locali.

Un secondo approccio antropologico è andato a costituire un ambito di studi critici sul patrimonio immateriale e si colloca entro una antropologia politica⁶⁴. Questo approccio si rivolge ai patrimoni culturali (materiali o immateriali) guardando ai processi di patrimonializzazione e alla dimensione politica ed economica (la merci-patrimonializzazione come l'ha definita Palumbo⁶⁵) che questi assumono nel mondo contemporaneo. In questa ottica il patrimonio immateriale è letto in relazione alle candidature UNESCO, al linguaggio della Convenzione⁶⁶ ed ai contesti nazionali e locali⁶⁷, dove emergono contraddizioni⁶⁸, invenzioni e manipolazioni⁶⁹ entro quella che l'antropologo Michael Herzfeld ha chiamato la "gerarchia globale del

⁶³ Oggi questi musei nazionali risultano accorpate nel Museo delle Civiltà (MUCIV) che riunisce il Museo Preistorico ed Etnografico L. Pigorini, il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, il Museo dell'Alto Medioevo, il Museo d'Arte orientale "Giuseppe Tucci" e l'ex Museo Coloniale (<https://museociviltà.cultura.gov.it/muciv/>).

⁶⁴ R.F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen, 2012; L. Smith, N. Akagawa (a cura), *Intangible Heritage*, London, 2009.

⁶⁵ B. Palumbo, *Patrimonializzare*, in *Antropologia Museale*, 22, 2009, pp. XXXVIII-XL.

⁶⁶ C. Bortolotto (a cura), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, 2011; V. Fr. Hafstein, *Célébrer les différences, renforcer la conformité*, in C. Bortolotto (a cura), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, 2011, pp. 75-97.

⁶⁷ R.F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann, *op. cit.*, 2012.

⁶⁸ C. Bromberger, *op.cit.* 2014

⁶⁹ B. Palumbo, *op. cit.* 2002.

valore”⁷⁰. Qualche anno fa era stato lo stesso antropologo Bernardino Palumbo ad aver distinto tra un approccio “interno”, che studia degli “oggetti” da contestualizzare, documentare, valorizzare, ed un approccio “critico” che guarda ai processi di patrimonializzazione. “Gli antropologi che adottano un simile punto di vista [l’approccio interno] -scrive Palumbo- ritengono loro compito dedicarsi allo studio, alla contestualizzazione/comprendimento, alla protezione/conservazione e infine all’esibizione/fruizione di “oggetti” materiali e immateriali facenti parte del patrimonio demologico, etnologico, antropologico. [...] La prospettiva “critica si propone come obiettivo conoscitivo lo studio dei processi di patrimonializzazione all’interno di una più generale antropologia (politica) della contemporaneità”⁷¹. Nell’ambito degli elementi iscritti nelle Liste UNESCO del patrimonio immateriale un esempio emblematico che ci porta nel cuore di un approccio critico e delle importanti questioni che esso solleva è dato dal carnevale di Aalst, il carnevale belga iscritto nella Lista Rappresentativa nel 2010, dove nel 2019 la presenza di un presunto carro antisemita che faceva satira della comunità ebraica della città ha scatenato un dibattito piuttosto acceso tra l’UNESCO (che reputava la scelta contraria ai valori della Convenzione ed al rispetto dei diritti umani) e la municipalità (che ha difeso la libertà di satira locale), costringendo l’UNESCO e la stessa Comunità Europea a prendere una posizione di condanna nei confronti di questo carnevale con la conseguente cancellazione dalla Lista⁷². Considerazioni analoghe si possono fare per molti altri casi di candidature che hanno evidenziato conflittualità tra valori locali e istanze globali, come il caso della candidatura del Palio di Siena, che ha avuto un esito negativo, la cui vicenda è legata alle proteste degli animalisti per la salute dei cavalli nella corsa e a dinamiche politiche che hanno interessato sia la dimensione locale che quella nazionale⁷³. Questi esempi, come molti altri casi di fenomeni culturali che vivono oggi nello scenario mondiale del patrimonio immateriale, mostrano l’importanza di una analisi antropologica dei processi e dei valori che entrano in gioco tra istanze universalistiche e relativismo dei valori e delle pratiche locali.

Alle due posture dell’antropologia che ho sintetizzato se ne affianca tuttavia una terza che opera a partire da una concezione allargata e “sociale” del patrimonio; si tratta di un approccio che opera dentro i processi con un orientamento costruttivo e dialogico nei confronti delle politiche e delle comunità. Studiare i patrimoni immateriali per l’antropologia non significa solo leggerli come degli oggetti culturali nella loro “essenza” da

⁷⁰ M. Herzfeld, *The Body impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, London, 2004.

⁷¹ B. Palumbo, 2009, *op. cit.* p. XXXIX.

⁷² P. Clemente, *Somiglianze di famiglia e diversità. Note per lo studio critico dei carnevali*, in T. Colletta, P. De Toro, P. Fusco Girard (a cura), *Patrimonio culturale e festività dei carnevali. Gli itinerari urbani dei rituali storici in Campania*, Brienza (Potenza), 2020, pp. 55-67; L.S. Fournier, L. Giancristofaro, *L’UNESCO e il Carnevale di Aalst: antropologia delle rappresentazioni collettive all’epoca delle polarizzazioni*, in *Archivio di Etnografia*, a. XIV, n. 1, 2019, pp. 9-30.

⁷³ A. Broccolini, *Folclore, beni demoetnoantropologici e patrimonio immateriale in alcuni contesti regionali*, in M. Salvati e L. Sciolla (a cura), *L’Italia e le sue regioni*, vol. III *Culture*, Roma, 2015, p. 286.

documentare ed analizzare sulla base di strumenti teorico-metodologici (i quali rimangono sempre validi e necessari per una formazione professionale e scientifica), o limitarli solo ad una lettura critica come questione meramente politica, ma significa anche collocare il patrimonio immateriale dentro la vita delle comunità e dei gruppi che lo promuovono. Scrive l'antropologo brasiliano Antonio Arantes:

“...cultural heritage, tangible or intangible, is not a residual reality or legacy that endures persistently at the margins of social transformations. Rather, it is the result of specific social practices that take shape in the realm of the public sphere and involve confrontations and negotiations between government institutions, civil society organizations, academics, economic agents and those who are in possession of protected cultural elements⁷⁴.”

Una festa, una forma espressiva, un sapere locale, non vivono nel vuoto sociale, non sono solo “oggetti” di una distaccata osservazione scientifica, ma vivono in un mondo contemporaneo, vivente, che oltre ad essere fatto di politiche è costituito anche da persone, soggetti che investono energie, aspettative ed emozioni nei confronti di quei patrimoni. È questo l'orientamento di una parte dell'antropologia che in ambito internazionale si rivolge ai patrimoni immateriali come risorse in termini sociali, identitari, di sviluppo sostenibile, di partecipazione e di esercizio della democrazia⁷⁵.

Partecipare ad un evento collettivo nel quale una comunità si riconosce (pur con i conflitti che caratterizzano necessariamente la dinamica sociale), che sia un rituale, una forma di canto, una attività artigianale condivisa localmente, o altre espressioni culturali, significa per gli attori coinvolti costruire e mantenere uno spazio di agency sociale, espressiva, che oggi è sempre più minacciata da flussi globali e da forme di sfruttamento economico della cultura espressiva. Tutto ciò, come è noto, ha a che fare con processi di democrazia partecipativa che il patrimonio immateriale esprime e favorisce e oggi assume un significato nuovo e una nuova consapevolezza di valore, dentro processi di dialogo e di confronto con uno scenario mondiale nel quale le comunità sono inserite e del quale sono spesso consapevoli. Oggi l'antropologo viene spesso chiamato dalle stesse comunità per favorire processi, mediare, ma anche per comprendere, discutere e interpretare; ciò rende il lavoro di ricerca e di analisi fortemente dialogico e impegnato⁷⁶. Questo differente sguardo dell'antropologia da un lato fa proprio lo “spirito” della Convenzione con i suoi valori in tema di partecipazione, di socialità, di creatività culturale che i patrimoni immateriali trasmettono e permettono di

⁷⁴ A. Arantes, *Cultural Heritage Misfits. Perspectives from Developing Worlds*, in S. Pinton, L. Zagato (a cura), *Cultural Heritage, Scenarios 2015-2017*, Venezia, 2017, p. 266.

⁷⁵ Per es. A. Arantes, *Beyond Tradition: Cultural Mediation in the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, in L. Arizpe, C. Amescua (a cura), *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, New York, 2013, pp. 39-45; M. Jacobs, J. Neyrinck, A., Van Der Zeijden, *UNESCO, Brokers and Critical Success (F)Actors in Safeguarding Intangible Cultural Heritage*”, in *Volkskunde*, 2014, 3, pp. 249-256; Giancristofaro, Lapicciarella Zingari, *op. cit.*, 2020.

⁷⁶ A. Broccolini, *La ricerca sul terreno tra restituzione, musei locali e condivisione*, in K. Ballacchino, L. Bindi, A. Broccolini (a cura), *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*, Granarolo dell'Emilia (BO), 2020, pp. 14-28 ; K. Ballacchino, L. Bindi, A. Broccolini (a cura), *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*, Granarolo dell'Emilia (BO), 2020.

esercitare dal basso, dall'altro fa dell'antropologia una disciplina più militante che non mantiene uno sguardo solo "scientifico" o critico sul suo oggetto di studio, ma collabora con le comunità "per" il patrimonio.

Mi piace concludere questo contributo citando le parole dell'antropologo Pietro Clemente e la metafora dell'antropologo "giardiniere" che ha proposto qualche anno fa in riferimento ad un nuovo ruolo dell'antropologia che si occupa di patrimoni immateriali. Piuttosto che "raccoliere" dati da archiviare e conservare (canti, proverbi, espressioni culturali di vario tipo) oggi l'antropologo è chiamato a "coltivare" o favorire processi di cura dei patrimoni immateriali e con essa delle comunità che ne sono portatrici. Scrive Clemente:

L'antropologo giardiniere è dunque impegnato nella cura dei contesti culturali, nell'attività di far crescere la vitalità locale delle differenze, di accogliere la pluralità e di accettare il ciclo dei processi che la costituiscono. E più una metafora contro, che una metafora pro. Serve ad allontanarci dall'idea che la nostra sia una scienza che non ha a che fare con le persone e la loro vita dopo che noi le abbiamo studiate, e abbiamo 'raccolto' le loro particolarità. Dall'idea che dobbiamo essere *noi* ad esprimere e rappresentare *loro* (come ad esempio – ma in un'altra epoca – teorizzava De Martino, chiedendo agli intellettuali di farsi parte attiva perché le masse e i singoli emarginati 'entrassero nella storia'). Nel nostro lavoro appassionato a favore delle polifonie e della diversità delle culture non siamo prime voci, possiamo aspirare a farci registi qualche volta, ma qualche altra possiamo anche solo essere quelli che mettono a disposizione il palcoscenico o che annunciano l'evento, parte di un nuovo mondo in cui ci riconosciamo, insieme con i protagonisti della salvaguardia⁷⁷.

Alessandra Broccolini

Professore Associato nel settore M-DEA/01 (discipline etnoantropologiche)
alessandra.broccolini@uniroma1.it

⁷⁷ P. Clemente, *Antropologo giardiniere*, in *Antropologia Museale*, 34-36, 2013-2014, p. 24.

