

A. M. CIRESE

1961a

ASPETTI DELLA RICERCA FOLKLORICA*

Paragrafi di un lavoro dedicato alla esposizione
dei principali temi e problemi delle indagini folkloriche

SOMMARIO

Le disuguaglianze culturali interne delle società evolute e gli studi di folklore
Verso la moderna coscienza della relatività storica delle culture
L'apporto delle concezioni antropologiche e le esperienze di ricerca storica
Articolazione critica e prospettive di unità organica delle ricerche

Le disuguaglianze culturali interne delle società evolute e gli studi di folklore

Le società che comunemente vengono dette “ superiori ” (quali ad esempio le moderne nazioni europee) appaiono fortemente unificate dalla accentuata centralità della loro organizzazione statale e dalla dichiarata volontà di riconoscersi come unità storiche omogenee ; contemporaneamente però esse mostrano, nel loro passato e nel presente, una serie di differenze culturali interne che non è dato riscontrare, almeno in misura altrettanto vasta e decisiva, nelle società che si dicono “ primitive ”.

Anche la più normale e quotidiana esperienza di vita basta a registrare il fatto. Viviamo in un'epoca di forte dinamismo sociale e di comunicazioni addirittura simultanee tra centri (politici, economici, culturali ecc.) e periferie; alla intensificazione dei rapporti di comunicazione, automaticamente provocata dalle condizioni oggettive della nostra struttura economico-sociale, o resa possibile dalla disponibilità di mezzi tecnici prima sconosciuti, si accompagna la proclamazione ufficiale (pur essa in gran parte ignota nel passato) che è dovere della società civile di assicurare la più vasta e rapida diffusione delle conquiste culturali ; scuole e radio-televisione, giornali e industrializzazione, azioni di massa e viaggi, cinema e diffusione del libro ecc., operano un decisivo incremento numerico del livello culturale medio, koiné linguistica o *standard* di concezioni e comportamenti. E tuttavia - per poco che esca dal giro del proprio ambiente o che rifletta meno superficialmente sulle condizioni reali della nostra società - ciascuno avverte, accanto alle disuguaglianze economico-sociali, la massiccia persistenza di dislivello o addirittura di fratture culturali. Si tratta talvolta di semplici variazioni - o locali o sociali - di concezioni e comportamenti che però restano in sostanza identici (ed è il caso, ad esempio, di certi modi “ caratteristici ” o “ tipici ” di celebrare feste o di preparare cibi). Ma si tratta anche, e soprattutto, di diversità assai più profonde, che giungono a toccare la base stessa delle concezioni. Le forme che la religiosità assume in tante processioni o in tanti pellegrinaggi “ popolari ” colpiscono l'osservatore estraneo perché profondamente diverse da quelle “ interiorizzate ”, “ spiritualizzate ” ecc. delle classi colte. Il canto a tre voci che può udirsi in tanti paesi della Sardegna urta contro tutte le odierne abitudini musicali dell'orecchio continentale. La disperazione esteriorizzata, parossistica e insieme rituale, di certe cerimonie funebri calabresi o lucane scuote per il suo radicale contrasto con le manifestazioni di dolore “ intimo ” e “ composto ” che la società “ civile ” considera oggi legittime e normali. Ognuno di questi incontri, e dei mille altri che si potrebbero elencare,

* Rieti, Nobili 1961. Poi in 1962a (*Annali del Museo Pitagorico*, 11./13. (1960/62) : 33-51) e in 1979d (*Condizione contadina: ricerca intervento sviluppo*. A cura di P. Grimaldi. Torino 1979 : 169-194)

può suscitare reazioni affettive diverse ed opposte ; ma al fondo del fascino o della ripulsa non è difficile riconoscere un unico elemento, e cioè un senso di estraneità “ culturale ”, che appunto si fa esplicito allorchè si definiscono questi fatti come “ pagani ”, “medievali”, “ barbari ”, “ selvaggi ” ecc.

Più in generale e meno in superficie, la presa d'atto dell'esistenza, della vastità e dell'importanza storico-sociale dei dislivello che ancora incidono solchi profondi nella compagine culturale della società “civile” si esprime in alcune contrapposizioni ben note : nord e sud, città e campagna, élites e classi popolari, ecc. Si tratta invero di schematizzazioni che riducono alle polarità estreme una serie molto varia di differenze; esse hanno perciò una indubbia validità generale, ma richiedono insieme (e soprattutto in sede di ricerca scientifica) una più specifica e concreta articolazione attraverso sin. gole indagini volte alla illustrazione ed alla esplicazione di singoli e concreti fenomeni. Nel quadro di queste indagini si inseriscono appunto gli studi di tradizioni popolari (o, come anche si dice, demologici o di folklore): essi, così come sono venuti storicamente costituendosi dall'Ottocento in poi, si applicano appunto alla rilevazione documentaria, alla analisi classificatoria, alla individuazione storica dei fenomeni di differenziazione culturale esistenti all'interno delle società più evolute, concentrando specialisticamente l'attenzione sui fatti che più decisamente si distaccano dalle concezioni e dai comportamenti più moderni e più generalizzati. Se dunque gli studi etnologici, nella loro generalità, indagano le differenze culturali “ esteme ” alle società evolute, quelli folklorici si occupano delle differenze “ interne ”, e si collocano anch'essi nel vasto quadro delle moderne scienze storico-sociali, alla cui formazione hanno, per la loro parte, contribuito, e con le quali conservano complessi rapporti documentari, tecnici e metodologici.

Verso la moderna coscienza della relatività storica delle culture.

La nascita degli studi di folklore è invero recente, giacché si lega non tanto alla consapevolezza dell'esistenza dei dislivello culturali “ interni ” alla propria società, quanto al riconoscimento della possibilità e della necessità di assumerli come documenti di storia e come oggetti di scienza. Tutte le società, infatti, sembrano aver avuto coscienza più o meno chiara delle disparità culturali esistenti nel proprio seno, e più d'una, anzi, ci ha tramandato notizie sulle proprie forme culturali periferiche e non ufficiali: basti pensare, da un lato, alla contrapposizione tra urbanitas *rusticitas* così frequente lungo tutto il corso della storia europea, e basti ricordare, dall'altro, la notevole abbondanza di notizie su usi, costumi, credenze, superstizioni ecc. offertaci da opere letterarie di tutti i tempi (per non parlare dei Concilii e dei Sinodi ecclesiastici, degli Statuti comunali e consimili legislazioni, delle opere o teologiche o illuministiche dirette a combattere consuetudines non *laudabiles ed errore*). Tuttavia per un tempo assai lungo queste prese di coscienza e queste più o meno casuali registrazioni documentarie hanno un prevalente carattere di esaltazione o di deprezzamento dell'una o dell'altra delle forme culturali contrapposte: appaiono insomma come momenti ed aspetti non mediati della polemica politico-culturale interna a ciascuna società. Sarebbe naturalmente da distinguere caso per caso, ed epoca per epoca. Ma in genere può dirsi con sufficiente approssimazione che nei confronti dei dislivello “ interni ” ha predominato a lungo un forte esclusivismo: a lungo ha agito, più o meno esplicitamente e consapevolmente, la convinzione che la “ propria ” cultura (e cioè quella “ ufficiale ” ed “ egemonica ”) fosse non solo la “ migliore ” ma addirittura l’“ unica ”, ed avesse cioè una natura assoluta ed eterna che la collocava, in sostanza, al di là della storia. Le forme culturali che all'interno dello stesso organismo sociale esprimevano concezioni diverse da quelle dominanti e dirigenti apparivano perciò come negazione non di una cultura storicamente costruita, ma della cultura *tout court*: erano forme e concezioni non umane o sub-umane che assumevano rilievo solo come oggetti di polemica politico-culturale. Anche le pur frequenti simpatie per il mondo rustico, o le sue esaltazioni come mondo più felice di quello urbano ed aulico, appaiono in genere condizionate e limitate dalla concezione metastorica che si aveva della propria cultura: non per nulla esse quasi sempre idealizzano il mondo popolare, respingendone o ignorandone gli aspetti e gli elementi giudicati “ superstiziosi ” o “ barbari ” o “ bestiali ”, ed accogliendone solo quelli

più “nobili” ed “umani”, che così divengono in sostanza il simbolo di ciò che la cultura ufficiale, nella sua pretesa assolutezza, voleva essere o diventare.

Naturalmente anche oggi il processo di costruzione o di trasformazione di una cultura si svolge attraverso il rifiuto - espresso anche con designazioni radicalmente negative - di concezioni, comportamenti o istituti che appaiono storicamente superati; ma alla condanna ed alla negazione polemica si accompagna oggi una più precisa consapevolezza della storicità di tutte le culture, la nostra compresa. E ciò, mentre da un lato dà più vigoroso impulso all'opera di trasformazione (giacchè sgombra il terreno dall'illusione dell'“eternità”, e dunque dell'intangibilità, di concezioni o istituti), dall'altro impegna la ricerca storica e scientifica a ripercorrere ed a ricostruire il cammino culturale dell'umanità nel suo integrale percorso, senza escluderne le tappe dell'“ignoranza”, della “superstizione” o della “barbarie”.

La modificazione delle prospettive è avvenuta attraverso un lungo e non semplice processo che investe tutta la storia politico-culturale europea. Per quel che riguarda più da vicino il problema dei dislivelli culturali “interni”, e cioè il mondo “popolare”, è stata giustamente sottolineata l'importanza che ebbe la scoperta del Nuovo Mondo, con la sua repentina rivelazione di forme di vita e di organizzazione sociale tanto diverse da quelle europee. Psicologicamente e culturalmente i “selvaggi” americani costituirono infatti una realtà interamente nuova: la loro “primitività”, così distante dalla matura civiltà rinascimentale e post-rinascimentale, si rivelava per giunta in modo brusco, senza la protettiva e familiare mediazione delle tradizioni storico-letterarie e scientifiche dell'antichità classica e del medioevo. Per assimilare la novità si ricercarono analogie e paralleli tra i “selvaggi” e le antichità mediterranee; ma questo sforzo di ricondurre l'ignoto al noto apriva più o meno immediatamente strade nuove: avviava la messa a punto di quello strumento tecnico di ricerca che è la comparazione, cui tanto debbono gli studi storico-religiosi, etnologici, folklorici ecc., e proponeva il problema del significato e della collocazione storica delle forme culturali più remote dalla civiltà europea moderna e dai suoi antecedenti storici ufficialmente ammessi. Si apriva così la strada a considerare nella loro storicità anche i “selvaggi” nostrani, i volghi delle campagne e delle suburre europee.

Un apporto decisivo in queste direzioni venne, come è noto, dalla riflessione filosofica di Giambattista Vico. Se le “origini dell'umanità”, come egli affermò, “dovettero per natura essere piccole, rozze, oscurissime”; se le regole del consorzio civile nacquero dai “grandi vizi”; se la “meraviglia” - la prima forza che, con il timore cui si accompagna, contenga e domini i fieri e i violenti - “è figliuola dell'ignoranza”; se la “fantasia”, fonte della poesia, “tanto più è robusta quanto più debole il raziocinio”; allora è evidente che la “ferinità” e lo “stato eslege” divengono momenti necessari (e perciò “positivi” nei loro limiti) della storia umana. E le “tradizioni volgari”, lungi dall'essere solo sciocche favole o errori, appaiono anch'esse ormai come un fatto umano positivo: esse “devono avere avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempo”. Tra i compiti della scienza storica sta dunque ormai anche quello di riflettere su di esse, per “ritrovare i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e col cangiar delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso”.

Sono così delineate le strade che condurranno la cultura europea a superare le posizioni polemiche e confutative, e ad assumere invece le tradizioni volgari come temi di indagine: viene offerta una base concettuale più ampia e precisa a quell'atteggiamento “antiquario” che già prima di Vico aveva preso a considerare le tradizioni volgari come resti e testimonianze di storia antica, e insieme si pongono le premesse di quel “popolarismo” che in età romantica e post-romantica esalterà il “popolo” come l'unica sede e fonte di poesia e di umanità.

Le ricerche di tipo “antiquario” trasferiscono sul terreno dei dislivelli “interni” i tentativi di comparazione e di storicizzazione già iniziati nei confronti dei “selvaggi”; ed in ciò appunto sta la loro importanza. In verità, considerando le tradizioni popolari come resti di “gentilesimo”, di “giudaismo”, di “costumi sacri e profani degli antichi”, J. Aubrey o H. Bourne, J. Brand o M. Carmeli non scoprono gran che di nuovo, quanto ai fatti tutte le condanne ecclesiastiche avevano da secoli sottolineato il carattere “pagano” di tante

“vane osservanze”. Ma è evidente che l'atteggiamento è ora profondamente diverso: le *consuetudines non laudabiles* e gli *errore*, divengono *antiquitates vulgares* o *popular antiquities*: dalla confutazione si passa alla costatazione, e dalla polemica alla erudizione, se non proprio alla storia. Assumendo le tradizioni - anche quelle “riprovevoli” - come documenti di antichi modi di vita, la cultura ufficiale spezza un suo limite e riduce le sue pretese di validità eterna ed assoluta.

La presenza attiva di questo orientamento (che può cogliersi anche alle origini inglesi dell'interesse per la poesia popolare) si avverte lungo tutta la storia degli studi di folklore. La prima inchiesta sistematica sugli usi popolari di una nazione, quella concepita ed attuata nel 1808 dalla Académie Celtique, considera gli *usages* (e tra essi hanno largo posto *croyances* et *superstitions*) come documenti necessari alla ricostruzione della storia francese più antica, anzi della “storia generale della Gallia”. La incidentale proposta del nuovo termine di “folklore”, poi tanto largamente fortunato, avanzata nel 1846 da J. W. Thoms, si inserisce in un contesto in cui usi e costumi, osservanze e superstizioni, ballate e proverbi vengono assunti come *antiquities* che gettano luce sulla remota storia non solo inglese ma addirittura germanica. Più in generale, l'atteggiamento documentario e antiquario, superando i confini dell'erudizione e facendosi più “storico” o “scientifico”, si intreccia largamente con gli sviluppi romantici e positivisticici degli studi: i Grimm, accanto alle potenti suggestioni popolaristiche, offrono alla cultura europea un modello di utilizzazione storico-filologica delle fiabe o delle tradizioni popolari attuali per la conoscenza dell'antico mondo dei miti; E. B. Tylor e la scuola antropologica inglese, nel loro tentativo di costruire una “scienza della cultura”, assumono le credenze e le superstizioni come “sopravvivenze” di età culturali antichissime.

Assai più vasta, per le sue larghissime implicazioni filosofiche, letterarie e politiche, appare però l'azione dell'orientamento popolaristico, che costituisce un lineamento tipico e caratterizzante dell'età romantica, ma che domina anche buona parte degli indirizzi posteriori. Campo d'attività e di sviluppo fu principalmente quello della letteratura, attorno al tema centrale della “poesia popolare” che, dopo gli inizi inglesi del primissimo Settecento, divenne nella Germania di Herder, di A. W. Schlegel, di Goethe, di Arnim, dei Grimm ecc., quel “mito” che tanto potentemente influenzò il pensiero europeo. Ma la esaltazione della “poesia popolare” di contro alla “poesia d'arte” supera di gran lunga i confini della polemica letteraria e delle questioni di gusto. Se la poesia popolare è l'unica vera poesia proprio perchè è il prodotto del vigore fantastico non costretto dai legami dell'intelletto e dell'arte, allora l'ignoranza o “incultura” dei “volghi”, da oggetto di disprezzo, diventano positivi punti di riferimento: presenza viva, all'interno di un mondo troppo civilizzato, delle più autentiche forze umane, non corrotte e non svigorite. Poco importa, ora, che si tratti di un mito o di una illusione; e poco importa, anche, che spesso si tratti di posizioni piuttosto verbali che sostanziali. Il fatto essenziale è che (anche al di là dei limiti specifici della polemica contro l'intellettualismo letterario, il cosmopolitismo politico, l'individualismo morale) si opera ora un capovolgimento delle posizioni correnti, che era già contenuto, *in nuce*, nelle esaltazioni dei “selvaggi” e nel pensiero vichiano, e che era stato già in parte attuato dalla erudizione antiquaria, ma che solo ora viene enunciato con così decisiva efficacia: le “tradizioni” dei “popoli”, e la “poesia popolare” che ne è la voce, appaiono non solo come un altissimo valore, ma addirittura come l'unico vero valore.

In ciò sta appunto la forza rinnovatrice dell'orientamento popolaristico; ma in ciò sta pure il suo limite essenziale. Attribuire valore ad un mondo culturale diverso da quello ufficiale, aristocratico ed egemonico, costituisce certamente un decisivo passo innanzi verso la considerazione storicistica delle culture; ma concepire il mondo “popolare” come l'unico valore significa cambiare i segni e lasciare immutata la sostanza del rapporto. Appare ora “positivo” ciò che prima era considerato come “negativo”, e viceversa; ma non si esce dal gioco delle contrapposizioni totali: adesso il popolo è tutto, così come prima lo era stato *l'élite*.

In gran parte di qui nascono i toni misticheggianti o addirittura irrazionalistici che il popolarismo romantico assume: poesia e anima popolare, nazione e popolo tendono a

porsi con come formazioni storiche, storicamente nate e storicamente individuabili nei loro reali limiti e rapporti, ma come essenze assolute, entità che trascendono la storia; l'individuale ed il collettivo scompaiono nell'indistinto, e l'origine e la vicenda della propria nazione (che poi agevolmente diventerà la razza) vengono ad identificarsi con l'essenza stessa dell'umanità. Si spiega perciò anche la forte tendenza ad attribuire una origine unica - tanto remota e tanto universale da uscir fuori dei confini dell'umano e da confondersi addirittura con il divino - a serie di fenomeni che hanno avuto invece un corso storico molteplice, e molteplici punti e ragioni d'inizio. Così la pur robusta istanza storicistica che animava tanta parte del popolarismo e che (raccogliendo e valorizzando su un piano più impegnativo anche gli orientamenti antiquari) portava ad indagare la storia antichissima della poesia e dei miti e dei popoli, svaniva in buona parte nella creazione di poesia e di miti nuovi: quello di una immaginaria condizione "di natura" in cui l'umanità sentirebbe, agirebbe e si esprimerebbe senza alcuna costrizione o alcun tramite di "cultura"; quello di un non bene individuato "popolo" moderno, che sarebbe l'erede di quell'antichissimo privilegio di schietta "naturalità", e che dunque costituirebbe l'unico autentico rappresentante dell'umanità e della nazione; quello della origine assolutamente ed esclusivamente popolare della poesia, per cui essa o sarebbe "popolare" o non sarebbe poesia, e via dicendo.

È dunque evidente che l'orientamento popolaristico, tanto nelle sue manifestazioni romantiche quanto in quelle che ebbe poi anche nel positivismo, doveva necessariamente entrare in crisi non appena le indagini storico-filologiche, che esso stesso aveva nel resto stimolato ed alimentato, tolsero veli al mito, e mostrarono ed esempio che là dove il popolarismo aveva immaginato esclusivi processi di ascesa dal "basso", creazioni collettive e spontanee, e simili, c'erano invece concreti e molteplici rapporti e scambi di cultura tra aristocrazie intellettuali e popolo incolto, processi di discesa "dall'alto", origini individuali, e così via. E fu crisi feconda nella misura in cui - riducendo entro più concrete prospettive storiche lo slancio popolaristico - contribuì a creare ed a consolidare la consapevolezza dell'esistenza di livelli di cultura diversi, legati da profondi rapporti reciproci, ed inseriti in un processo di circolazione culturale tra *élites* e popolo, tra vertici e base, tra centri e periferie: non annullando l'uno o l'altro dei termini contrapposti, ma considerandone le effettive relazioni storiche. Non rientrano però in questa misura taluni aspetti della reazione antiromantica ed antipositivistica dell'individualismo neoidealistico: e vogliamo dire quelli che - più o meno impegnati a sbarazzare il campo da "pseudo-concetti" o da "confusioni" tra svolgimenti "ideali" e serie "empiriche" di fatti hanno compiuto una giusta rivalutazione dell'"alta cultura", ma, travalicando, sono tornati a considerarla come un valore assoluto e metastorico.

L'apporto delle concezioni antropologiche e le esperienze di ricerca storica.

Ma la coscienza della integrale storicità della "cultura" aveva ormai compiuto passi che non era possibile annullare. Di essenziale importanza appare quello che, fuori del campo più strettamente letterario e in meno diretto rapporto con il mito romantico del "popolo", realizzarono la *Primitive Culture* (1871) di E. B. Tylor ed i successivi lavori della scuola antropologica inglese. Nè è senza significato che nel quadro di questo orientamento trovino posto i fatti "popolari".

In verità le concezioni del Tylor e dei suoi seguaci furono largamente dominate dal naturalismo positivista; ed oggi, allorchè se ne parla, è d'obbligo sottolineare e condannare l'inconsistenza della teoria evoluzionistica (secondo la quale, come è noto, l'umanità sarebbe passata o dovrebbe necessariamente passare attraverso una ben determinata successione unilineare di fasi di sviluppo), e la debolezza della concezione poligenetica e del comparativismo che a quella teoria strettamente si accompagnano. E tuttavia la costruzione del Tylor, e la nozione di "cultura" che quella costruzione presuppone e insieme produce, mostrano aspetti decisamente positivi quando le si consideri in rapporto alla formazione del moderno concetto della integrale "storicità" ed "umanità" della cultura in sè, e delle sue specifiche determinazioni storiche.

Quando Tylor definisce la “cultura” come il complesso dei prodotti dell'attività dell'uomo in quanto componente della società, si può certo obiettare che questa definizione abbraccia (o può facilmente estendersi ad abbracciare) tutte le attività umane mentali e materiali, per cui viene sostanzialmente a coincidere con la “fabrilità” umana in quanto contrapposta alla “naturalità” che l'uomo combatte; se ne può quindi concludere, con facile passaggio, che la definizione tyloriana e le decine di altre più o meno analoghe che seguirono sono soltanto un modo superfluo per chiamare con un nome nuovo - e per giunta discutibile - cose o già note, o meglio definite quando le si denominano con termini più abituali quali sono, a seconda dei diversi punti di vista, quelli di “spiritualità”, “umanità”, “storicità” e simili. Ma, di contro, non è possibile negare l'importanza storica di una definizione che, già in epoca di naturalismo biologico, assegna ai fatti di “cultura” una sfera di azione distinta da quella della “natura”, e che anzi pone le premesse per attribuire alla “cultura” (e cioè alla attività storica) comportamenti o addirittura istituti prima erroneamente classificati tra i fatti di “natura”. È inoltre innegabile che il Tylor, ponendo al centro della propria indagine la nozione di “cultura”, contribuiva a liquidare - assai più concretamente di certe opposizioni di tipo idealistico - il mito romantico di una condizione di pura spontaneità “naturale” non condizionata o corrotta da alcuna cultura, e quindi forniva efficaci armi concettuali e documentali per battere in breccia l'irrazionalismo che si annida in quel mito.

Parallelamente, la teoria evoluzionistica degli stadi di sviluppo ha certo le debolezze naturalistiche che tanti anni di polemica hanno ben messo in luce; ma è comunque innegabile che essa ha vivacemente contribuito ad immettere nella coscienza storica moderna la convinzione non puramente “ideale”, ma concretamente poggiante su fatti e cose, della relatività storica di tutte le civiltà, e della loro integrale umanità: nessuna. “assoluta” nè per sub-umane radici biologiche o razziali nè per sovra-umane designazioni, e tutte invece costruite dagli uomini, e dagli uomini modificate e modificabili. In questa direzione appunto si collocano le pagine di Frazer sul “nostro debito verso i selvaggi”: pagine che, senza gli intorbidamenti di tanti irrazionalismi primitivistici, inseriscono anche i “primitivi” nel processo di sviluppo della storia umana, come autori delle più antiche vittorie “culturali” sulla natura, e come iniziatori dunque - proprio per mezzo di quei procedimenti “magici” e “superstiziosi” poi largamente superati e giustamente abbandonati dalla società “civile” - di quel lungo cammino che, attraverso i teologi ed i filosofi, ha condotto finalmente agli scienziati.

Così la costruzione del Tylor e la nozione di “cultura” fornivano - anche con l'impiego di una terminologia tecnicamente differenziata - taluni strumenti indispensabili per indagare settori storici (mondo paleontologico, mondo etnologico, mondo popolare) dai quali non si può prescindere se si vuole giungere ad una integrale comprensione dello sviluppo civile, e la cui conoscenza è essenziale per una concezione realmente storicistica del mondo.

Come fatti integralmente “umani” appaiono quindi al Tylor anche gli usi e costumi magici, superstiziosi o anche soltanto antiquati dei volghi: così appunto la superata tecnica di tessitura della vecchia del Somersetshire, o il pranzo dei morti dei contadini bretoni, o la divinazione per mezzo della chiave e della Bibbia. Non che in essi egli scorga la “vera” umanità, come avevano fatto o faranno il mito romantico del “popolo” ed altri irrazionalismi: nella concezione antropologica (e lo dirà chiaramente Frazer pur facendo l’“avvocato del diavolo”) la “superstizione” fa parte della storia umana, ma ne costituisce solo un momento: ha contribuito allo sviluppo delle istituzioni in epoche e presso popoli determinati, ma oggi il progresso civile l'ha largamente superata. Tuttavia i segni ed i resti di quelle epoche permangono: sono *survivals*, sopravvivenze, come appunto li denominò il Tylor, e cioè concezioni o usi, tecniche o istituti nati in determinate fasi storiche, e poi ad esse sopravvissuti; creati, ad esempio, nell'ambito delle concezioni “animistiche”, e poi rimasti vivi, a dispetto della trasformazione generale della vita sociale, anche nelle fasi successive. Prova dunque dell'esistenza delle fasi evolutive, le sopravvivenze hanno il valore di testimonianze indispensabili per studiarne i caratteri e la successione, e soprattutto per ricostruirne i momenti più remoti ed arcaici, siano essi quelli “animistici” o altri che il

Tylor non esclude possano averli preceduti. In tal modo, inserendo in un contesto di più ampio respiro anche le vecchie istanze antiquarie, la concezione antropologica assicurava una precisa collocazione sistematica e concettuale alle ricerche folkloriche: essenziali, al pari di quelle paleontologiche ed etnologiche, per la "scienza della cultura". E Frazer, nel suo monumentale tentativo di ricostruire i lineamenti dell'antichissima "età magica", assieme ai dati forniti dal mondo primitivo o da quello antico, utilizzerà appunto gli usi e le credenze dei contadini europei, dei quali del resto già Mannhardt s'era servito per individuare un'antichissimo culto degli alberi; e Lang, spingendosi ben più in là dell'India, cui aveva pensato Benfey, o del mondo ario-europeo, cui si era volto Max Müller, inquadrerà le fiabe "popolari" europee nel generale complesso dei miti "primitivi", cercandone le origini nelle concezioni mitiche e nelle pratiche rituali del mondo "selvaggio".

Non è necessario ricordare quanto vasta sia stata l'influenza che sullo sviluppo degli studi di folklore esercitarono il Tylor e la scuola antropologica: non a caso proprio attorno al 1880 si addensa la nascita di buona parte delle maggiori riviste specialistiche in questo campo: da "folklore Record" all'"Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", dalla "Revue des traditions populaires" al "Journal of American Folklore" ecc. Sul movimento agirono però anche tutte le precedenti sollecitazioni romantiche, ed in particolare quelle maturate sul terreno dello studio della poesia popolare e delle fiabe. Gli indirizzi di studio che si vennero configurando derivano appunto dal vario e non sempre chiaro intrecciarsi o prevalere delle diverse influenze.

In Inghilterra ebbero - e conservarono - più largo predominio le posizioni antropologiche, mentre minore fu per vari rispetti l'influsso del popolarismo romantico e nazionalistico. In stretto rapporto con la nozione tyloriana di "sopravvivenze" (alle quali si continuò ad assegnare la funzione essenziale di documenti e resti delle fasi più arcaiche della vicenda culturale dell'umanità), il termine "folklore" è stato in genere impiegato per designare non solo e non tanto gli usi e le credenze dei "volghi" attuali dei popoli "civili", quanto e soprattutto i resti più o meno vitali, e le testimonianze passate o attuali delle concezioni "primitive" (animismo, pre-animismo, magismo ecc.), ovunque esse si incontrino: così tra i "selvaggi" come nelle classi "colte"; tanto tra il "popolo" quanto in Ovidio e nella Bibbia. In verità non sono mancati neppure in Inghilterra orientamenti più simili a quelli prevalenti nell'Europa continentale: si veda ad esempio la definizione che del folklore danno le più recenti edizioni della *Encyclopaedia Britannica*. Ma la tendenza prevalente è stata quella di dilatare l'ambito storico e di circoscrivere il campo dei fenomeni: di tenere cioè congiunto l'esame delle tradizioni - prevalentemente orali - dei popoli civili e dei primitivi, ma di prendere in considerazione solo quelle manifestazioni che giovano alla ricostruzione delle fasi più arcaiche della storia umana, escludendo dunque sia la "cultura materiale", che in genere offre elementi di più recente origine, sia le sovrapposizioni che lungo il cammino della storia particolare dei diversi popoli sono venute depositandosi sul nucleo "primitivo".

Nei paesi dell'Europa continentale, pur nella molteplice varietà dei singoli indirizzi, si riscontra invece, tra Ottocento e Novecento, una tendenza generale diversa. Ed è agevole riconoscere la più vivace e perdurante influenza del popolarismo, la cui impronta si avverte fin nella denominazione che in vari paesi si preferì per designare lo studio folklorico ed il suo oggetto. "Tradizioni popolari" infatti è espressione che più o meno consapevolmente tende a dar rilievo all'elemento di continuità attiva entro l'ambito di un popolo o di una nazione (né, per questo rispetto, pur nella diversità terminologica, ha differente valore la *Volkskunde* dei paesi germanici). D'altro canto l'importanza che da molti si assegnò alla forma orale della tradizione non fu soltanto un modo, più o meno valido, per tentar di distinguere i fatti "popolari" da quelli "culti", ma costituì anche l'attribuzione di un posto preminente e privilegiato a questa forma di trasmissione nel tempo: poiché è possibile soltanto se colui che trasmette e colui che riceve sono in immediato contatto reciproco, la tradizione orale è apparsa capace di stabilire, più di ogni altro modo di trasmissione, quella ininterrotta continuità, quella intensa compenetrazione, quella profonda fedeltà tra le generazioni che sono appunto richieste dalla concezione romantica della nazione.

Ma alla generica e non sempre positiva influenza del popolarismo si aggiungeva anche una più diretta esperienza storica dei fenomeni. Gli intensi e costanti rapporti tra mondo culto e mondo popolare, così ampiamente documentati dallo studio storico-filologico del canto popolare, e la grande abbondanza di manifestazioni popolari tradizionali che non possono essere considerate come sopravvivenze di età primitive, o perché di nascita più recente o perché profondamente trasformate nel loro significato o nella loro funzione, ponevano problemi che non trovano riscontro immediato nel campo etnologico: che hanno scarso rilievo nelle indagini sulle forme “primitive” della cultura, ma che hanno invece una evidente importanza per lo studio delle origini e dello sviluppo delle nazioni “civili”. Di qui la vivacità degli interessi e delle prospettive di “storia nazionale”, pur mentre si accoglievano le sollecitazioni antropologiche verso la “scienza della cultura”. Di qui la tendenza a circoscrivere l'ambito storico da considerare, e ad allargare il campo dei fenomeni da mettere a contributo: a limitare l'esame al “popolo” delle nazioni evolute (se non addirittura ad una sola nazione), e per converso ad estenderlo a tutte le manifestazioni della tradizione, “primitive” e non primitive, “spirituali” o “materiali”, dalle pratiche magiche alle fogge degli abiti, dai riti del ciclo della vita umana alla architettura rustica, dalle fiabe alla danza, dal canto popolare agli usi giuridici e via dicendo.

Le sollecitazioni “universali” e “nazionali” si sono a lungo giustapposte o equilibrate in modo vario e più o meno valido, ma sostanzialmente non risolutivo. Per fare solo qualche esempio, si veda come Paul Sébillot descrivesse il compito delle ricerche folkloriche: “La nuova scienza, scriveva nel 1886, può essere così definita: una sorta di enciclopedia delle tradizioni, delle credenze e dei costumi delle classi popolari o delle nazioni poco evolute, con le reciproche ripercussioni tra la letteratura orale e quella colta. È l'esame delle sopravvivenze che, risalenti talvolta alle prime età dell'umanità, si sono conservate, più o meno alterate, fin nei popoli più evoluti”. A sua volta Giuseppe Pitrè, in talune sue affermazioni generali, teneva uniti lo studio delle “tradizioni popolari” e quello del mondo etnologico; ma in altre affermazioni teoriche, e soprattutto nella sostanza concreta del suo lavoro di ricerca, guardava essenzialmente alla storia delle plebi dei popoli civili, ed anzi assegnava allo studio delle tradizioni popolari il compito di portare in luce la storia degli umili, profondamente diversa da quella delle *élites* e sempre trascurata; e se con ciò distaccava forse troppo nettamente il mondo popolare da quello culto, certo è però che operava una separazione profonda tra l'ambito dello studio folklorico e quello delle ricerche etnologiche.

In modo analogo due altri studiosi italiani, Lamberto Loria e Francesco Baldasseroni, da un lato tenevano l'occhio alle prospettive di comparazione universale dei fenomeni, ma dall'altro sottolineavano l'importanza dello studio della “etnografia nazionale”: essa appariva loro non soltanto come il punto di partenza obbligatorio per ogni tentativo di “etnografia comparata”, ma anche come un mezzo indispensabile per giungere a conoscere compiutamente ed integralmente la vicenda storica e culturale della nazione. Non diverso accostamento di istanze può ravvisarsi anche in taluni tentativi più strettamente tecnici di dare sistematicità al lavoro di comparazione dei fatti folklorici, svolgendolo dapprima entro aree etniche circoscritte, estendendolo poi ad aree etniche contermini, ed ampliandolo infine a tutti i popoli “senza distinzione di tempo e di luogo e di civiltà” (R. Corso, *Folklore*, Napoli 19534, p. 67): in questo passaggio dalla cosiddetta “area di investigazione” a quella della “comparazione nazionale o internazionale” e finalmente a quella della “comparazione etnografica generale”, i primi due momenti hanno, consapevolmente o no, una loro concretezza di delimitazioni storico-geografiche, mentre il terzo momento resta evidentemente più legato al generale comparativismo antropologico.

Anche gli studiosi europei continentali che, più o meno direttamente influenzati dall'orientamento inglese, hanno delimitato entro termini assai circoscritti il campo dei fenomeni che il folklore dovrebbe prendere in considerazione, mostrano però la contemporanea presenza di sollecitazioni diverse dall'antropologismo. Il caso più notevole è certo quello della “scuola finnica”, di cui K. Krohn - proseguendo il lavoro iniziato dal padre, J. Krohn - esponeva sistematicamente i criteri nell'opera *Die folkloristische Arbeitsmethode* del

1926. L'indirizzo "finnico" infatti circoscrive l'oggetto della ricerca folklorica alle sole tradizioni orali, escludendo resicamente non solo tutta la "cultura materiale", ma anche tutto il campo delle "pratiche" e degli "usi"; ma l'esclusione muove da considerazioni pratiche e non da ragioni sistematico-concettuali, e si accompagna inoltre ad una tecnica di indagine che, raccogliendo l'eredità dei migliori indirizzi storico-filologici, si appoggia a coordinate storico-geografiche assai precise.

E persino gli studiosi che, soprattutto in Germania, hanno tenuto ferma l'intenzione antropologica di giungere alle radici primitive della storia umana universale, non rinunciando "al miraggio di aprirsi, quando che sia, uno spiraglio nell'anima umana", anch'essi hanno però atteso soprattutto ad indagare "le forme specifiche in cui l'attività supposta determinante del fenomeno folklore si manifesta nei vari strati e gruppi di una data entità nazionale" (G. Vidossi, *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino 1960, p. 198).

Sarebbe facile moltiplicare gli esempi di questo intrecciarsi di sollecitazioni diverse o addirittura contrastanti; tuttavia pare abbastanza evidente il suo carattere in gran parte non risolutivo: di equilibrio provvisorio ed instabile. Senza pretendere di ridurne l'origine ad un solo elemento, sembra però possibile dire che la scarsa solidità di varie posizioni stia soprattutto nella persistenza di troppo forti residui degli elementi di carattere assoluto che le concezioni romantico-positivistiche non avevano del tutto eliminato, e che le opposizioni idealistiche ed individualistiche non erano in grado di cancellare. Non per nulla appaiono meno persuasive proprio le posizioni che troppo si legano alla nozione romantica di "popolo"; e non per nulla la conservazione acritica di quella nozione o dell'altra analoga di "primitivi" ha portato, sovente, non solo a perdere il senso della relatività storica delle culture e della cultura, ma addirittura ad abbracciare nuovi assoluti metastorici ed irrazionali: nazionalistici, appunto, e primitivistici, o anche (in casi estremi che sono però la logica e naturale estensione dei primi) razzistici. Per converso non è senza significato il fatto che gli aspetti più validi si leghino al rigore razionale degli indirizzi storico-filologici ed alle tecniche che essi hanno costruito in rapporto a campi di fenomeni ben circoscritti: il loro nucleo metodologico, facilmente liberato dal peso di strutture concettuali sorpassate (eticismi o naturalismi, e tendenze generalizzatrici) resta infatti oggi valido. La linea di sviluppo delle più serie riflessioni successive in materia di folklore ci pare confermi queste constatazioni.

Articolazione critica e prospettive di unità organica delle ricerche.

Sembra infatti riconoscibile una generale tendenza ad abbandonare le concezioni che possiamo dire globali, e ad applicarsi ad un lavoro di articolazione critica che dissolve le unità illusorie ed apre invece nuove e più certe prospettive di concreta organicità delle ricerche.

Si veda ad esempio quanto è accaduto per la nozione di "popolo" ereditata dal romanticismo. Ci si era sforzati di definirne il contenuto essenzialmente secondo due prospettive in parte distinte e in parte sovrapposte: l'una che possiamo dire psicologica, e l'altra sociologica. Per la prima il "popolo" sarebbe un certo tipo di "mentalità", presente tanto nelle classi umili quanto in quelle dominanti, ma naturalmente più accentuatamente diffusa nelle prime: "mentalità" arcaica, elementare, piuttosto intuitiva e fantastica che non razionale, procedente per associazioni immediate e non analitiche nè critiche, tendenzialmente statica e conservativa, priva di nette differenziazioni individuali ecc. Per la seconda invece il "popolo" sarebbe piuttosto un gruppo o un complesso di gruppi sociali - contadini e pastori, in prevalenza ma, più in genere tutti i così detti "volghi" dei popoli civili, - quale che sia la "mentalità" che essi conservano e manifestano. L'osservazione più concreta dei fenomeni e dei gruppi ha portato gradualmente ad articolare l'una e l'altra concezione del "popolo", distinguendo gruppi e livelli diversi: "culturalmente" diversi, in più o meno immediata ed esatta corrispondenza con le diversità storico-geografico-sociali che solo anno le compagini nazionali. Ad esempio, sul terreno della poesia popolare (che, per la particolare natura dei documenti che offre, meglio si presta a riconoscere e studiare analiticamente differenze anche sottili) si è sentita assai forte l'esigenza di "di-

stinguere i diversi gradi di popolarità” (M. Barbi, *Poesia popolare italiana*, Firenze 1939, p. 68 n.), e si è parlato e si parla correntemente di poesia “popolare”, “popolareggiante”, “semiculta” ecc., con distinzioni che spesso sono soltanto approssimative, ma che bene indicano un orientamento verso l’analisi più concreta dei fatti, e lo sforzo che si compie per “puntualizzare tutta una gamma di produzioni”, identificandone la serie delle “posizioni intermedie” (P. Toschi, *Fenomenologia del canto popolare*, Roma 1947-49, p. 98). In rapporto poi a tutto il complesso dei fatti folklorici si è giunti a considerare la stessa nozione di “popolo” solo come un punto di riferimento mentale genericissimo, che vale solo in quanto designazione complessiva di una variata serie di *milieux folkloriques*, di ambiti folklorici rurali o urbani, di pastori o di marinai, di giovani o di adulti, ecc. (A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, t. I, Parigi 1943, pp. 42 sgg.). In modo più preciso e significativo anche la “mentalità” s’è venuta configurando con caratteri storici più esatti: e si è parlato e si parla di “concezione del mondo e della vita” propria di “determinati strati” della società, e cioè del “popolo” inteso come “l’insieme delle classi subalterne strumentali di ogni forma di società finora esistita” (A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1945, p. 215); una concezione che, per complesse ragioni storico-sociali, è, al suo interno “molteplice; non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano”, ed all’esterno si contrappone, in modo più o meno implicito, meccanico, oggettivo, alle concezioni del mondo “ufficiali” proprie “delle parti colte” o delle classi dirigenti ed egemoni “delle società storicamente determinate” (pp. 215, 216). Con il che, come è stato giustamente osservato, vien “messa decisamente da parte l’intuizione statica o armonistica del folklore, tuttavia così diffusa, per additare nell’analisi rigorosamente storica il metodo più veramente scientifico, ossia il solo adeguato” (V. Santoli, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, in “Società”, VII, 1951, n. 3, p. 395).

Si veda anche, per fare un altro esempio, come siano venute risolvendosi e dissolvendosi le antitesi assolute ed astratte tra “capacità” e “incapacità” creativa del popolo, e tra “collettività” e “individualità” della creazione. Dimostrata l’impossibilità logica e storica di una qualsiasi forma di creazione “collettiva” (che invece per molti studiosi romantici e positivistici aveva rappresentato, più o meno consapevolmente, l’essenza stessa della “popolarità”), gli orientamenti idealistici ed individualistici giunsero facilmente a negare, in modo più o meno reciso, che esistesse un qualsiasi canto (o uso o costume) che, all’origine, fosse realmente “popolare”. A parte il fatto che così si confondeva il problema della nascita “individuale” con quello della nascita “dal basso” (e si tratta invece di problemi distinti: v. Santoli), restavano evidentemente ferme le contrapposizioni di carattere globale già proprie del popolarismo. Non usciva da questo terreno ingannevole neppure il così detto “sistema del folklore” con il quale H. Naumann si preoccupava di salvare la nascita “dal basso” e la popolarità “originaria” di almeno una parte dei fatti folklorici: pur riconoscendo che nel mondo popolare sono largamente presenti gli elementi di origine “individuale” (che egli accettava di considerare come “discesi” dal mondo culto), Naumann continuava a postulare l’esistenza di prodotti “collettivi” che riteneva nati da una “mentalità” assai arcaica, superata dalle classi colte e conservata, invece da quelle popolari. L’astratto dualismo s’avviava invece a dissolversi allorché - appresa la lezione della linguistica di De Saussure e della sua distinzione tra il fatto sociale della *langue* e quello individuale della *parole* - la “individualità” e la “collettività” cominciano ad apparire (P. Bogatyrev e R. Jakobson) come termini di un rapporto che, ad una ulteriore riflessione, facilmente rivela il suo carattere dialettico: la “innovazione” (e cioè la invenzione di nuovi fatti culturali o la modificazione di quelli già tradizionali) è il prodotto di una attività individuale e, contemporaneamente, di una sanzione collettiva. Innanzi tutto ogni individualità sta sempre in rapporti precisi, anche se multiformi, con il gruppo cui appartiene, ed ogni suo impulso - foss’anche quello di una netta ribellione - reca fin dall’origine un preciso legame - di adesione o di dissenso - con la “tradizione”. Inoltre la sollecitazione individuale non costituisce una “innovazione” se non nella misura in cui entra nel “sistema”, si incorpora nella “tradizione”: e ciò avviene perché il gruppo, o collettività l’accoglie e la fa propria. Infine il gruppo accoglie o rifiuta (in tutto o in parte, e lasciandoli in-

tatti oppure trasformandoli) i prodotti individuali: è dunque “attivo” in un suo costante lavoro di conservazione o di modificazione di quel complesso di atteggiamenti che costituiscono ciò che si chiama “tradizione”. “Alla stregua di questa concezione il fatto che non poche tradizioni risalgano a materia colta non ha più valore e nulla prova contro la facoltà della creazione collettiva. Essenziale non è l'esistenza di fonti *fuori* del folklore, ma l'uso che il folklore ne fa, la scelta e la trasformazione” (G. Vidossi, o. c., p. 205). E con ciò chiaramente si precisa anche il punto di vista da cui si dispone l'osservazione folklorica o demologica, che è quello di guardare alle “fonti” come ad oggetto esterno, e di puntare sui fenomeni sociali di accettazione o rifiuto e di trasmissione come all'oggetto suo proprio.

In una analoga direzione si muove - pur se ha origini in parte diverse, che più strettamente si legano alla migliore tradizione storico-filologica degli studi - quell'orientamento che, in materia di canti popolari, supera le concezioni romantiche e pone in primissimo piano, come carattere distintivo della popolarità di un testo, la sua “elaborazione” da parte della collettività. Prodotto e insieme prova della elaborazione sono le “varianti” del canto (o altro testo): esse traggono origine da interventi individuali, ma vivono (e così costituiscono realmente una “innovazione”) solo se corrispondono in qualche modo ad un gusto comune e diffuso, ad una esigenza del gruppo che, perciò, le riconosce e le accetta, e le rende “tradizionali”. Più in generale, e per ciò che riguarda più direttamente il problema della capacità (o della incapacità) creativa del “popolo”, appare quindi del tutto invecchiata ed inutile l'esaltazione unilaterale dell'una o dell'altra delle due culture (di *élite* o di popolo) astrattamente contrapposte. Abbandonate le posizioni romantiche, cadono anche quelle della polemica antiromantica. Le due culture (schematicamente le si riduce a due, ma con la precisa consapevolezza che la realtà è più complessa) appaiono compresenti e reciprocamente condizionate: chiaramente si afferma che è un “errore il concepirle come due mondi separati, o tener conto solo di una di esse. La storia dei popoli è fatta di entrambe, e secondo il prevalere, l'avvicinarsi o il discostarsi dell'una o dell'altra nel tempo, si colora diversamente” (P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Roma 1945, pp. 23-24).

Sarebbero facilmente rilevabili altri numerosi segni del generale orientamento verso l'articolazione critica. La monogenesi e la poligenesi, ad esempio, cessano di contrapporsi come teorie pregiudiziali assolute, e si trasformano in ipotesi di lavoro che occorre verificare nei fatti, e che valgono solo per i fatti che di volta in volta danno conferma all'una o all'altra. Il comparativismo antropologico, a sua volta, da teoria interpretativa diviene tecnica di indagine e di accertamento documentario, alla quale non si chiede più di quanto non possa dare: e cioè, grosso modo, l'identificazione del “genere prossimo” cui il fenomeno appartiene, o come scopo esclusivo della ricerca o come momento necessario per la individuazione della “differenza specifica”. La tradizione, depurata da ogni misticismo, viene realisticamente considerata come un articolato processo sociale che si svolge tanto al livello delle intenzioni esplicite e consapevoli quanto a quello della pressione e del condizionamento inconsapevoli: identificabili, le une e gli altri, nella realtà delle condizioni storico-sociali, senza ricorso a “misteriose” e inesistenti forze dell’“anima” o della “stirpe”. I fatti ed i fenomeni non appaiono più pregiudizialmente incasellati in gruppi o categorie suscettibili di un solo tipo di indagine, con esclusione assoluta di ogni altro tipo di analisi (poesia o fiabe, ad esempio, che, dopo l'ondata comparativistica dell'Ottocento, pareva legittimo studiare, idealisticamente, soltanto con criteri estetici); essi invece appaiono ormai variamente analizzabili, con tecniche di indagine di volta in volta adeguate, a seconda delle diverse intenzioni e prospettive di studio (per cui la ricerca di “correnti di cultura” attraverso lo studio della diffusione e delle varianti delle fiabe appare scientificamente non meno legittimo, quando sia criticamente condotto, dello studio delle personalità poetiche singole).

E si potrebbe continuare. Ma quanto siamo venuti osservando sembra sufficiente a testimoniare come il campo dei fenomeni e dei problemi appaia ormai assai più complesso ed articolato di quanto non lo mostrassero gli orientamenti teorici a carattere esclusivo, quali il popolarismo spiritualistico dei romantici, il naturalismo scientificistico del positivismo.

smo, l'individualismo aristocratico del neoidealismo. E tuttavia il complicato nesso di questioni viene profilandosi in modo sostanzialmente più organico. È infatti evidente che lo sforzo di distinzione e di articolazione che si è venuto compiendo (e che ancora si compie), nella misura in cui demolisce presunte ed illusorie unità o differenze e crea nuove unificazioni e distinzioni critiche, è il solo mezzo serio ed efficace per trovare chiari punti di vista unitari non soltanto nel concreto della ricerca singola, ma anche sul piano delle delimitazioni e definizioni generali del campo di studio e delle sue possibili utilizzazioni. Valga qualche rapido accenno.

Le sopravvivenze tyloriane - che hanno costituito senza dubbio uno dei più solidi punti di appoggio unitari delle ricerche folkloriche - sono venute profilandosi in luce diversa. La più diretta esperienza dell'indagine storica è venuta mostrando, infatti, che si hanno profonde modificazione di senso anche là dove le forme rimangono inalterate, che viceversa il senso talvolta resta identico pur in forme diverse, e che infine si hanno anche vuote spoglie prive di ogni valore o funzione attuali. Le sopravvivenze perciò, non più considerate come fossili inerti ed inalterati, appaiono come elementi di un complicato processo di azioni e reazioni culturali: un processo nel quale sovente "il relitto assume nuova vita", "gli schemi formali di una religione scomparsa si riempiono di nuovo contenuto", "i frammenti delle vecchie concezioni si fanno corpo' di una nuova concezione" (G. Cocchiara, *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?*, in "Lares", XXII, 1956, pp. 38-39). Parrebbe una perdita delle possibilità unitarie legate alla vecchia nozione delle "sopravvivenze" inalterate, e diviene invece un punto di forza di una più precisa unità critica della ricerca: le tradizioni popolari si profilano per quel che realmente sono, e cioè "come formazione storiche" che pongono "un problema di carattere storico" (G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino 1952, p. 26), e l'indagine che le concerne non può non indirizzarsi articolatamente a distinguere ciò che resta identico e ciò che è mutato, a riconoscere le modalità formali e storiche del costante rapporto tradizione-innovazione, ad identificare (se è lecito prendere a prestito i termini e la formulazione dalla linguistica) il variare delle relazioni tra significante e significato all'interno di istituti morfologicamente o funzionalmente comparabili, e viceversa.

Analogamente il riconoscimento della compresenza di tradizioni estremamente arcaiche e di acquisizioni recenti, di "sopravvivenze" primitive e di "residui" della cultura egemonica, articola il campo ma unifica le prospettive. Come ha recentemente osservato Vittorio Santoli, "lo studio dei 'residui' ci permette di misurare la forza e l'ampiezza di penetrazione della cultura che, con Gramsci, chiameremo egemonica nel mondo subalterno e anche l'accoglimento da parte di questa cultura di iniziative' dal basso'; ossia di determinare con una certa precisione il circolo che lega una cultura qualitativamente più alta (o almeno certe sue forme) con quella del 'popolo' "; a sua volta la ricerca delle 'sopravvivenze', "legata com'è per contrasto alla prima", non ha minore importanza, volta com'è "a certificare e ponderare il 'primitivo' ch'è in noi e intorno a noi (certo più denso e vitale nei ceti e nei luoghi più culturalmente isolati), a constatarne la resistenza di fronte alla cultura razionale o comunque consapevole ed egemone" (V. Santoli, *La duplice genealogia e l'unità istituzionale del folklore*, in "Il Tesaur", X, 1958, pp. 1-2). Così il "popolo", lungi dall'essere quell'entità unitaria, omogenea ed assoluta che si sognò un tempo, appare nettamente come "una variabile che assume valori diversi in ogni determinato sistema culturale" (ivi), internamente stratificato ed esternamente correlato; ed al centro dell'indagine si colloca invece il problema criticamente organico dei dislivelli di cultura "interni" alle società evolute, ed il connesso problema della "circolazione culturale", ossia del rapporto tra "vertici" e "base", tra "centri" e "periferie". Parallelamente si dissolve la "fantasticata unità oggettiva", la presunta "unità in re delle tradizioni popolari" (ivi); ma appare con evidenza il loro comune carattere di "istituti, fatti sociali", per cui le "sopravvivenze" ed i "residui", anche se "opposti per la loro origine", "sotto questo aspetto formale... a pari titolo possono venir tolti a oggetto di studio" (ivi).

Anche dalle sommarie indicazioni che siamo venuti fornendo sembra quindi abbastanza evidente che, in generale, le migliori possibilità di approfondimento critico si collegano alla forte e feconda sollecitazione metodologica che scaturisce dalla consapevo-

lezza sempre più precisa della integrale storicità della cultura e delle culture, di cui il riconoscimento dell'esistenza dei dislivelli "interni" rappresenta un momento ed un elemento non trascurabile. Più in particolare l'approfondimento critico muove dagli aspetti più razionali e più storicistici delle ricerche e delle teorizzazioni antropologiche e storico-filologiche ottocentesche. Ma naturalmente sarebbe illusorio credere che ogni problema sia ormai risolto, e che le prospettive metodologiche (e le tecniche che specificamente ad esse si connettono) siano ormai, in ogni loro aspetto, tutte chiarite e da tutti condivise. Problemi invece permangono, come in ogni settore non morto di studi: non fosse altro che quello del rapporto tra "storia della cultura" e "morfologia della cultura" (per vari rispetti legato a quello delle prospettive "sincronistiche" o "diacronistiche" delle indagini), che assume nuovi lineamenti e rinnovata importanza nell'attuale fase di rottura dei limiti idealistici dello storicismo, e di superamento della invecchiata polemica contro una sociologia che in gran parte ha cessato di essere quella che si combatteva. Su questo problema - così come su molti altri generali o particolari che riguardano tutto il campo delle indagini storico-sociali, ed ai quali si riallacciano in misura maggiore o minore anche molte questioni specifiche della ricerca folklorica -, è oggi in atto, anche in Italia, un'ampia e complessa discussione. Non sarà possibile non tenerne conto.

Pubblicato sul sito www.amcirese.it il 13 ott. 2007