

A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di “patrimonializzazione”

BERARDINO PALUMBO

Over the last decade, the analysis of the processes of heritage construction (“patrimonialization”) has taken on an increasingly central position in the national and international anthropological debate. In this paper I reconstruct my personal twenty-years old research program in such a field of study, showing its beginnings and analyzing its subsequent outcomes. The goals of such a retrospective reading are manifold. First of all I want to make the point of my reflections, setting them in the contemporary debate and showing some of their future developments. Secondly I try to lead the reader into the construction process of interpretative frameworks and of field “data” processing. Finally I hope to be able to neutralize the risk of “patrimonialization” (locking up and freezing process in/like heritage) that, even in a research context, works and assumptions, that at their beginnings have had some intent (if not capacity) to be innovative, can suffer.

1. C’era una volta

Nella seconda metà degli anni degli anni Novanta del secolo scorso, quando ho iniziato a pubblicare gli esiti di una ricerca etnografica che stavo svolgendo in Sicilia, sia in Italia, sia nello scenario internazionale, un approccio antropologico-critico ai processi di patrimonializzazione, oggi piuttosto comune nella letteratura antropologica, era invece raro¹. Nel nostro paese l’attenzione degli

¹ Il primo scritto nel quale affronto tematiche legate alle pratiche sociali del patrimonio culturale (chiese barocche, feste, musei) è un saggio apparso su *Meridiana* nel 1997. Nel 1998, mentre ero ancora sul campo, nella rivista *éupolis* appare un mio scritto, “L’UNESCO e il campanile. Riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale” nel quale, fin dal titolo, sono tracciate le linee concettuali, teoriche ed etnografiche del volume pubblicato nel 2003. Negli anni che separano quegli esordi dalla monografia, su questioni di patrimonializzazione e oggettivazione culturale ho pubblicato due saggi in

antropologi che si interessavano ai cosiddetti “beni (culturali) demo-etno-anthropologici” restava, di fatto, interna alla, certo significativa, tradizione museale sviluppatasi a partire dall’Esposizione etnografica romana del 1911 e proseguita nel corso del secolo scorso attraverso vari ed importanti lavori². Per quanto la museografia antropologica italiana, proprio in quegli stessi anni, stesse fornendo forti segnali di rinnovamento, partecipando a pieno titolo del clima di riconfigurazione critica degli scenari delle scienze sociali internazionali³, all’epoca non era comunque disponibile nel panorama degli studi italiani alcuna analisi insieme etnografica e antropologica che indagasse i processi politico-intellettuali di costruzione delle “cose culturali” (non solo antropologiche), gli scenari sociali nei quali tali processi di patrimonializzazione avevano luogo, gli immaginari istituzionali che guidavano simili processi e, insieme, le pratiche che i diversi, concreti, attori sociali mettevano in atto intorno/attraverso il cosiddetto “patrimonio culturale”⁴. Per trovare riferimenti in qualche modo comparabili occorreva, dunque, guardare fuori dal contesto nazionale.

Lo scenario francese nel quale fin dagli anni Ottanta del secolo scorso avevano preso forma sia una solida *antropologie du patrimoine*, sia una più generale *ethnologie de la France* non poteva non essere un primo, inevitabile, spazio di confronto e di riferimento⁵. Da subito, però, mi apparve evidente l’indocilità che le pratiche e i processi sociali da me vissuti nel campo siciliano presentavano tanto rispetto a quelle che i colleghi d’oltralpe mettevano in evidenza nei loro lavori, quanto e soprattutto, rispetto ai quadri concettuali, teorici e politici che ad essi soggiacevano. Nell’etnologia francese e, in generale, nei lavori transalpini la nozione stessa di *patrimoine* – come anche quella, in qualche modo connessa, di “luoghi di memoria” – mi apparivano dei pacchetti istituzionalmente pre-configurati e iper-disciplinati, delle scatole nere inserite all’interno di quella che, qualche anno più tardi, Jeudy – uno dei protagonisti di quella stagione

Francese (2000 e 2001) uno in Inglese (2001), oltre ad alcuni lavori in Italiano (Palumbo 2000, 2001 e 2002).

² Bonomo 1968, Buttitta e Miceli 1973, Cirese 1977, Bronzini 1985, Clemente 1996, Clemente e Rossi 1999.

³ Lattanzi 1993, 1999, Padiglione 1994, 1996, Clemente 1999, 2006.

⁴ Da allora il panorama italiano degli studi etnografici (sia pure con spessori e densità tra loro molto diversi) e antropologico-critici (di taglio e impostazione spesso distanti tra loro e rispetto a quelli qui seguiti) sui processi di patrimonializzazione si è decisamente ampliato: cfr. almeno Pizza 2004, 2009, Siniscalchi 2010, 2013, Bindi 2005, 2011, Broccolini 2008, 2011, Scarpelli 2007, Macchiarella, 2011, Aria e Favole 2011, Dines 2012, 2013, Ballacchino 2012.

⁵ Senza alcuna pretesa di esaustività, possiamo ricordare: Babelon e Chastel 1980, Guillaume 1980, Chastel, 1986, Cuisinier e Segalen 1986, Chiva 1990, Jeudy 1990, 1995, Fabre 1994, 1996, 1997, Bromberger 1996, Nora 1997, Poulot 1997, 1998, Audrerie, Soucher e Vilar 1998.

di studi – avrebbe (auto)criticamente chiamato la *machinerie patrimoniale* ⁶. Una nozione, quella di *patrimoine* e un insieme di studi (anche eccellenti) che, però, più che essere guidati dall'interesse di comprendere criticamente i processi politici di produzione delle "cose patrimoniali", apparivano l'esito di un'implicita e spesso acritica adesione dei diversi campi di studio alle griglie classificatorie prodotte dalle istituzioni dello Stato nazionale francese e, in sostanza, all'immaginario politico-culturale che queste presupponevano e, nello stesso tempo, contribuivano a plasmare. Quello che vedevo agitarsi intorno a me sul terreno siciliano era un universo nel quale ben poche delle coordinate spazio/temporali che davano ordine, coerenza e compattezza alla galassia degli studi francesi sul *patrimoine* potevano esser date per ovvie, acquisite o scontate. Non le idee sulla natura dello spazio/tempo – che lo sguardo istituzionale degli studiosi francesi tendeva ad immaginare lineare, misurabile e irreversibile, mentre le pratiche dei "miei" attori disegnavano come manipolabile, sovvertibile, inquieto; né la più generale "economia morale" (Thompson 1971, Asad 2003) all'interno della quale si definivano l'*agency* dei concreti esseri umani – che i modelli "francesi" assumevano come isomorfa a quella di una ideale razionalità moderna, mentre a me appariva ruotare intorno a "poetiche del sé" e forme di soggettivazione centrate sulla "forza", l'aggressività e la manipolazione; né tantomeno le configurazioni assunte, nel mio terreno, dallo spazio pubblico e dalla *public culture*, per nulla garantiti, contrattuali e in fondo politicamente e socialmente "asettici" nel contesto nel quale mi trovavo a vivere, così lontani dai mo(n)di (pubblici) che emergevano dagli studi dei colleghi etnologi d'Oltralpe.

Al di là degli specifici *case studies* affrontati, esattamente queste questioni teoriche avevano la presunzione di proporre al dibattito non nazionale i miei scritti apparsi soprattutto in francese nei primissimi anni del 2000 ⁷. Era comunque all'antropologia statunitense che si rivolgeva la mia attenzione fin dagli anni delle ricerche sul campo. Non tanto a quella pur interessante verso la quale mi in-

⁶ Jeudy 2001.

⁷ A questi aggiungerei il saggio pubblicato in Francese nel 2010, ma presentato come tutti gli altri in seminari e convegni, quasi tutti in Francia, nel corso degli ultimi anni '90 del secolo. Mi piace pensare oggi che, sia pur sottotraccia, almeno nel contesto dell'antropologia del *patrimoine* una qualche reazione vi fu, se al termine di un'intensa stagione di incontri, seminari, scambi e, almeno per me, importanti confronti, nel 2001 Daniel Fabre dava vita al LAHIC, innovativo laboratorio di analisi antropologica e storica dei processi di istituzionalizzazione della cultura, nel 2004 e nel 2006 Jean-Luis Tornatore mostrava di aver ben compreso le sollecitazioni presenti in alcuni di quei scritti e, sempre nel 2004, lo stesso studioso ricostruiva le vicende degli studi antropologici francesi sul *patrimoine* parlando della loro "difficile politicizzazione". Ancor più di recente, infine, dall'interno delle istituzioni francesi del *patrimoine*, Noel Barbe (2013: 150), nel ricostruire le vicende politico-istituzionali di quello che chiama il "complexe" patrimoniale, analizza questo "dispositivo" in quanto strumento di governamentalità e di azione pubblica.

vitavano a guardare alcuni importanti lavori di antropologi museali italiani (ed evidentemente centrata sui musei), quanto piuttosto alle etnografie che, fin dai primi anni Ottanta del secolo, avevano iniziato ad indagare da una prospettiva critica le politiche della cultura e i processi di costruzione dell'*heritage*. I lavori di Herzfeld sulla Grecia (1982, 1987, 1991), quelli di Holmes sul Friuli (1989) e sui neofascismi europei (2000), i lavori di Handler sul Quebec (1985, 1988), quelli di Handler e Gable su un museo storico statunitense (1997), quelli di Bruner (1994, 2001) o quelli di Abu-el-Haj (1998, 2001) sull'archeologia ebraica in Palestina, per non ricordare che alcuni dei numerosi scritti all'epoca già disponibili, hanno costituito l'orizzonte comparativo e teorico all'interno del quale ho provato a costruire il mio percorso di lettura dei processi di patrimonializzazione. Dalla messa in relazione dei miei materiali di campo con un simile scenario teorico mi è apparso fin da subito evidente – come vedremo meglio tra breve – che l'analisi dei processi di patrimonializzazione implicava uno studio etnografico attento delle modalità locali di costruire lo spazio/tempo, l'*agency* umana e le sue dimensioni espressive, il "sé" e le "economie morali", più o meno istituzionalizzate, all'interno delle quali esso viene prodotto, la località e i suoi rapporti con lo stato nazionale e/o con agenzie di *governance* transnazionale, all'interno di uno scenario teorico che aveva oramai portato a termine una generale riconfigurazione di tutti questi ambiti. Fin dagli anni di permanenza sul campo, nessun approccio critico alla patrimonializzazione, insomma, aveva per me gran senso se separato da un simile quadro teorico. E del resto è qui, nella possibilità che i processi di patrimonializzazione possano rappresentare una finestra analitica privilegiata attraverso la quale osservare i processi politici e politico-culturali che connotano la tarda modernità globale e neoliberista, e le riconfigurazioni concettuali che tali processi impongono alle scienze sociali, che si trovano le ragioni della "esplosione" dell'*heritage* come tema centrale nel dibattito antropologico contemporaneo, con decine di saggi che compaiono ogni anno sulle più importanti riviste mondiali di antropologia⁸. Torniamo, però, al mio terreno siciliano e alla metà degli anni Novanta del Novecento.

2. Primi passi

Un primo elemento da sottolineare è che la mia etnografia non nasceva come indagine su questioni "patrimoniali": musei, schede di classificazione di "beni demo-etno-antropologici" o di rilevazione dei beni, materiali e immateriali dell'Umanità, politiche e procedure UNESCO, non erano parte, almeno all'ini-

⁸ A solo titolo d'esempio, Collins 2008a, 2008b, De Cesari 2010, Herzfeld 2010, Daugbjerg e Fibiger 2011, Nielsen 2011, Peutz 2011, Berliner 2012, Heinich 2012, Franquesa 2013.

zio, della mia agenda di ricerca. Nel 1997, infatti, ero al già mio secondo anno di terreno – interessato a comprendere i rapporti tra politica, devozione, rituale, violenza, memoria e poetiche del sé – quando sotto i miei occhi prese corpo un processo di costruzione patrimoniale che, aperto dal crollo della cupola della Cattedrale di Noto, nel giro di qualche anno (1996-2005), avrebbe portato all’inserimento di 10 centri dell’area nella WHL UNESCO e, più in generale, ad una sempre maggiore centratura delle politiche culturali, economiche e urbanistiche del cosiddetto “Val di Noto” intorno a tematiche patrimoniali. Lavorando sia sul campo, sia in archivio, intorno alla conflittualità rituale tra gruppi sociali, ero interessato a comprendere i modi attraverso i quali alcuni “monumenti” (chiese barocche, i resti di un castello medievale, tombe sicule o greche), oggetti d’arte (pale d’altare quattrocentesche, statue lignee del ’600, sarcofagi tardogotici), documenti (carte d’archivio), insieme ad elementi dello spazio urbano (la conformazione di due piazze, ad esempio, o il percorso di alcune strade) venivano adoperati all’interno del complesso e antico gioco politico-rituale che vedeva coinvolti due “partiti”, “religiosi” e politici insieme. Tutti questi “oggetti”, infatti, agivano come strumenti retorici attraverso i quali manipolare i rapporti tra precedenza e successione, priorità e posteriorità, preminenza e subordinazione lungo gli assi cronologici e negli scenari politici, all’interno di uno spazio e di una cultura pubblici dominati dal *pòlemos*, più che dal contratto, e connotato dalle qualità sociali e politiche degli attori, piuttosto che da un’asettica e formale loro pariteticità. Con l’avviarsi e il successivo strutturarsi del processo di patrimonializzazione quegli “oggetti” il cui valore performativo e la cui capacità di produrre, condensare e suscitare conflitti avevo ben sperimentato nel corso di due anni di terreno, venivano ora iscritti in un diverso regime discorsivo che occorreva comprendere intanto nella sua intima strutturazione istituzionale, quindi nella sua capacità di interazione con e di azione sui contesti locali. *L’Unesco e il campanile* – il saggio del 1998 e la monografia del 2003 – provavano ad indagare entrambe queste dimensioni. Da un lato, infatti, mettevo in campo una lettura critica delle categorie UNESCO, della logica che le organizza e delle procedure che le rendono operative. Dall’altro, mostravo la stretta interconnessione esistente tra l’attivarsi del processo di patrimonializzazione da parte di un’agenzia transnazionale come l’UNESCO e le dinamiche di costruzione, ricostruzione e rimodulazione della “località” e dei conflitti che la connotano.

Negli anni che separano i primi scritti su Militello dalla monografia del 2003 mi era chiaro che la complessa macchina tassonomico-procedurale UNESCO aveva tra i suoi effetti anche quello di ignorare, se non addirittura rimuovere da una scena pubblica immaginata e rappresentata come idealmente asettica, esattamente quelle dimensioni conflittuali che mi erano invece apparse centrali dal punto di vista intimo e locale. Non che il conflitto non fosse un elemento centrale nelle dinamiche innescate dal processo di patrimonializzazione UNESCO. Al contrario proprio l’intervento nella scena regionale di un’agenzia transnazionale come l’UNESCO (con le proprie procedure burocratiche, i suoi assunti

ideologici e la sua topografia immaginaria di stampo neo-coloniale) piuttosto che sopprimere o annullare i conflitti politici locali, li aveva eccitati. Se il conflitto e l'aggressività sono tratti decisivi degli scenari politici locali e regionali, la presenza di un'istituzione che si autoproclama universalistica e pacificamente transazionale produce e riproduce lotte e tensioni: conflitti interni a singole comunità, tra centri diversi e le loro élites, tra uomini politici e tra questi e i tecnici, tra intellettuali, giornalisti e studiosi. Alcuni di questi conflitti erano del tutto nuovi, altri si organizzavano lungo linee di frattura antiche. Città, o meglio élites locali tra loro nemiche nel corso degli ultimi tre – quattro secoli (Noto e Siracusa, ad esempio, ma anche Catania, Siracusa e Caltagirone) trovavano nel processo di patrimonializzazione UNESCO nuovi validi motivi per competere. D'altro canto, su un piano diverso, il conflitto politico, immaginato sotto la veste "liberalmente corretta" della competizione regolata per il controllo di risorse (materiali e simboliche), è ammesso dalla stessa ideologia ufficiale UNESCO. Ogni anno, infatti, più candidature di diversi paesi membri competono per ottenere l'iscrizione in una delle *WH Lists*. Anche all'interno di ciascuno Stato nazionale i conflitti e la competizione sono ammessi, solo, però, se si lasciano inscrivere nelle corrette procedure burocratiche: si compete tra siti – località – qualità interni ad un singolo Stato per acquisire lo status di candidatura ufficiale, così come le diverse candidature che hanno ricevuto l'*imprimatur* statale di ufficialità competono tra di loro per essere riconosciute. Quello che il sistema ideologico-diplomatico di un'agenzia transazionale come l'UNESCO non sembra ammettere è invece il tipo di conflittualità che ho avuto modo di cogliere all'opera nel Sud Est siciliano: il conflitto sociale, fazionale ed elementare tra istituzioni, individui, gruppi e luoghi che appartengano ad una stessa area interna ad uno Stato nazionale. "Se lottate tra di voi – disse la Presidente nazionale dei Club UNESCO nel corso di una conferenza organizzata a Militello Val di Catania all'inizio del processo – se combattete fra di voi non otterrete mai la candidatura". Per quanto l'azione UNESCO lo produca, ammettendone anche l'esistenza sotto l'etichetta della competizione, il conflitto non viene mai accettato quando opera trasversalmente rispetto a livelli diversi dell'immaginario burocratico e istituzionale che quell'azione sostanzia. O quando, esplodendo in maniera non controllata, erode quel livello sociale della "comunità" / "gruppo" / "località" che l'apparato topologico e tipologico – istituzionale dell'UNESCO, espresso dalle diverse Convenzioni e da quella sul patrimonio immateriale in particolare, suppone essere piano oggettivo, basilare e in qualche misura inattaccabile della realtà. Mentre possono esistere (e sono istituzionalmente gestite) tensioni tra Stati nazionali e tra singoli stati e singole comunità, nell'ideologica UNESCO non sembrano recepibili "comunità" (o gruppi sociali, di qualsiasi livello e ampiezza) che siano intimamente fondate/i sul conflitto.

Le *mie*, però, erano proprio "comunità" di questo tipo, tessutesi nel corso dei secoli intorno a trame dense di passioni fazionali e di aspri conflitti e non interessate, all'apparenza, alle diverse possibilità di "superarle" e oggettivarle.

Dopo due anni di terreno, il mio sguardo sul processo di patrimonializzazione innescato dall'intervento UNESCO non poteva, quindi, non essere impregnato da una simile qualità e dai modi locali di praticare e rappresentare il conflitto (politico-rituale), di mettere in atto i legami sociali, dalle idee sul sé e sulle sue capacità di azione (*agency*, poetiche sociali) e, infine, da quelle che, sulla scia di un letteratura antropologica nord-americana, chiamavo poetiche dello spazio/tempo (Herzfeld 1987, 1991, 1997, Boyarin 1996). Da un lato, dunque, la peculiare distorsione etnografica mi immunizzava dal rischio – corso da una parte significativa degli stessi studi antropologici sul patrimonio ⁹ – di accettare in maniera acritica una parte più o meno ampia delle dense assunzioni culturali e dei pesanti presupposti ideologici che si addensano alle spalle della nozione, tutta moderna, occidentale e politica, di "patrimonio culturale"¹⁰. D'altro canto, per quanto all'epoca non mi fosse ancora del tutto chiaro, una simile prospettiva mi metteva nella condizione privilegiata di non dare per scontata la natura del processo in atto e le qualità dell'azione istituzionale UNESCO, spingendomi così ad indagare criticamente quello che qualche anno dopo – come vedremo – mi sarebbe apparso il suo carattere intimamente "governamentale", lontano dall'(autodefinita) immagine di azione di protezione, conservazione, valorizzazione di supposte qualità ("beni") differenziali e universali umane ¹¹. Perché questo potesse avvenire, però, erano necessari ulteriori passaggi analitici.

3. Le cose si complicano

Nel 2003 ero ancora propenso a ritenere che l'occultamento dei conflitti sociali e politici di base fosse una diretta conseguenza del modo in cui è istituzionalmente articolata l'immaginazione UNESCO. Per poter pretendere una valenza universalista, il sistema classificatorio UNESCO deve, infatti, centrarsi sullo Stato nazionale, perno del suo modello diplomatico, legale e istituzionale. Esso, dunque, non può ammettere alcun elemento che disturbi e/o metta in discussione l'integrità culturale e politica di uno Stato membro. Considerazioni di questo tipo restano ancora oggi valide, anche se sono ora convinto che le ragioni della

⁹ Ad esempio Breglia 2006, Di Giovine 2009, Brumann 2009, De Cesari 2010, Bendix, Eggert, Peselman 2012.

¹⁰ Come aveva mostrato Handler quasi 20 anni prima, infatti, tale nozione è strettamente legata ad una concezione economica e possessiva del "sé", ad una gestione burocratica degli spazi sociali e delle politiche della cultura, ad un'idea oggettivata e discreta della cultura. Essa presuppone, inoltre, un tempo lineare ed uno spazio misurabile, nozioni spesso distanti da, e spesso opposte alle locali poetiche sociali dello spazio/tempo. Per la nozione di poetica sociale Herzfeld 1997.

¹¹ Per la nozione di governamentalità Foucault 1978a, 1978b, 2005a, 2005b.

rimozione delle dimensioni conflittuali siano più complesse e generali. Precisi indici di tale complessità erano, in realtà, presenti già all'interno del processo di patrimonializzazione che ha interessato, tra il 1996 e il 2005 il Sud-Est siciliano e che avevo provato ad interpretare. In quest'area, ad esempio, la rimozione dei conflitti dalla superficie del sistema classificatorio UNESCO aveva un carattere paradossale. Il conflitto "giurisdizionale", rituale e politico nell'area delle città del tardo barocco siciliano aveva giocato, infatti, un ruolo decisivo nella ricostruzione dei centri distrutti dal terremoto del 1693 che produsse quello stile urbanistico e architettonico "barocco" e quella cultura cui l'UNESCO stava attribuendo valore universale¹². Fin dai primi momenti di interazione tra le strutture amministrative locali e l'apparato intellettuale-burocratico messi in moto con l'avviarsi della patrimonializzazione UNESCO il carattere paradossale di una tale rimozione mi incuriosì molto, al punto che provai a proporlo in una serie di discussioni pubbliche, nel corso delle quali immaginavo la possibilità di giungere ad una patrimonializzazione dello stesso conflitto giurisdizionale e delle sue recrudescenze contemporanee che tanta irritazione sembrava suscitare nei protagonisti della patrimonializzazione UNESCO. Di fronte alla possibilità di far entrare nel processo di costruzione patrimoniale esattamente quel versante "intimo" e fazionale del processo storico che aveva prodotto le "cose culturali" barocche (chiese, palazzi, città, dipinti) cui l'UNESCO andava conferendo valore di universalità, le reazioni furono nette. Sul piano istituzionale, nel momento stesso in cui il gioco campanilistico e fazionale si iper-eccitava proprio a causa del processo di patrimonializzazione, l'idea di oggettivarlo e di trasformarlo in un "bene culturale" venne ritenuta quantomeno bizzarra dalla maggior parte dei tecnici (urbanisti, architetti, ingegneri, storici dell'arte) coinvolti in qualche misura nel processo, e fu di fatto ostracizzata da coloro (non molti, credo, e soprattutto politici) che ne intuivano le implicazioni. Dato ancora più interessante fu il rifiuto di fatto che all'idea di trasformare in rappresentazione "on display" (Shryock 2004a) quelle pratiche intime rimaste per secoli "off stage" opposero coloro che, nel contesto locale da me indagato, più erano coinvolti nelle conflittuali dinamiche politico-rituali. Alcuni episodi accaduti nel corso della mia prolungata frequentazione etnografica dell'area, hanno reso esplicita questa ritrosia che, qualche anno più tardi, come vedremo, avrebbe assunto i miei occhi il carattere di una vera e propria "resistenza implicita" alla patrimonializzazione.

Il primo caso, da me analizzato in due scritti dedicati ai musei d'arte sacra (Palumbo 2000c, 2001b), riguardava appunto la "guerra dei musei" sviluppatasi a Militello (Catalfaro) tra il 1997 e il 1998 nel pieno del processo di istituzione della procedura UNESCO e, quindi, tra la comunità locale e la Curia Vescovile di Caltagirone. In un quadro animato da tensioni, sospetti e reciproche aggress-

¹² Doufour 1981.

sioni simboliche e materiali insieme, proposti ai diversi protagonisti del campo di costituire un museo comunale per così dire "super partes", capace di sussumere formalmente al suo interno i due musei parrocchiali – tra loro contrapposti ed entrambi invisibili alla curia diocesana. Una simile idea, che implicava dal mio punto di vista il mantenimento di una piena autonomia dei musei e dei gruppi contendenti, pur all'interno di una oggettivazione della contesa tra "partiti"-fazioni e di una sua inquadratura in un *frame* istituzionale "terzo", veniva localmente considerata rischiosa proprio perché avrebbe potuto significare per un qualsiasi amministratore comunale (sempre immaginato come schierato e di parte) la possibilità di esercitare forme non gradite e non equidistanti di controllo della scena museale.

Un secondo segnale della resistenza che i protagonisti della scena politica locale opponevano a forme di oggettivazione del versante "intimo" della propria quotidianità politica lo ebbi un paio di anni dopo quando alcuni esponenti di primo piano di uno dei due "partiti" protagonisti del gioco fazionale mi chiesero di organizzare, all'interno della "loro" festa, una mostra che parlasse della "loro" parrocchia. Per una precisa scelta non ho mai rifiutato le richieste di collaborazione che mi sono venute dal contesto locale e, anche in questo caso, accettai pur consapevole dei "rischi" che correvo. Da un lato, infatti, i miei committenti mi chiedevano una mostra, scientificamente fondata, che però supportasse e rappresentasse le prerogative e il prestigio della propria "parrocchia-partito", dall'altro gli oppositori dell'altra fazione erano pronti a contestare, punto per punto, le rivendicazioni degli avversari. Io, nel mezzo, correvo il rischio di esser trascinato nel gioco. Decisi di affrontare la questione provando a costruire la mostra come una rappresentazione della lotta tra le due fazioni. Partendo dalla ricostruzione della genealogia della famiglia nobile, legata alla chiesa di Santa Maria cui aveva dato almeno tre sacerdoti tra Settecento e primi anni del Novecento, e nel cui palazzo barocco oramai in decadenza la mostra venne localizzata, scelsi di accostare uno di fronte all'altro, pannello dopo pannello, un "documento" (un oggetto, un libro, una immagine sacra, una stampa, una fotografia o diapositiva di festa) "marianese" e uno "nicolese". Al di là delle esigenze tattiche, legate al mio posizionamento sul terreno, l'intenzione, come nel caso della guerra dei musei, era quella di costruire uno spazio di oggettivazione del gioco fazionale che potesse renderlo rappresentabile per l'esterno senza modificarne la plausibilità e la presa all'interno. La mostra fu visitata da molte persone, quasi tutte del posto e, fatto piuttosto raro, appartenenti ad entrambi i "partiti". La lettura che i protagonisti del gioco ne fecero, però, fu diversa da quella che mi auspicavo, confermando l'inefficacia della mia strategia espositiva. Certo, tutti riconoscevano la plausibilità della rappresentazione e ammettevano la possibilità di mettere in mostra entrambi i punti di vista, ma quella prospettiva esterna, oggettivante e ipoteticamente neutrale, di una neutralità tutta da verificare, non era comunque la loro. I documenti, le narrazioni e la visione degli altri, dei "nemici", restavano sempre oggetti di parte intrinsecamente capaci di produrre "partito" e "contra-

partito” e, dunque, per questo erano assiomaticamente inaccettabili. Per il resto la mostra confermava la mia, oramai consolidata in paese, capacità di giocare il loro gioco, senza mai potervi e volervi partecipare realmente.

Queste ed altre vicende mostrano la difficoltà, se non proprio l'impossibilità, di immaginare o di progettare piani di rappresentazione oggettivata e neutrale degli spazi e delle più intime passioni politiche locali, capaci di fungere – se adottiamo il modello teorico proposto da Herzfeld (1997) – da versanti formali e pubblici di (auto)rappresentazione. Detto altrimenti e tornando più esplicitamente alle dinamiche della patrimonializzazione, le inquietudini politiche e le passioni fazionali delle persone con le quali ero vissuto per quasi tre anni non riuscivano a costituirsi come “patrimonio culturale”, tanto all'interno delle procedure tassonomico-istituzionali del sistema UNESCO, quanto nelle pratiche dei concreti attori di (almeno) una scena locale. Se nel caso delle prime (le procedure UNESCO) il rispetto delle coordinate politico-istituzionali e delle concatenazioni burocratiche che guidano la conformazione dello scenario patrimoniale globale poteva essere una motivazione (parziale, certo, ma pur sempre) plausibile dell'inaccettabilità del conflitto, difficile immaginare che questa stessa interpretazione potesse essere valida anche per il rifiuto sistematico da parte di chi occupava posizioni di base nella società di procedere ad una “oggettivazione” del proprio universo di pratiche. Entrambi gli aspetti richiedevano, dunque, un quadro interpretativo più ampio, quadro alla cui definizione ho in sostanza lavorato dagli anni immediatamente successivi alla pubblicazione de *L'UNESCO e il campanile* ad oggi, seguendo strade diverse, ma alla fine, mi pare, convergenti.

4. Verso un nuovo scenario interpretativo

Uno dei fili interpretativi che ho provato a percorrere è stato quello legato alla comprensione del cuore pulsante delle passioni politiche locali, ossia le feste, il ruolo e il peso dei “partiti” rituali, il nesso “religione”-“politica”. Molti aspetti della competizione fazionale tra “nicolesi” e “marianesi” descritti nella monografia del 2003 avevano messo in luce come l'intera storia politico-fazionale di Militello si fosse costruita, producendoli e riproducendoli nel tempo, attraverso processi di “oggettivazione culturale”: le sottili diatribe storiografico-giurisdizionali, le continue scritture prodotte dalla, e parte integrante della, lite tra le fazioni-parrocchie, i falsi redatti da eruditi seicenteschi e settecenteschi, le manipolazioni cui documenti e monumenti sono stati sottoposti nel corso di quattro secoli, i discorsi quotidiani, popolari e “intellettuali”, su tradizioni, innovazioni forzate e feste, le messe in scena storiografiche all'interno di festival barocchi, l'attribuzione al luogo da me studiato di una precisa ed elevata connotazione “artistica”. Se l'esigenza di rappresentare, oggettivandola per pubblici e contesti molto diversi tra loro nel corso dei secoli, la propria realtà sociale e politico-

rituale era dunque un tratto della vicenda storica locale che mi era da tempo apparso chiaro, solo dopo aver portato a termine una seconda monografia (Palumbo 2009) direttamente centrata sulle passioni rituali, politiche e fazionali, sarei divenuto pienamente consapevole delle complesse genealogie nelle quali si inscrivono le diverse forme di "oggettivazione culturale" proprie del contesto politico-culturale locale e delle partite che in tali processi erano in gioco. Dovendo infatti riflettere sull'oggetto stesso dell'indagine e stabilire se avevo studiato delle "feste", o delle "gare religiose" o, come lo definivano a volte i miei amici, "u jocu" (il gioco) o ancora, a leggere alcune fonti settecentesche, "lo sdegno" tra le due chiese rivali di San Nicola e di Santa Maria, non potevo non soffermarmi sull'espressione "guerra di santi". Tale espressione, usata soprattutto nel secondo dopoguerra dalla stampa locale, regionale e nazionale e, quindi, da alcuni "intellettuali" locali per indicare (e definire) la conflittualità tra "partiti"-fazione, è adoperata, ancora oggi, in paese quando si vuol dare all'esterno una rapida e volutamente schematica oggettivazione delle complesse pratiche sociali ad essa connesse. Essa risale ad una novella contenuta in *Vita dei campi* (1880) nella quale Giovanni Verga mette in atto una parodia di pratiche rituali le cui complesse valenze politiche non poteva non conoscere. Tra gli effetti, non necessariamente ricercati, che Verga realizza con la sua scelta narrativa vi è quello di condizionare all'adozione di una postura ironica la possibilità di dire esplicitamente nella scena pubblica (nell'*on display* della *public culture* neo-nazionale: Shryock 2004) le dimensioni politiche, passionali e violente delle competizioni giurisdizionali e devozionali. Ciò che molte fonti locali (ecclesiastiche, erudite, giudiziarie, narrative) ancora nei primi decenni del XIX secolo ritenevano si potesse esplicitamente dire e rappresentare (la natura complessa, politica e devozionale, religiosa e passionale, delle competizioni fazionali), pur all'interno di specifici canoni narrativi connessi con il genere e la natura delle testualizzazioni, a partire dalla novella verghiana inizia ad essere sottoposto ad un processo di folklorizzazione che ne condiziona la messa in scena, l'oggettivazione narrativa e pubblica. Scrivendo agli inizi della storia unitaria del nostro paese e per un pubblico disposto a lasciarsi coinvolgere dal fascino esotico di un Mezzogiorno da poco ricondotto nell'alveo della Nazione, Verga può ancora permettersi di guardare con ironia alle "guerre di santi". Solo vent'anni dopo, in piena polemica antimeridionalista, Giuseppe Pitré (1900), pur continuando almeno in parte a praticarle in quanto attore di rilievo della vita politica palermitana, chiude definitivamente le "gare religiose" e altre forme di devozione violenta nel ghetto della medicalizzazione patologica. Da quel momento in poi passioni e attitudini come quelle da me indagate e che immaginavo potessero essere iscritte anch'esse nella WHL insieme ai monumenti che avevano prodotto, diventano rappresentabili solo come scandalo o come deviazione patologica dalla normalità pubblica e moderna, finendo nell'"off stage", celate sul crinale intimo e pubblicamente non dicibile dell'identità locale. "Guerra di santi" diviene così quella che con Herzfeld (1987) è possibile definire una costruzione "disemica", capace cioè di fornire una rap-

presentazione condivisa con chi si colloca all'esterno della comunità, nel momento stesso in cui occulta piani intimi e partecipati della vita sociale locale.

Aver provato a percorrere il susseguirsi delle diverse forme e modalità di oggettivazione cui determinati aspetti della scena politico-rituale locale sono stati sottoposti nel corso del tempo, ha reso possibile comprendere come le attitudini dei concreti, contemporanei attori sociali e di alcuni protagonisti del processo di patrimonializzazione UNESCO siano parte di una complessa genealogia attraverso la quale la comunità locale con le sue intime divisioni ha fornito rappresentazioni oggettivate di se stessa, modellando in tal modo le proprie relazioni con diversi e molteplici scenari "esterni": la corte feudale presente in paese agli inizi del Seicento, le curie vescovili di Siracusa, prima, e Caltagirone, poi, i tribunali ecclesiastici palermitani, napoletani e vaticani, le strutture amministrative, politiche e giudiziarie borboniche e quelle del Regno d'Italia, le trame politiche e la cultura pubblica dell'Italia repubblicana e, infine, le forme di *governance* patrimoniale di istituzioni globali come l'UNESCO. Un'analogia molteplicità di piani e di modalità di oggettivazione è emersa, del resto, anche seguendo un secondo percorso di ricerca, sviluppatosi dopo il 2003, e comunque strettamente legato a *L'UNESCO e il Campanile*. Se quel mio volume si concludeva a ridosso dell'iscrizione degli 8 siti del tardo barocco siciliano nella WHL (decretata nel giugno del 2002) e tre anni prima che anche Siracusa e la necropoli di Pantalica vi fossero iscritte, due saggi, uno apparso nel 2006, l'altro nel 2011, cercano di seguire il processo di patrimonializzazione dell'area tra il 2002 e il 2010. Nello stesso tempo, in questi scritti viene delineandosi un nuovo quadro teorico e analitico all'interno del quale provare a risolvere alcune delle questioni che abbiamo visto emergere nel corso dei quindici anni di lavoro riassunti in queste pagine. Insieme alla ricostruzione genealogica delle forme di "oggettivazione culturale" cui erano andate incontro nel tempo pratiche, credenze ed emozioni legate alla conflittualità politico-rituale, i lavori etnografici di questa fase hanno reso evidente che le persone con le quali avevo interagito sul terreno erano giocatori piuttosto abili nel posizionarsi tra le diverse oggettivazioni che "la storia" rende loro disponibili e nel richiedere all'altro (etnografo o funzionario di una qualche agenzia di governo del territorio che fosse) di posizionarsi a sua volta. L'intera mia esperienza di campo poteva del resto essere letta come la necessità di affrontare una sfida continua ad attraversare, se lo volevo e ammesso che me ne dimostrassi capace, spazi sempre meno "ufficiali" di auto-rappresentazione e, quindi, di oggettivazione delle vicende del conflitto tra "nicolini" e "mariani". Una simile modalità di interagire con uno "straniero professionale", da un lato, diceva qualcosa sulle qualità umane (maschili) che il contesto locale richiede a chi voglia provare a praticarlo e sulle modalità di azione implicitamente ritenute necessarie, rinviando nuovamente alla loro problematica indocilità rispetto alle forme dell'*agency* e alle economie del sé ideologicamente (ritenute) proprie della modernità. Dall'altro rendeva evidente, almeno ai miei occhi, la non piena adeguatezza

di modelli conoscitivi di derivazione semiologica, come quello proposto da Michael Herzfeld (1987, 1997) dapprima per il contesto greco e quindi esteso anche all'Italia (2003), fondato su un'opposizione netta e, per così dire, bifacciale ("disemica") tra ufficialità pubblica e intimità culturale. Le abili pratiche dei miei interlocutori, se restavano indocili rispetto alle configurazioni di una supposta soggettività e di uno spazio pubblico moderni, non apparivano del tutto inquadrabili nemmeno all'interno di quel particolare accomodamento tra l'idealità di forme istituzional-weberiane dello Stato-Nazione Otto-Novecentesco e i connessi contesti di pratiche che lo schema disemico e la nozione di "intimità culturale" proposti da Herzfeld intendevano fissare. Il mio saggio del 2006 esplicitava questo snodo teorico, mostrando come il problema analitico non fosse tanto quello di inquadrare il livello di appartenenza collettiva che in Italia (o in Sicilia) definiva la soglia dell'intimità (la regione o la città/località, piuttosto che lo Stato Nazionale, come suggeriva Herzfeld 2003: 6-7), quanto invece mostrare come una molteplicità di piani di aggregazione potesse di volta in volta, e da contesto a contesto, fungere da ambito di rappresentazione formale o da spazio di intimità e a volte imbarazzata vicinanza. E, quindi, di comprendere come gli attori sociali potessero muoversi con abilità tra questi livelli, senza mai di fatto identificarsi rigidamente con nessuno di essi. Nel caso della patrimonializzazione del "Val di Noto" ognuna delle numerose "identità", istituzionalizzata e oggettivata all'interno di una storia di lunga durata, può fungere da piano formale ed ufficiale, in un contesto, e da spazio performativo intimo, in un altro: *u ma paesi* (il mio paese) può certamente definire un ambito di intimità, a volte imbarazzante e nascosta, in relazione allo Stato nazionale, ma nello stesso tempo, con le sue "millenarie tradizioni", costruite, ricostruite e rivendicate da intellettuali e storici locali, diventa esso stesso piano della rappresentazione ufficiale e manifesta, rispetto alla quale sono i "partiti" e a volte i "contra-partiti" (sottodivisioni momentanee dei "partiti") a giocare sul versante interno della rappresentazione. Anche questi livelli intimi, segreti e celati della pratica sociale, si rivelano, però, oggetti che derivano da processi di antica e documentata costruzione giurisdizionale e giuridica e, dunque, possono essere vissuti come spazi ufficiali e formali, ad esempio da una donna che esprime in maniera appassionata, minimale e individuale la sua "semplice" devozione per una immagine sacra (Palumbo 2009: 249-250). Se poi la Sicilia, con l'Ente Regione e la capitale Palermo può rappresentare un livello formale di appartenenza rispetto alle singole città (o ai paesi), queste, tra loro campanilisticamente contrapposte, possono essere esperite come spazi intimi, all'interno dei quali vigono pratiche e modi specifici, non sempre esplicitabili all'esterno. La stessa appartenenza siciliana (nella veste, ad esempio, di quella postura retorica che va sotto il nome di sicilianismo) può, d'altro canto, assumere le sembianze di un livello "demoniaco", come riconobbe a suo tempo Gramsci (2000: 170), ed intimo da difendere contro ingerenze esterne. Insomma, più che in presenza di una serie rigida di opposizioni "disemiche" tra interno

ed esterno, intimo e formale, segreto e pubblico, mondo locale e Stato-Nazione, l'etnografia siciliana ci offre l'immagine di un "policentrismo istituzionale" che, attraverso la messa in scena contestuale di aree di intimità/alterità relative, produce un complesso "polimorfismo identitario" abilmente praticato dagli attori sociali (Palumbo 2006: 44-50).

Al termine di questo percorso restavano ancora aperte, però, le due questioni che lo avevano messo in moto: come si innestano il processo di patrimonializzazione e la connessa costruzione di una forma di "identità UNESCO" all'interno di una simile complessa dialettica tra policentrismo istituzionale e polimorfismo situazionale delle appartenenze? Perché la patrimonializzazione UNESCO non sembrava attecchire in un contesto come quello di Militello, animato da forti passioni politiche e devozionali e, in maniera complementare perché queste non erano ritenute ammissibili all'interno della macchina istituzionale UNESCO? Il saggio del 2006 e quello del 2011 se pure non contenevano risposte ancora convincenti, mi hanno consentito di porre tali questioni in forme diverse, in grado di aprire la strada a possibili nuove interpretazioni.

Al di là dell'analisi delle dinamiche istituzionali proprie del processo, il saggio sulla patrimonializzazione del Sud-Est siciliano proponeva una lettura delle sue dimensioni politico-economiche attraverso lo studio del *Piano di Gestione*, un documento di programmazione e pianificazione economica elaborato da esperti esterni ai contesti locali e, in teoria, sottoposto all'approvazione dell'UNESCO prima dell'iscrizione degli 8 siti del "Val di Noto" nella WHL. Lasciando da parte ogni considerazione sul complicato scenario politico nel quale e attraverso il quale un simile documento è stato prodotto, il punto che qui mi preme sottolineare è la sua assoluta trasparenza rispetto ad un aspetto del processo di patrimonializzazione – la trasformazione/produzione delle "cose culturali" in un particolare tipo di merce – che era emerso con evidenza fin dall'analisi delle stesse logiche istituzionali della classificazione UNESCO. Sia nei saggi che la precedono, sia nella monografia del 2003 avevo sottolineato come il processo di patrimonializzazione UNESCO si fondasse sulla produzione e l'attribuzione ai luoghi-siti classificati di marchi intrinsecamente stereotipici e schematici, capaci di attribuire a ciascun punto del mondo inserito nelle diverse liste un valore patrimoniale differenziale, un'intrinseca qualità/identità universale. In altre parole l'inserimento nella WHL (o in una delle liste UNESCO) implica l'assegnazione/acquisizione di un marchio di qualità che, distinguendo quel "bene" da qualsiasi altro, ne certifica il valore di merce pregiata all'interno di un mercato che, appunto, vende identità patrimoniali essenziali e stereotipiche per un turismo globale (Palumbo 1998, 2003). Il processo di "merci-patrimonializzazione", ossia la costruzione di specificità culturali locali in termini di merci patrimoniali, viene presentato in maniera esplicita da Pietro Valentino, economista esperto di pianificazione e autore della sezione economica del *Piano di Gestione*. Nel tentativo di definire possibili strategie di intervento a sostegno dell'economia dell'area del "Val di Noto", scrive:

«Il passo decisivo per entrare in una dinamica di crescita economica stabile nel tempo e sostenibile è quello di strutturare una rete di attività estremamente integrata ed altamente specializzata, attraverso cioè una strategia di sviluppo che non può che essere di fusione delle risorse endogene, in altre parole di quelle risorse che potremmo definire le "materie prime presenti nel territorio"» [...]. È necessario in questa ottica programmare e poi gestire processi di integrazione sia sul piano degli interventi sia su quello territoriale, è necessario, in altri termini, far sì che sia realizzato e offerto «un vero e proprio "prodotto territorio" che sebbene complesso e multipolare sia percepibile all'esterno come dotato di una propria singolarità» (Valentino 2003: 241, corsivo mio).

Tra le righe del *Piano di Gestione*, come, più esplicitamente, in alcuni studi di taglio economico pubblicati in seguito (Le Blanc 2006, 2010, Cuccia 2012) emergono i dubbi e le perplessità sulle possibilità che l'economia del sud-est siciliano possa realmente trarre vantaggi strutturali e duraturi dall'inserimento nella WHL e dal suo costituirsi in "Distretto culturale". Nonostante questo, però, proprio sul piano sociale e culturale – quello stesso che economisti, pianificatori e attenti studiosi dei "Distretti culturali" più o meno avanzati e/o allargati dichiarano centrale nell'economia post-industriale – costruzioni istituzionali come il *Piano di Gestione* e la lista UNESCO hanno l'effetto "governamentale" di conferire realtà ad entità sociali e comunità inimmaginabili solo un decennio prima. Nel *Piano di Gestione* come nella letteratura economica sul "Distretto culturale del Sud Est" il Val di Noto, infatti, viene presentato come un dato (geografico, culturale, politico e – forse – economico) sul quale fondare (attraverso l'ovvio apparato di dati statistici, cartine e diagrammi) le politiche di pianificazione territoriale, mentre sappiamo bene che ancora nel 1996 esso non costituiva, per la quasi totalità degli abitanti le province di Ragusa, Catania e Siracusa, nemmeno un'espressione geografica. Costruiti come realtà socio-culturali dalle procedure di oggettivazione di agenzie transnazionali (l'UNESCO), nazionali come il MIBAC, regionali come la Regione Siciliane, le Sovrintendenze, le numerose amministrazioni provinciali e comunali coinvolte nel processo di patrimonializzazione, e grazie all'azione intellettualmente "organica" di consorzi, funzionari ministeriali, esperti, pianificatori, economisti, urbanisti, il "Val di Noto", il "Distretto del Sud Est", "i territori del Barocco siciliano", divengono così anche un prodotto, una merce da offrire sul mercato, in primo luogo turistico, quindi dell'agroalimentare e della tipicità. Tra «le materie prime presenti nel territorio» da trasformare in prodotto la dimensione culturale (materiale e immateriale, come viene detto sia nel lessico degli studiosi di economia dei distretti, sia significativamente nel linguaggio UNESCO) occupa una posizione centrale. Cosa debba intendersi per "cultura", però, sia nel testo qui esaminato, sia in genere negli studi economici sui distretti culturali, non è facile da comprendere, almeno da un punto di vista antropologi-

co¹³. In effetti una cesura netta sembra separare questa prospettiva di ricerca dalle riflessioni antropologico-critiche degli ultimi decenni intorno alla nozione stessa di cultura e dalle analisi etnografiche sui processi di oggettivazione culturale. Rinviando ad altra occasione una lettura critica di questa, per molti versi interessante, letteratura, mi pare fin d'ora si possa affermare che sia la dimensione culturale (quando non viene idealisticamente equiparata all'arte, ai monumenti, all'*heritage*, alla scienza, al sapere, o ridotta ad una serie di *assets* e di settori potenzialmente produttivi), sia la dimensione sociale (spesso, a partire da generiche citazioni bourdieane, identificata con il "capitale sociale" e il "capitale simbolico"), sia infine la stessa nozione di "simbolico", evocata ma mai definita, restino ambiti vaghi, inesplorati, di difficile (di)gestione da parte di saperi istituzionali e poco inclini a forme di (auto)critica culturale. Si ha cioè la sensazione che "comunità", "comunità locale", "cultura", "valore simbolico" giochino in questi ambiti un po' il ruolo di concetti "magici", non definiti, ma essenzialmente utili a sostenere argomentazioni che assumono a volte caratteri tautologici. Così almeno accade per la nozione di "identità" all'interno del Piano di Gestione del (cosiddetto) Val di Noto:

«La creazione nell'area di un "sistema del Barocco" può innescare processi cumulativi attraendo nuova domanda turistica ed allo stesso tempo creando "economie di agglomerazione" incentivate dalle esternalità dovute alla nascita di servizi di "rango" superiore ed alla diffusione all'interno dell'area delle nuove esperienze e conoscenze. Questo sistema sarebbe contraddistinto dalla marca del Barocco, che può giovare anche del riconoscimento Unesco. L'integrazione dovrebbe avvenire sia sul piano economico che su quello sociale rafforzando l'identità ed il senso di appartenenza delle collettività locali. La crescita di identità, se riuscisse a trasformare il patrimonio del Barocco in un effettivo bene collettivo, potrebbe avere anche importanti ricadute economiche perché, da un lato, renderebbe la popolazione corresponsabile e compartecipe delle attività di conservazione e di valorizzazione dei beni e perché, dall'altro, potrebbe incentivare il dinamismo imprenditoriale e trasformarlo, se sorretto da una coerente attività da parte degli Enti territoriali e da un funzionale sistema di *governance*, in un processo di programmazione dal basso, fattore determinante per il successo dell'operazione». (Valentino 2003: 243-244, corsivo mio).

L'idea, più che condivisibile anche da un antropologo, che il marchio Baroc-

¹³ Cfr, ad esempio, Sacco e Tavano Blessi 2006, Lazzaretti 2007. Si vedano anche Santagata 2002, Santagata, Segre e Trimachi 2007, Sacco, Tavano Blessi e Nuccio 2008.

co non possa essere efficace senza la partecipazione dal basso delle «collettività locali», non si fonda, però, su alcuna analisi sociologicamente rilevante e/o empiricamente ed etnograficamente fondata di cosa queste "collettività locali" siano, di come agiscano i concreti attori sociali e degli scenari, delle "economie morali" all'interno dei quali la loro *agency* acquista concretezza e senso. Il punto è che all'oggettivazione sul piano della *policy* e della *governance* di entità come il "Val di Noto", il "Sud Est" o il "territorio del Barocco siciliano" nell'economia retorica di questi studi di economia della cultura, devono corrispondere tanto la patrimonializzazione di una cultura (essenzialmente e integralisticamente immaginata), quanto la fissazione di immaginate "collettività locali" e "comunità", postulate, ma mai dettagliatamente studiate. In assenza di una simile tripartita impalcatura (una sorta di cappello a tre punte, parlando in questo caso della Sicilia) la retorica economicista dello sviluppo culturale farebbe fatica a sostenersi. Il concetto di "identità", tirato magicamente fuori da tale cappello, consente di cortocircuitare l'argomentazione analitica proprio in quei punti (come, chi, per quali interessi costruisce una determinata "cultura"; quali pratiche sociali e quali modi/stili di agire danno corpo a quali "realità" sociali; all'interno di quali processi politici si producono le entità istituzionali e le forme culturali in questione? Quale il ruolo di tecnici, intellettuali e docenti universitari?) nei quali più pertinente (e, da un certo punto di vista, più utile) sarebbe il riferimento alla sguardo denso e ravvicinato dell'antropologia. Mettendo da parte simili, inutili, sofisticazioni analitiche, l'"identità" – che esiste, si possiede, anche senza saperlo pienamente, al punto che è possibile e necessario incrementarla – diviene la sostanza densa sulla quale cementare ed ancorare l'azione di *governance* delle nuove forme dell'economia post-industriale.

Esplicitare la cecità analitica con la quale vengono costruite simili argomentazioni era uno degli obiettivi del saggio *Il vento del Sud Est...* (2006). In quell'occasione provavo a leggerla come una strategia specifica, adottata da intellettuali / tecnici organici alla costruzione di nuove forme di *governance* della cultura, in grado di mettere a punto un linguaggio capace di funzionare tanto a livello della rappresentazione, ideale e disciplinarmente corretta, di forme di pianificazione / controllo delle nuove economie della cultura, quanto più concretamente, come appiglio retorico lanciato a ben più radicate pratiche di controllo politico e di gestione privata di risorse pubbliche. Credo che una simile lettura possa essere ancora valida – non fosse altro perché sarebbe impensabile, e forse ingiusto, attribuire a tanto abili economisti e progettisti dello sviluppo culturale, spesso inseriti come esperti (anche) all'interno di consorzi, cooperative, aziende di consulenza e agenzie transnazionali consustanziali con il mondo politico italiano ed internazionale, una lettura talmente ingenua dei modi di agire e degli interessi della politica. Ritengo oggi, però, che, come per la rimozione delle dimensioni conflittuali e dei contesti sociali dai processi di patrimonializzazione, anche in questo caso esistano ragioni di ordine più generale.

La scomparsa della politica, con i suoi interessi, le sue tensioni e la sua vischio-

sità, l'eliminazione della vita sociale, con le sue articolazioni e con le sue passioni, insieme alla rimozione delle pratiche concrete di reali attori sociali – aspetti che connotano sia le procedure istituzionali della patrimonializzazione, sia le altrettanto istituzionali, e disciplinate, letture che di tali processi fanno alcune analisi di impianto economico – mi paiono, oggi, indici piuttosto evidenti di una più generale tendenza, propria dei sistemi politico-economici neoliberisti, a scindere la sfera della produzione da quella del consumo. E ad agire in forme e attraverso modalità spesso radicalmente in contrasto con supposti principi ideali (Harvey 2007) alla guida di un'economia di impianto neoliberista (o post-industriale). Dunque, all'immaterializzazione dell'economia (dalla cultura alla finanza), che può realizzarsi grazie ad una sempre più marcata (e sempre meno sostenibile) rimozione della materialità dei legami sociali, dei rapporti di dominio e delle forme di sfruttamento, corrisponde una de-materializzazione della vita sociale e culturale. Letto in una simile ottica, quello delle WH Lists dell'UNESCO appare allora un sistema di classificazione transnazionale che – come altri sistemi di classificazione dell'immaginario globale (quello dello sport, ad esempio, o quelli della moda e dell'alimentazione) – produce etichette formali (dotate di un carattere iconico) per un mercato ecumenico di beni immaginati immateriali e simbolici. Il sistema tassonomico e burocratico-istituzionale UNESCO non si limita a produrre “cose culturali” oggettivate ed essenziali, ma trasforma questi “beni culturali” in marchi di identità collettive, immaginate a loro volta essenziali, astratte, rarefatte, immateriali, appunto. Come le “località” nell'analisi di Appadurai e in linea con una tendenza propria dei sistemi neoliberisti, queste identità etichettate sono presentate come fenomeni esclusivamente culturali, separate dai contesti politici e sociali all'interno dei quali sono state prodotte¹⁴. In un simile scenario “autenticità”, “tipicità”, “antichità”, “diversità”, “identità” divengono delle risorse simboliche per le quali e attraverso le quali vari poteri istituzionalizzati competono cercando di conquistare un (migliore) posizionamento in quella che Herzfeld (2004: 4) ha definito una “gerarchia globale di valori”. Dunque il sistema Unesco produce conflitti socio-politici legati ad una simile competizione, ma nello stesso tempo li rimuove dallo spazio della rappresentazione perché il suo scopo principale è quello di costruire simboli ufficiali e rarefatti (separati dalle logiche e dai concreti interessi della sfera della produzione politico-culturale) che possano funzionare da marchi identitari in un mercato globale dell'immaginario. Simboli capaci, per questo, di agire come strumenti di una nuova *governance* globale di stampo neoliberista (Palumbo 2010). In un simile scenario gli studi sulle nuove economie della cultura, soprattutto quando si applicano a pianificare concretamente le politiche economiche di interi *cluster* areali, al di là del loro indubbio interesse analitico, corrono quindi il rischio di

¹⁴ Appadurai 1996. Per la rimozione della sfera produttiva Harvey 2007.

svolgere il ruolo di utili, e *pour cause* acritici, strumenti di quelle forme di costruzione della "realtà" politico-istituzionale che intenderebbero invece comprendere scientificamente.

A questo punto del percorso, definito un quadro interpretativo (forse un po' più articolato rispetto a quello proposto nel 2003) della non accettabilità del conflitto e delle tensioni socio-politiche e rituali da parte delle istituzioni che mettono in atto processi di patrimonializzazione, resta da sciogliere il nodo del "rifiuto" o della "resistenza" ad essere iscritti in tali processi manifestata da molte delle persone con le quali sono vissuto, da etnografo, tra il 1994 e il 1998. Una prima considerazione riguarda lo specifico carattere semiotico e politico dei marchi identitari prodotti dalla patrimonializzazione UNESCO. Se proviamo a compararli a quelli che esprimono l'appartenenza ad un livello nazionale, possiamo notare come essi siano più astratti e generici: sono simboli di simboli, oggettivazioni di cose culturali già oggettivate, segni privi di un qualche radicamento negli spazi della socialità intima e della produzione. Proprio l'assenza di «radici simboliche comuni» (Herzfeld 1992) rende evidentemente meno facile e meno praticabile quel gioco di reciproche manipolazioni dei significati attribuiti a simboli e stereotipi che, coinvolgendo i vertici e la base del sistema, consente il funzionamento quotidiano delle macchine statali. Essendo meno "radicate" nell'esperienza quotidiana di concreti attori sociali, le identità "merci-patrimonializzate" sembrerebbero dunque meno capaci di produrre affetti, emozioni, convinte adesioni d'appartenenza rispetto a quelle (il sangue, la parentela, la famiglia, l'onore, il culto dei morti) proprie degli stati nazionali. Come le qualità essenziali e stereotipiche attribuite a singole discipline nazionali nello scenario dello sport globale (il difensivismo del calcio italiano, l'atletismo disordinato degli africani, il collettivismo del football olandese e il carattere danzante di quelli sud-americani¹⁵), gli stili del sistema della moda o la tipicità alimentare, anche i segni-etichetta prodotti dalle classificazioni UNESCO sono dei marchi attivi in un mercato globale la cui merce principale sono "cose culturali" e identità culturali "cosificate" che – come colgono anche gli economisti – fanno fatica a produrre sentimenti collettivi di appartenenza.

Ciò detto, però, resta ancora molto da comprendere. In uno scritto apparso nel 2011, studiando le diverse reazioni al processo di patrimonializzazione UNESCO manifestatesi nell'area della Sicilia sud-orientale, notavo come a risposte in assoluto negative (Militello, Palazzolo Acreide), si affiancassero scelte molto nette di adesione al processo e di rilancio degli stimoli ricevuti (Noto, Siracusa, Caltagirone, Scicli). Quel che dunque occorreva comprendere non erano solo il carattere e le motivazioni delle resistenze alla patrimonializzazione, ma anche la natura e le conseguenze dei casi di accettazione. Come detto, infatti,

¹⁵ Cfr. Palumbo 2010 per alcuni riferimenti bibliografici relativi a tali tematiche.

nel 1994, quando iniziai la mia ricerca nella Sicilia sud-orientale, l'espressione "Val di Noto" non aveva alcun senso per la stragrande maggioranza della popolazione dell'area. Meno di vent'anni dopo, al termine dell'intenso processo di patrimonializzazione UNESCO, il Governo italiano assegna 1 milione di euro al "Distretto culturale del Sud-Est", l'associazione delle città interessate dal processo e sorta in parallelo al suo articolarsi (cfr. anche Cuccia 2012). Ancor più interessante da un punto di vista antropologico è il movimento popolare di protesta contro delle trivellazioni petrolifere sorto nell'area tra il 2005 e il 2007: giovani studenti universitari, operatori turistici, imprenditori agricoli, uomini politici, immigrati neo-rurali, intellettuali locali, regionali e nazionali, tutti scendevano in strada per difendere entità socio-culturali ed istituzionali (il Val di Noto e il Sud-Est siciliano) che solo dieci anni prima (quando il processo di patrimonializzazione UNESCO e i suoi effetti di *governance* non si erano ancora definiti) non avevano alcun senso nelle loro esperienze quotidiane. La domanda iniziale (come e perché i "miei" Militellesi rifiutano la presenza dell'UNESCO?) deve dunque portare ad una più generale riflessione sull'efficacia o inefficacia governamentale del processo di patrimonializzazione.

5. Governamentalità patrimoniale

Ricordo una giornata trascorsa sul finire degli anni '90 del secolo scorso a Briga (*La Brigue*), piccolo paese delle Alpi marittime, dal 1947 parte del territorio francese. Il centro storico medievale, molto bello, era in pieno restauro. Lungo gli argini di un torrente che attraversa il paese, vedo allineate le case medievali con stupende insegne di mestieri scolpite sopra gli stipiti delle porte. Mi colpisce immediatamente la linea di colore che, ad un certo punto, separa le facciate già restaurate – colori pastello omogenei, tra il celeste e il rosa, con infissi anch'essi colorati – da quelle non ancora toccate dalla sapiente mano riformatrice degli architetti "patrimoniali" francesi – ancora annerite, invece, dal fumo e dalla patina del tempo. Penso subito che proprio in quel punto passa, in realtà, la linea di confine che separa la vecchia Briga italiana, che lasciava che il tempo si sedimentasse su pareti, insegne e infissi, e la nuova *Brigue* francese, inesorabilmente destinata alla filologica reinvenzione patrimoniale della (allora) *Mission du patrimoine* ministeriale e all'imminente massiccio sfruttamento turistico. Ritengo, oggi, che quella linea cromatico-architettonica fosse indice, in realtà, anche dell'agire governamentale dei processi di patrimonializzazione: omogeneizzazione (e forse stereotipizzazione) degli stili, dei colori, delle forme, costruzione di un "on display" pubblico. Mi sarebbe piaciuto fare una ricerca a Briga, per tentare di capire se e come quegli anziani vecchietti che giravano per il paese vestiti da cacciatore e con facce da antichi bracconieri, guardandoci con un'aria furba e ostentatamente disinteressata, reagivano a quella diapositiva patrimoniale che lo stato francese stava cucendogli addosso; per indagare l'esistenza

(o meno) di un "off stage", di spazi intimi della pratica sociale.

Nella "mia" Militello la sistematica, razionale efficacia dell'azione patrimoniale alla francese è un fantasma mai materializzatosi e, forse, da esorcizzare. Negli anni immediatamente precedenti l'iscrizione del paese nella WHL, in seguito ai finanziamenti statali per la ricostruzione post terremoto del 1990, e in quelli iniziali del nuovo millennio molti palazzi storici sono stati restaurati e un paio di strade del centro hanno acquisito un'omogenea presentabilità "patrimoniale". Basta però spostarsi nelle strade più interne dei quartieri barocchi e medievali per (ri)trovare quelle forme spontanee di adattamento / manipolazione degli spazi architettonici e urbanistici che connotano molti centri storici siciliani e italiani: superfetazioni in facciate di chiese manieriste, rivestimenti di lamiera a coprire infiltrazioni di umidità, infissi di alluminio in palazzi barocchi. Nonostante l'avvenuta etichettatura UNESCO, nessun progetto formale sembra poter disciplinare le forme dell'abitare locale. Del resto, su piani connessi, nel giro degli ultimi anni i due interessanti musei parrocchiali e quello comunale, attivi durante tutta la fase centrale del processo di patrimonializzazione, sono di fatto chiusi, fagocitati, per così dire, dalle dinamiche politico-fazionali locali e dal disinteresse delle amministrazioni cittadine; ad eccezione delle tre che svolgono funzioni parrocchiali restano chiuse anche molte delle 21 chiese del paese, alcune delle quali di grande interesse storico-artistico. Numerosi palazzi storici sono oramai quasi in rovina, di altri sono iniziati lavori di restauro dei quali non si intravede, al momento, la fine. Al di là della dimensione architettonico-urbanistica – poco o nulla plasmate nel corso dell'ultimo ventennio dalla vicenda UNESCO – sono le attitudini della gente di Militello nei confronti della patrimonializzazione, dell'inserimento nella WHL e di un (possibile) sviluppo economico centrato sulle dimensioni culturali a colpire. Dopo una fase di iniziale effervescenza (1998-2002) seguita alla battaglia per l'iscrizione nella WHL, un disinteresse generalizzato, mescolato ad una diffusa ironia, ha avvolto l'intera vicenda UNESCO. Anche se il comune ha aderito alcuni anni fa al Distretto Culturale del Sud-Est, Militello è rimasta fuori dai processi di patrimonializzazione, dai flussi turistici e dalle riconfigurazioni istituzionali-economiche che hanno investito altri centri dell'area. L'idea dell'esistenza di un territorio del Sud-Est o di una entità chiamata Val di Noto è assente dal sentire comune, così come inesistente è stata la partecipazione di Militellesi ai movimenti di difesa del territorio, dei suoi beni naturali e culturali, sviluppatasi in questa parte della Sicilia a partire dal 2005-2006. Quello UNESCO è un marchio di qualità – certificato da una targa in marmo esposta all'ingresso del vecchio Palazzo Comunale, edificio dei primi del Seicento da alcuni anni chiuso per restauri, e dal logo applicato su una parte della segnaletica turistica – applicato però ad una realtà sociale e politica che non sembra mostrare alcuna propensione a divenire una merce dotata di un qualche valore (simbolico) aggiunto. L'iscrizione nella WHL, le diverse scelte politiche che hanno accompagnato la vicenda UNESCO nel corso dell'ultimo decennio, gli stessi concreti monumenti che hanno determinato l'inclusione del

paese tra gli 8 comuni della Lista, si sono rapidamente trasformati in elementi, in ennesime poste del gioco fazionale che anima profondamente la vita sociale locale. Qui, nella continuità del gioco tra “partiti” e “contra partiti”, nei concreti modi di agire che lo sostanziano e nelle passioni che lo animano, si definiscono le poetiche del sé e le economie morali di buona parte della comunità locale. La logica patrimoniale – con le sue esigenze normalizzanti, essenzializzanti e stereotipiche – non sembra in grado di disciplinare le indocili inquietudini politiche, le passioni devozionali, le attitudini a volte violente e aggressive delle persone da me conosciute.

In posti come Militello la capacità della “merci-patrimonializzazione” di fungere da forza governamentale in grado di plasmare le “persone” (Collins 2008, Buntun 2008, Peuthz 2011, Dines 2012, 2013), i modi del loro agire (*agency*) e le forme del loro sentire (*economia morale*), rendendole disponibili all’interno di scenari turistico-patrimoniali globali, sembra, al momento, pressoché nulla. Diversa, come detto, la situazione in altri centri dell’area. A Noto, Siracusa, Ragusa, Caltagirone, Modica, Scicli – tutti centri investiti dal medesimo processo di patrimonializzazione – sia pur all’interno di traiettorie diversificate, una parte almeno della popolazione e certamente un numero significativo di amministratori locali sembrano aver mostrato una maggiore disponibilità ad una rimodulazione, più docilmente vicina alle esigenze governamentali delle politiche patrimoniali, di aspetti importanti del proprio essere nel mondo. Sia per ragioni strutturali (presenza del mare e, quindi, di un turismo balneare; maggiore popolazione e, quindi, maggiore articolazione della stratificazione sociale e della divisione del lavoro; più antica e sedimentata apertura al mercato turistico e, quindi, maggiore attenzione verso le dinamiche della patrimonializzazione da parte delle classi dirigenti), sia per motivazioni più contingenti (ad esempio la vicinanza politica di questa o quella amministrazione comunale ai vertici regionali protagonisti del processo di patrimonializzazione) una parte non irrilevante della popolazione di questi centri, insieme ad una parte del ceto politico, pur non entrando in un radicale processo di riconfigurazione “patrimoniale” del sé pubblico e della *public culture* locale, hanno incominciato a ridefinirne alcuni aspetti importanti in funzione di scenari turistici ed economico-patrimoniali di portata transnazionale. Insieme ai massicci processi di gentrificazione cui sono andati incontro in anni recenti i centri storici di Ortigia, Noto e, in parte, Ragusa Ibla, e i territori rurali di maggior pregio (quelli di Noto, Modica, Pantalica), sono emerse nell’area nuove tipologie di attori sociali (neo rurali, immigrati di ritorno, stranieri residenti, imprenditori del settore turistico e agricolo, studenti universitari) che hanno giocato un ruolo importante nel costituire una nascente opinione pubblica favorevole alla costruzione patrimoniale del territorio e disponibile a lottare in sua difesa. Le varie città, poi, hanno messo in evidenza specificità patrimoniali differenziali, finendo per oggettivare ognuna “prodotti culturali” diversi: se Noto, Ortigia-Siracusa, Modica, Ragusa e Caltagirone, sia pure in forma competitiva, hanno investito sulla presenza universitaria, la cul-

tura classica – con le rappresentazioni teatrali del dramma antico – ha costituito la specializzazione turistico culturale di Siracusa (e in parte molto minore di Palazzolo Acreide). La produzione artigianale di ceramica – attività consolidata, antica e da alcune decenni fortemente sponsorizzata da attente amministrazioni locali – marca, invece, la specificità di Caltagirone, così come quella alimentare del cioccolato – sorta agli inizi del secolo scorso, ma inscritta di recente in una locale genealogia immaginaria che arriva fino agli Aztechi – caratterizza il tentativo di Modica di collocarsi nello spazio patrimoniale del sud est siciliano. Ibla (una delle due parti componenti la città di Ragusa), poi, e Scicli (con alcune porzioni del suo litorale) sembrano essersi specializzate in un'offerta di paesaggi "tipicamente" siciliani per il mercato cinematografico, divenendo nel contempo set ricercati per l'ambientazione di film e mete di turismo "mediatico", legato ad alcune serie televisive di successo (come, ad esempio, "il commissario Moltalbano"). Come si vede si tratta di spazi ristretti – per quanto significativi – della vita sociale locale che, oggettivati, cambiano di senso e di segno entrando nelle dinamiche della produzione di "cose" (merci) patrimoniali. Anche in assenza di studi etnografici specifici – che sarebbe invece importante avere a disposizione e che potrebbero mostrarci specifiche articolazioni tra l'«off stage» e l'«on display» (Shryock 2004) delle rappresentazioni identitarie pubbliche e delle pratiche sociali – si può dire che siamo lontani da una riconfigurazione profonda delle poetiche del sé e dell'azione che connota la vicenda di altri centri siciliani (ad esempio Taormina: Palumbo 2013) da tempo entrati in scenari "mercipatrimoniali" nei quali molte dimensioni della vita sociale quotidiana (compresa l'intimità corporea e sessuale) possono diventare oggetto di mercificazione, contrattazione e calcolata esibizione. Nonostante ciò, come abbiamo visto, in questi stessi luoghi le nuove politiche e le nuove economie di patrimonio sono capaci di suscitare, in tempi rapidi, emozioni che hanno spinto più volte in piazza porzioni significative delle popolazioni locali in difesa di realtà sociali immaginarie.

A Scicli, uno degli otto comuni inseriti nel 2002 nella WHL, il processo di patrimonializzazione, insieme ad altre dimensioni, sembra toccare anche la dimensione devozionale, rituale e fazionale che tanta resistenza all'oggettivazione culturale abbiamo visto opporre in un centro come Militello¹⁶. Nel marzo del 2011, infatti, cinque feste "tradizionali" scilitane, tra cui l'importante rappresentazione della Madonna delle Milizie e il ciclo della Settimana Santa, sono state inserite nel REI, il registro delle Eredità Immateriali segnalate (all'UNESCO) dalla Regione Siciliana. La vicenda storica di Scicli, come del resto quella di Modica, Ibla, Palazzolo Acreide e di molti altri centri della Sicilia sud-orientale, alla pari di quella di Militello, è stata connotata da un'aspra, radicata e an-

¹⁶ Ringrazio Alessandro Lutri per aver più volte segnalato alla mia attenzione il caso di Scicli, da lui personalmente conosciuto.

tica contrapposizione giurisdizionale tra due chiese-confraternite (Santa Maria la Nuova e San Bartolomeo). Anche in questo caso non abbiamo a disposizione una qualche lettura etnografica che consenta uno sguardo più interno, capace di cogliere e interpretare le attuali, concrete, pratiche sociali. Grazie all'importante studio di Giuseppe Barone (1998) abbiamo, però, un'approfondita ricostruzione storiografica della conflittualità tra i due "partiti" e delle tensioni interne alla società scilitana che, partendo da un testamento-lascito di metà '500, giunge fino ai decenni iniziali del secolo scorso. Secondo Barone, agli inizi del XX secolo, in seguito alla crisi economica ed inflattiva degli anni '20:

«le contese tra i partiti municipali persero così di significato (...). L'economia imponeva le sue leggi sulla politica, mentre la società cambiava sotto la spinta dei processi di modernizzazione» (Barone 1998, p. 314).

In mancanza di conoscenze etnografiche approfondite non sappiamo, ripeto, se la fiducia dello storico siciliano nella forza della modernizzazione e dell'economia sia del tutto giustificata. A Militello la perdita, quasi totale, delle complesse valenze monetarie ed economiche che *u jocu* tra "marianesi" e "nicolesi" aveva avuto lungo tutto l'*Ancién Régime* e ancora nel corso dell'Ottocento, avviene sostanzialmente negli stessi anni indicati da Barone per Scicli, ma questo non ha significato affatto la perdita di centralità della conflittualità fazionale tra i "partiti". Certo è, però, che mentre a Scicli sembrerebbe potersi realizzare la proposta che avanzai, oramai dieci anni fa, a Militello di far diventare la contesa rituale oggetto di rappresentazione patrimoniale – ridando così valore economico immateriale in uno scenario post-industriale, post-moderno e transnazionale a pratiche che avevano perso un proprio valore economico "moderno" – nel paese in cui ho vissuto una simile eventualità continua a suscitare il sorriso ironico e beffardo dei miei amici ancora oggi a capo dell'uno e dell'altro *partito*.

Post scriptum

In questo scritto, giocando a carte scoperte, ho provato a rendere un eventuale lettore partecipe del percorso di ricerca da me seguito nel corso degli ultimi venti anni di lavoro antropologico ed etnografico in Sicilia. Ho tentato un tale esperimento sia, probabilmente, per far chiarezza a me stesso degli esiti del mio lavoro e per individuarne possibili indirizzi futuri, sia soprattutto perché, in linea con il filo teorico da me seguito, sono convinto dell'esigenza di collocare lo sguardo analitico (dell'etnografo e, in questo caso, del lettore) al livello delle concrete pratiche e dei reali contesti di produzione di rappresentazioni e oggettivazioni culturali. Unico antidoto, questo, ai rischi di cosificazione e patrimonializzazione cui anche le argomentazioni scientifiche talvolta possono andare incontro.

Bibliografia

- Aa.Vv., *Le città tardo barocche del Val di Noto*, Piano di gestione, in distrettoculturalesudest.it/ita/piano_gestione.htm, 2003.
- N. Abu El-Haj, *Translating Truths: Nationalism, the Practice of Archaeology, and the Remaking of Past and Present in Contemporary Jerusalem*, «American Ethnologist», 25, 1998, 2, pp. 166-188.
- N. Abu El-Haj, *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2001.
- A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- M. Aria, A. Favole, *Passeurs culturels, patrimonialisation partagée et créativité culturelle en Océanie "francophone"*, in Ciarcia, G. (dir.) *Ethnologues et passeurs de mémoires*. Paris, Karthala, 2011, pp. 213-237.
- T. Asad, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- D. Audrerie, R. Soucher, L. Vilar, *Le patrimoine mondial*, Paris, PUF, 1998.
- J. P. Babelon, A. Chastel, *La notion de patrimoine*, «Revue de l'Art», 49, pp. 5-32.
- K. Ballacchino, *Unity Makes...Intangible Heritage: Italy and Network Nomination*, in R. Bendix, A. Eggert, A. Peselman (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012, pp. 121-140.
- N. Barbe, *Isac Chiva, ethnologie et politique patrimoniale*, «Terrain», 60, 2013, pp. 148-163.
- G. Barone, *L'oro di Busacca. Potere, ricchezza e povertà a Scicli*, Palermo, Sellerio, 1998.
- R. Bendix, A. Eggert, A. Peselman (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012.
- D. Berliner, *Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR)*, «JRAI» (n.s.), 18, 2012, 4, pp. 769-786.
- L. Bindi, *Bandiere, Antenne, Campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media*, Roma, Meltemi Editore, 2005.
- L. Bindi, *Vendere patrimoni, consumare luoghi*, «Glocale», 2-3, pp. 203-212.
- J. Boyarin, (a cura), *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- G. Bonomo, *Problemi e prospettive del Museo Pitré*, «Architetti di Sicilia», 17-18, 1968.
- L. Breglia, *Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- A. Broccolini, *Scena e retroscena di un patrimonio. Turismo, artigianato e cultura popolare a Napoli*, Verona, QuiEdit, 2008.
- A. Broccolini, *L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia*, «Antropologia Museale», 28-29, 2011, pp. 41-51.
- C. Bromberger, *Ethnologie, patrimoine, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française ?*, in D. Fabre (a cura), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, pp. 9-23.
- G. B. Bronzini, *Homo laborans. Cultura del territorio e musei demologici*, Bari, Congedo, 1985.
- Ch. Brumann, *Outside the Glass Case: The Social Life of Hurban Heritage in Kyoto*, «American Ethnologist», 36, 2009, 2, pp. 276-299.
- E. M. Bruner, *Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism*, «American Anthropologist», 96, 1994, 2, pp. 397-415.

- E. M. Bruner, *The Masai and the lion king: authenticity, nationalism, and globalization in African tourism*, «American Ethnologist», 28, 2001, 4, pp. 881-908.
- A. C. Bunten, *Sharing culture or selling out? Developing the commodified persona in the heritage industry*, «American Ethnologist», 35, 1998, 3, pp. 380-395.
- A. Buttitta, S. Miceli, *Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare*, «Uomo e Cultura», VI, 1973, pp. 11-12.
- A. Chastel, *La notion de patrimoine* in P. Nora, (a cura), *Les lieux de mémoire*, t. II: "La Nation", vol.3., Paris, Gallimard, 1986, pp. 405-450.
- I. Chiva, *Le patrimoine ethnologique de la France* in *Encyclopedia Universalis*, Vol. 24 (Symposium), 1990, pp. 229-241.
- A. M. Cirese, *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Torino, Einaudi, 1977
- P. Clemente, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon, 1996.
- P. Clemente, *Antropologi tra museo e patrimonio*, «Antropologia», VI, 7, 2006, pp. 155-174.
- P. Clemente, *Vent'anni dopo. Alberto M. Cirese scrittore di musei*, «La Ricerca Folklorica», 39, 1999, pp. 7-23.
- P. Clemente - E. Rossi, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Roma, Carocci, 1999.
- J. F. Collins (a), *"But what if I should need to defecate in your neighborhood, Madame?": Empire, Redemption, and the "Tradition of the Oppressed" in a Brazilian World Heritage Site*, «Cultural Anthropology», 23, 2008, 2, pp. 279-328.
- J. F. Collins (b), *Patrimony, public health, and national culture: the commodification and redemption of origins in neoliberal Brazil*, «Critique of Anthropology», 28, 2008, pp. 237-255.
- T. M. Cuccia, *"Is it worth being inscribed in the world heritage list? A case study of "The Baroque cities in Val di Noto" (Sicily)*, «RIEDS - Rivista Italiana di Economia, Demografia e Statistica - Italian Review of Economics, Demography and Statistics», LXVI, 2, 2012, pp. 169-190.
- J. Cuisinier, M. Segalen, *Ethnologie de la France*, Paris, PUF, 1986.
- M. Daugbjerg, T. Fibiger, *Introduction: Heritage Gone Global. Investigating the Production and Problematics of Globalized Pasts*, «History and Anthropology», 22, 2011, 2, pp. 135-147.
- C. De Cesari, *Creative heritage: Palestinian heritage NGOs and defiant arts of government*, «American Anthropologist», 112, 4, 2010, pp. 625-637.
- M. A. Di Giovine, *The Heritage-Scape. Unesco, World Heritage, and Tourism*, Lanham, Lexington Books, 2009.
- N. Dines, *Tuff City. Urban Change and Contested Space in Central Naples*, New York, Berghahn, 2012.
- N. Dines, 2013. *Heritage politics and the governance of the object in the centro storico of Naples*, in Fiore, V., Castagneto, F. (a cura) *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei centri storici*. Siracusa, LetteraVentidue, 2013, pp. 314-317.
- L. Doufour, *La reconstruction religieuse de la Sicilie après le sèisme de 1693*, «M.E.F.R.M.», 93, 1981, 2, pp. 526 -563.
- D. Fabre, *Ethnologie et patrimoine en Europe*, «Terrain», 22, 1994, pp. 145-150.
- D. Fabre (a cura), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, MSH, 1996.
- D. Fabre, *Le patrimoine, l'ethnologie*, in Nora, P (Dir.), *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard-CNMHS, 1997, pp. 59-72.
- D. Fabre, (a cura), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, MSH, 2000.
- D. Fabre, *Introduction: Habiter les monuments* in D. Fabre, A. Iuso (a cura di), *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme, 2009, pp. 17-52.

- D. Fabre, A. Iuso (a cura), *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, 2009.
- J. Faubion, *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- M. Foucault (a), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano, Feltrinelli, 1978.
- M. Foucault (b), *La governamentalità*, «aut aut», 167-168, 1978, pp. 12-29.
- M. Foucault (a), *Nascita della biopolitica*. Milano, Feltrinelli, 2005.
- M. Foucault (b), *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Milano, Mimesis, 2005.
- J. Franquesa, *On Keeping and Selling: The Political Economy of Heritage Making in Contemporary Spain*, «Current Anthropology», 54, 2013, 3, pp. 346-369.
- E. Gable, R. Handler, *After Authenticity at an American Heritage Site*, «American Anthropologist», 98, 1996, 3, pp. 568-578.
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Il Risorgimento*. Roma, Editori Riuniti, 2000.
- M. Guillaume, *La politique du patrimoine*, Paris, Galilée, 1980.
- M. Guillaume, 1990. *Invention et stratégies du patrimoine* in H-P. Jeudy, (s.l.d.d.), *Patrimoines en folie*. Paris, E.M.S.H., pp. 13-20.
- R. Handler, *On Having a Culture. Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine*, in Stocking, G. W. Jr. (a cura), *Objects and the Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 192-217.
- R. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1988.
- R. Handler, E. Gable, *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*, Durham and London, Duke University Press, 1997.
- D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- N. Heinich, *Les émotions patrimoniales: de l'affect à l'axiologie*, «Social Anthropology / Anthropologie Sociale», 20, 2012, 1, pp. 19-33.
- M. Herzfeld, *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin, University of Texas Press, 1982.
- M. Herzfeld, *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- M. Herzfeld, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, Princeton University Press, 1991.
- M. Herzfeld, *The Social production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York & London, Routledge, 1997.
- M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003.
- M. Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State. (II Edition)*. New York & London: Routledge, 2005.
- M. Herzfeld, *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- M. Herzfeld, *Engagement, gentrification, and the neoliberal hijacking of History*, «Current Anthropology», 51, 2010, 2, pp. 259-267.

- D. Holmes, *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- D. Holmes, *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton University Press, 2000.
- H-P. Jeudy (a cura), *Patrimoines en folie*, Paris, E.M.S.H, 1990.
- H-P. Jeudy, (a cura) *Le vertiges des traces. Patrimoines en question*, «Ethnologie Française», 25, 1995, 1.
- H-P. Jeudy, *La machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- V. Lattanzi, *Ethnographic Museums and Forms of Anthropological Communication*, «Yearbook of Visual Anthropology», 1, 1993, pp. 117-127.
- V. Lattanzi, *Per un antropologia del museo contemporaneo*, «La Ricerca Folklorica», 39, 1999, pp. 29-40.
- L. Lazerretti, 2007. *City of Art as a High Culture Local System and Cultural Districtualization Processes: The Cluster of Art Restoration in Florence*, «International Journal of Urban and Regional Research», 27, 2007, 3, pp. 635-48.
- A. Le Blanc, *Le district culturel du sud-est en Sicile*, «Méditerranée», 106, 1.2, pp. 79-83.
- A. Le Blanc, *Cultural Districts, A New Strategy for Regional Development? The South-East Cultural District in Sicily*, «Regional Studies», 44, 2010, 7, pp. 905-917.
- I. Macchiarella, *Dove il tocco di re mida non arriva. a proposito di proclamazioni unesco e musica*, «La Ricerca folklorica», 64, 2011, pp. 71-79.
- W. Mazzarella, *Culture, Globalization, Mediation*, «Annual Review of Anthropology», 33/2000, pp. 369-392.
- B. Nielsen, *UNESCO and the "right" kind of culture: Bureaucratic production and articulation* «Critique of Anthropology», 31, 2011, 4, pp. 273-292.
- P. Nora (a cura), *Science et con science du patrimoine*, Paris, Fayard-CNMHS, 1997.
- V. Padiglione, *Musei: esercizi a decostruire già operanti per volenterosi*, «Annali di San Michele», 7, 1994, pp. 149-174.
- V. Padiglione, *Presentazione in L'invenzione dell'identità e la didattica delle differenze*, a cura della Sezione di Antropologia Museale dell'AISEA, Milano, ET, pp. 13-26.
- B. Palumbo, 1996. *Prima del dialogo* in F. Benigno (a cura), *Tra memoria e storia. Ricerche su una comunità siciliana*, Catania, Maimone, 1996, pp. 17-29.
- B. Palumbo, *Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia*, «Meridiana», 30, 1997, pp. 135-168.
- B. Palumbo, *L'UNESCO e il campanile*, «Eupolis. Rivista critica di ecologia culturale», 21-22, 1998, pp. 118-125.
- B. Palumbo (a), *Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale*, in D. Fabre, (a cura), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, MSH, 2000, pp. 33-54.
- B. Palumbo (b), *Castelli, baroni e altre storie. Etnografia della storia in un centro della Sicilia orientale*, in M. Izard, F. Viti, (a cura), *Antropologia delle tradizioni intellettuali: La Francia e l'Italia*, Roma, CISU, 2000, pp. 146-171.
- B. Palumbo (c), *Vita sociale di musei locali*, in F. Remotti, (a cura), *Memoria, terreni, musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia*, Torino, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 279-304.
- B. Palumbo (a), *Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Caltanaro, Sicile orientale*, «Terrain», 36, 2001, pp. 97-112.
- B. Palumbo (b), *The Social Life of Local Museums*, «Journal of Modern Italian Studies», 6, 2001, 1, pp. 19-37.

- B. Palumbo, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, *The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town*, «Comparative Studies in Society and History», 46, 2004, 1, pp. 4-34.
- B. Palumbo, *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, «Antropologia. Annuario», 6 (7), 2006, pp. 43-91.
- B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009
- B. Palumbo, *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO*, «Meridiana», 68, 2010, pp. 37-72.
- B. Palumbo, *Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale*, «Antropologia Museale», 10, 2011, 28-29, pp. 8-23.
- B. Palumbo (a), *Patrimonializzazione e governance neoliberista*, in V. Fiore, F. Castagneto, (a cura), *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei centri storici*, Siracusa, LetteraVentidue, 2013, pp. 288-291.
- B. Palumbo (b), *A Baron, Some Guides, and a Few Ephebic Boys: Cultural Intimacy, Sexuality, and Heritage in Sicily*, «Anthropological Quarterly», 86, 2013, 4.
- N. Peuthz, *Bedouin "abjection": World heritage, worldliness, and worthiness at the margins of Arabia*, «American Ethnologist», 38, 2011, 2, pp. 338-360.
- G. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, Vol. XXI, ristampa anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978a [1900].
- G. Pizza, *Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento* in Pine, F. Kaneff. D. Haukanes, H. (EDS.) *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*. Muenster: Lit Verlag, Max Planck Institute for Social Anthropology, 2004, pp. 199-223.
- G. Pizza, *Dancing on the margins of the State. Fragments for an ethnography of sovereign bodies in Southeastern Italy*, «AM», 27-28, 2009, pp. 245-260.
- D. Poulot, *Musée, nation, patrimoine. 1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997.
- D. Poulot (a cura), *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- P. L. Sacco, G. Tavano Blessi, *Verso un nuovo modello di sviluppo sostenibile: distretti culturali e aree urbane*, DADI/ WP_6/06, Venezia, Università IUAV, 2006.
- P. L. Sacco, G. Tavano Blessi, M. Nuccio, *Culture as an Engine of Local Development Processes: System-Wide Cultural Districts*, DADI/ WP_5/08, Venezia, Università IUAV, 2008.
- W. Santagata, *Cultural Districts, Property Rights and Sustainable Economic Growth*, «International Journal of Urban and Regional Research», 26, 2002, 1, pp. 9-23.
- W. Santagata, G. Segre, M. Trimarchi, *Economia della cultura: la prospettiva italiana*, «Economia della cultura», XVII, 4, 2007, pp. 409-419.
- F. Scarpelli, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Firenze, Pacini Editore, 2007.
- A. Shryock, (a cura di), *Off Stage / On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- V. Siniscalchi, *Regimi di singolarità e politiche della ripetizione*, «La Ricerca folklorica», 61, 2010, pp. 51-61.
- V. Siniscalchi, *Slow versus fast*, «Terrain», 60, 2013.
- L. Smith, *The uses of heritage*. New York, Routledge, 2006.
- E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd*, «Past and Present», 50, 1971, 1, pp. 76-136.
- J.-L. Tornatore (a), *Beau comme un haut fourneau. Sur le traitement en monument des restes industriels*, «L'Homme», 170, 2004, 2, pp. 79-116.
- J.-L. Tornatore (b), *La difficile politisation du patrimoine ethnologique*, «Terrain», 42, 2004, pp. 149-160.

- J.-L. Tornatore, *Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale.: de quelques manieres de s'accommoder au passé*, «Questions de communication. Série actes», 2006, 3, pp. 515-538.
- J.-L. Tornatore, *Qu'est ce qu'un ethnologue politisé? Expertise et engagement en socio-anthropologie de l'activité patrimoniale*, «ethnographiques.org», 12, 2007, pp. 1-24 <http://www.ethnographiques.org/2007/Tornatore.html> (consultato il 29 luglio 2013).
- P. Valentino, *Parte terza. Valorizzazione e sviluppo economico dell'area*, in AA.VV. *Le città tardo barocche del Val di Noto. Piano di gestione 2003*, in distrettoculturalesudest.it/ita/piano_gestione.htm.
- G. Verga, *Vita dei Campi*, in Id., *Tutte le novelle*, introduzione e cura di Sergio Campailla, Roma, Newton Compton, 2004 [1880], pp. 94-147.