



https://doi.org/10.53123/ETDC_6_7

IL MUSEO ETNOGRAFICO DI COCULLO TRA RESA E RESTANZA

Lia Giancristofaro

Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara
lia.giancristofaro@unich.it

ABSTRACT. In Cocullo, new visions of the territory and renewing values of the local heritage are manifested through the creation of a museum focusing on the ritual that has characterised the village for at least three centuries. Added to this is the intention to inscribe the ritual of San Domenico Abate with snakes in a list of intangible cultural heritage safeguards. The patrimonialisation process is the fruit of a 40-year alliance between the scientific community of anthropologists and the local community. By lubricating the links with an ancient devotional network of Apennine villages that today gather around values of respect for the environment, the village hopes to gain an audience with regional, national and international politics.

KEYWORDS: Cultural anthropology, ethnography, museum, heritage.

1. IL "FRONTE DELLA MEMORIA" IN ABRUZZO

Quando qualcuno mi chiede a cosa serve l'antropologia, rispondo in modo ironico, poiché la domanda è pungente. Infatti, l'antropologia non serve direttamente alle istituzioni, né al mercato, allo Stato, alla Chiesa. Non serve a consolidare il potere stabilito. Serve semmai a turbare, a disarticolare, a decostruire, a rinnovare lo sguardo sul contesto, tanto

nelle sue micro-dimensioni, quanto in un tentativo di visione macroscopica. L'interpretazione antropologica risulta dunque offensiva per chi esercita il potere: essa disarticola i pregiudizi, evidenzia le disuguaglianze, fa della violenza qualcosa di vergognoso. Una antropologia che non turba non è una antropologia.

La mia ricerca, realizzata nel periodo 2019-2023, si centra sul ruolo che i musei locali e gli ecomusei possono svolgere

re, in Abruzzo, per favorire una socialità attiva attraverso forme di cittadinanza e di partecipazione ai patrimoni culturali immateriali, oggi sempre più centrali nei processi di immaginazione del futuro e di investimento simbolico. In questo contesto, e tenendo conto delle ricerche degli altri antropologi, ho cercato di aggiornare le ultime mappature centrate sul ruolo, nei territori, dei musei locali, in particolare quelli etnografici. Le uniche mappature precedenti (Severini 2000) hanno documentato una cinquantina di realtà museali centrate sulle forme di produzione tradizionale (agricoltura, pastorizia) grazie a etnografie realizzate nel Secondo Dopoguerra sul modello dell'archeologia ergologica di Scheuermeier¹. Questo quadro in vent'anni è stato travolto dalla tendenza del paradigma museale a "smaterializzarsi" e a diventare più partecipativo e progettuale. Un terreno che imporrebbe accurate indagini sul modo in cui i musei locali fanno da "antenna" dei saperi e delle relazioni di prossimità e di presa in cura attraverso le associazioni della società civile: Pro Loco, gruppi ambientalisti e movimenti riferiti alle peculiarità dei luoghi. Infatti, i musei etnografici, sovente piccoli o piccolissimi, cercano di rappresentare le forme di vita del passato recente (Rosati 2016), e lo fanno attraverso lo sguardo emblematico della cultura occidentale contemporanea: una cultura punteggiata da intercalari nostalgici attraverso i quali gli stessi ricercatori esprimono, assieme ai protagonisti delle iniziative, il desiderio di trasmettere riferimenti comuni di fronte ai cambiamenti².

Davanti alle richieste di conservazione che si moltiplicano ovunque, gli antropologi osservano criticamente i diversi modi per pensare alla memoria e alla continuità (Berliner 2018). Talvolta, partecipano attivamente alla costruzione dei musei locali: una scelta complicata, fondata sull'etnografia e che implicherebbe

la continuità dell'osservazione nel tempo, tra lontananze e avvicinamenti, anche dopo che il museo è stato consegnato alla fruizione pubblica.

L'Abruzzo, una delle regioni al centro della storia degli studi antropologici italiani, ospita quasi un centinaio di musei delle "tradizioni popolari" edificati da cooperazioni più o meno stabili di comunità locali e di antropologi: questi presidi culturali si concentrano nei villaggi e costruiscono quel paesaggio transnazionale che, sull'onda dell'elaborazione teorica di Arjun Appadurai, possiamo definire *etnoscape*: un codice transculturale che viene utilizzato e interpretato in vari modi (Appadurai 1996), e che costruisce la "indigenitudine", cioè la visione espressiva di quella diversità culturale che è in grado di sfidare, o per lo meno dirigere, le agende degli Stati-nazione, del turismo e del capitalismo internazionale (Clifford 2013: 16). Una questione complessa che, alla luce degli studi post-coloniali, meriterebbe una problematizzazione soprattutto in merito al riconoscimento della "indigenitudine" come categoria geoculturale in grado di definire un'identità politica subalterna e di tradurre la complessità delle relazioni gerarchiche che si instaurano in ogni contesto.

In questo contesto, l'*etnoscape* prevalente è agro-pastorale, rappresentato in modo piuttosto estetizzante da musei etnografici nati sull'onda di un'antropologia ancora molto culturalista. Supportata dai celebri romanzi di Gabriele D'Annunzio, dalla tele di Francesco Paolo Michetti, dalla documentazione raccolta dai folkloristi Finamore, Pansa e De Nino, dalla memoria della Transumanza, dalle descrizioni pittoresche fatte da Estella Canziani, Kristian Zahrtmann e altri pittori e scrittori stranieri, si è sviluppata una visione della "abruzzesità" le cui ipotetiche qualità sono riassunte nell'ossimoro "forte e gentile": una retorica che

¹ Sull'impatto del linguista ed etnografo in Italia, cfr. Giacometti - Pedrocchi - Tozzi Fontana 2012.

² Per approfondimenti sui musei etnografici e gli ecomusei oggi in Italia, cfr. Broccolini, Clemente, Giancristofaro (2021). In merito al contesto specifico abruzzese, mi permetto di rimandare al mio saggio *Oggetti, periferie, memorie: allontanare lo sguardo per imparare a immaginare* (Broccolini, Clemente, Giancristofaro: 97-126).

fonde primitivismo e raffinatezza, rozzezza e cortesia, etnocentrismo e apertura. Insomma, l'*etnoscape* si lega ad un insieme di considerazioni e giudizi storici dal valore sostanzialmente estetico e si esprime ai giorni nostri con operazioni di marketing culturale e turistico fondate sulle emozioni della cittadinanza regionale piuttosto che sulla sua riflessività.

Questa visione culturalista, dall'altro lato, ha sicuramente sollecitato la fioritura, in Abruzzo, di musei di ispirazione etnologica, intercettando peraltro il lavoro etnografico degli antropologi nativi o provenienti da grandi università, coesi nel valorizzare una civiltà - quella contadina - la quale veniva rottamata e velocemente rimpiazzata da una modernità mercificante e "incivile", per usare le parole attuali di Franco Arminio³. Da almeno vent'anni, questo processo di musealizzazione, iniziato negli anni Sessanta, è stato modellato da cambiamenti lessicali e di prospettiva. La visione conservativa ed estetizzante del patrimonio culturale, quella che pretende di tenere vivo il passato nel presente e di riprodurre la storia in modo verosimile, si intreccia - e in parte confligge - con istanze ambientaliste e col nuovo paradigma della "salvaguardia dell'immateriale" che, dal 2007, in Italia è divenuto legge e che, attraverso il diffondersi di norme, bandi, progetti, finanziamenti e nuove terminologie, modifica il modo in cui oggi si guarda il patrimonio culturale. Questo paradigma, che rinnova e attiva il concetto di museo locale, è stato istituito da uno specifico accordo internazionale, cioè la *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* del 2003⁴. Il paradigma della "salvaguardia dell'immateriale" sembra rispondere alle esigenze "normalizzatrici" che Arjun Ap-

padurai evidenzia quando vede il passato come una risorsa di interesse universale, e non come un semplice materiale "plastico" disponibile per qualsiasi manipolazione e indifferente alla verità, all'etica e alle tematiche di interesse collettivo (Appadurai 1986). Secondo gli studiosi, il minimo comun denominatore della costruzione del passato dovrebbe poggiare su un accordo condiviso, o condivisibile, in merito alla credibilità della fonte che costruisce il passato e in merito alla sua capacità di considerare versioni diverse del passato. Una visione professionale e tendenzialmente universalista che considera il patrimonio culturale come un bene comune e, in quanto tale, anche plurale, visto che gruppi diversi possono giustamente rivendicarne una parte: la "loro" parte.

Tramite queste nuove lenti, più eque ed inclusive, gli antropologi del patrimonio osservano i cambiamenti: le crisi economiche, le nuove tecnologie della comunicazione, il confinamento da COVID-19 e le guerre modificano la trasmissione culturale, l'idea di patrimonio, le sue funzioni, i suoi usi pubblici e privati. Attraverso i nuovi media, il mondo entra nei piccoli paesi e i piccoli paesi entrano nel mondo; movimenti come il *Black Lives Matter*, intrecciandosi con le prospettive intersezionali anticipate da Crenshaw (1989) mostrano il patrimonio sotto una prospettiva più ampia e globale. E il problema dei musei comincia ad essere non solo la mancanza di personale, ma la loro perdita di senso, di significato e di rappresentatività nel mondo contemporaneo.

La realtà museale abruzzese, vista come un caso emblematico, meriterebbe di essere discussa in più pagine: è difficile riassumere le vicende di quasi cento iniziative espositive in un solo, em-

³ Per approfondimenti sulla relazione tra memoria, storia ed estetica in merito al contesto specifico abruzzese, mi permetto di rimandare al mio volume *Il ritorno della tradizione. Feste, propaganda e diritti culturali in un contesto dell'Italia centrale*, CISU, Roma, 2017.

⁴ Per approfondimenti su questo argomento, rimando a volumi miei e di altri antropologi, come *Patrimonio immateriale e società civile*, scritto con Valentina Lapicciarella e Pietro Clemente, Roma, Aracne 2018, e *Le Nazioni Unite e l'antropologia*, scritto con Antonino Colajanni e Viviana Sacco, CISU, Roma, 2020. Questi volumi illustrano come le convenzioni internazionali abbiano cambiato le politiche culturali nazionali, perché hanno trasformato la semplice tutela dei beni culturali (soprattutto quella dei beni demoetnoantropologici) in una salvaguardia intrecciata con le politiche per i diritti umani e per l'ambiente.

blematico museo, quello di Cocullo. Un piccolo museo che, davanti allo sguardo impotente degli antropologi, va incontro ad una crisi irreversibile, impoverito dalla forza centrifuga impressa sulle aree interne dalle aree metropolitane costiere.

2. LA DEBOLEZZA STRUTTURALE DELLA MISSIONE MUSEALE IN ABRUZZO

Il dato incontrovertibile per quanto concerne le raccolte di impronta etnografica è che esse surclassano, per numerosità, qualsiasi altro tipo di museo, da quello archeologico a quello artistico. Si conta, nei 305 comuni abruzzesi, almeno un centinaio di allestimenti riferiti alle “tradizioni locali”. Dunque, un comune su tre ha un suo museo etnografico. Nella maggior parte dei casi sono iniziative private, ma ospitate in locali pubblici, e questo le trasforma a tutti gli effetti in “musei”⁵. Sicché, il piccolo Museo di Cocullo è circondato da musei analoghi, come il Museo della lana di Scanno o il Museo della cultura contadina di Pratola Peligna.

In un panorama di iniziative numerose, talvolta ridondanti, il museo non fa la differenza, malgrado le belle speranze dell'inaugurazione. Questi musei affrontano gli stessi temi, hanno gestione volontaristica da parte degli anziani del posto, e tendono all'isolamento: piccoli musei spontanei che vorrebbero stimolare un processo di emancipazione ma non ci riescono, per una diffusa incapacità di fare rete e mobilitare i professionisti in villaggi dove il lessico amministrativo si aggrappa al termine eufemistico “borgo”, strumento di distrazione dalle complessità del presente e dalle incognite del futuro⁶.

C'è però un piccolo vantaggio collettivo: questi “santuari dell'identità locale” nel corso degli anni potenziano la coscienza del luogo, fungendo da presidio contro quella fantomatica “perdita cultu-

rale” che, più realisticamente, è spopolamento, crisi, fuga, abbandono (Magnaghi 2000). Localmente, centinaia di volontari acquisiscono prestigio per aver cercato di «arginare il degrado del paese»⁷. Pur constatandone le disfunzioni, la cittadinanza ama i musei di paese e desidera mantenerli: come, in passato, il villaggio senza una chiesa era ai margini del flusso politico che si sviluppava attraverso i pellegrinaggi e le feste religiose, oggi un piccolo paese, privato del suo museo, si sentirebbe definitivamente tagliato fuori dalla storia. Questa mobilitazione intrinseca riesce a dare corpo alle politiche della restanza, che non coincidono con l'elogio del paesello antico e con la sua contemplazione estetica, né con l'immaginario primitivista di un rimanere immobile, conservativo, identitario. La restanza significa restare ed essere capaci di guardare altrove; significa custodire il luogo (e il museo-patrimonio) e prenderne le distanze quando serve (Teti 2022). Nulla a che vedere con l'identità conclusa e sterile del sovranismo.

Data la loro debolezza strutturale, questi musei etnografici andrebbero ripensati in modo più inclusivo, plurale e riflessivo, in modo da riunire gli interessi divergenti di gruppi diversi. Il termine “etnografico” ha senso solo come apertura collaborativa all'altro, come confronto critico che si concretizza instaurando una negoziazione riflessiva tra interessi e sguardi diversi che siano rivolti non solo al passato, ma anche al futuro. Questa nuova visione di tutto ciò che è “etnografico” spinge a riconsiderare in modo critico sia la “tradizione”, sia il “patrimonio”: paradigmi al cui interno si snoda e si disvela la variabilità culturale (Fabre 2000, Severi 2004). All'interno delle collezioni, gli intellettuali dovrebbero ragionare sull'alterità, ed è proprio

⁵ Le amministrazioni regionali e comunali, per statuto, devono favorire la memoria del territorio; perciò, i Comuni concedono porzioni inutilizzate dei loro edifici per ospitare le collezioni. Queste collezioni, essendo tutelate da un'amministrazione, sono riconosciute come musei dallo statuto dell'ICOM (Tomea Gavazzoli 2011: 212).

⁶ Fanno eccezione il Museo delle Genti d'Abruzzo, sito in Pescara, e altri musei siti in Comuni più popolosi, come Atri e Tortoreto.

⁷ Dalle interviste a P. R., anni 79, T. D., anni 74, C. A., anni 84, e D. G., anni 77, intervistati nei musei etnografici di Paglieta, Bomba, Atri e Guardiagrele, luglio 2019.

su questo tema che andrebbe rilanciato, oggi, il museo di ispirazione etnologica. Anche in Abruzzo, il museo potrebbe ripartire dagli oggetti e dalle collezioni, considerando anche le persone di culture lontane che, però, riescono a reinterpretare e ridare vivacità a quegli oggetti e quelle collezioni: una “catalogazione di comunità” che viene indicata da Clemente come metodo partecipativo per ridare senso a quegli “oggetti d’affezione” (Clemente 2004) che sono omogeneamente presenti nei musei etnografici, come la conca, il telaio, la zappa, l’aratro, gli oggetti ergologici e rituali. Ma i volontari che operano nei musei etnografici trovano difficoltà nel riattivare gli oggetti nella pratica contemporanea, e le “fonti della tradizione” raramente vengono rivolte verso uno sviluppo creativo⁸. Uno sviluppo che potrebbe sollecitare l’emersione di uno sguardo trasversale, buono da pensare per strati sociali più ampi e capace di qualificare il museo come strumento di utilità globale. Collegandosi tra di loro, includendo i giovani, coinvolgendo operatori qualificati, intraprendendo la via della ricerca partecipativa, realizzando mappe di comunità e altre operazioni inclusive e plurali finalizzate a rigenerare lo sguardo pubblico sul passato, forse i musei abruzzesi rinascerrebbero. Sono necessari investimenti mirati.

3. IL MUSEO DI COCULLO: TRANSIZIONE O CRISI DEFINITIVA?

Nel panorama dei musei etnografici, esiste una grande disuguaglianza di scala: la prima collezione agro-pastorale, nata negli anni Sessanta nella dimensione paesana di Lucoli (AQ), è stata spostata a Pescara e qui è diventata il gigante della museografia etnologica regionale, cioè il *Museo delle Genti d’Abruzzo*. Questo museo è gestito, dal 1998, dalla Fondazione Genti d’Abruzzo, che consente autonomia funzionale. Presenta una doppia biblioteca e un archivio fotografico, sonoro

e videografico consultabile direttamente dal web. La sua proposta interattiva si sviluppa nell’ambiente metropolitano, che non limita il pubblico alle scuole e ai turisti della domenica, perché si rivolge anche ai ricercatori, agli urbanisti, ai filologi, agli storici dell’arte, ai musicologi: una proposta che va, come raccomandano i museologi, oltre la visione «meramente conservativa» (Tomea Gavazzoli 2011, p. 168). Questo museo, con la sua crescita progressiva nel contesto denso di Pescara, incarna la vicenda lineare del museo “aperto” che tende ad un continuo riallestimento secondo modelli evidenzianti oggi, oltre alle omogeneità, anche le ibridazioni culturali.

Il grande *Museo delle Genti d’Abruzzo* dal 2024 amministrerà, a Pescara, anche il *Museo del patrimonio culturale della pesca e delle Genti di Mare*. Rispetto a questo sistema ampio e oliato, poggiante su una risorsa demografica di quasi mezzo milione di abitanti (l’area metropolitana della Grande Pescara è in fase di istituzionalizzazione amministrativa), la vicenda museale di Cocullo è paradossale, perché incarna le difficoltà di un paese montano che, nel corso degli ultimi decenni, ha visto precipitare le proprie risorse a quota “cento abitanti”. Il museo sottoutilizzato di Cocullo, il bel paese dalle case vuote, rappresenta la contraddittorietà dei beni culturali e paesaggistici del passato, che sono sparsi tra le montagne e che, anche quando si trovano a ridosso di un’arteria autostradale (Cocullo si trova proprio sulla A24), non riescono a intercettare l’interesse stabile delle persone. Cocullo, col suo famoso *rito dei serpari* tanto studiato dagli antropologi, è un paese che muore ogni giorno, salvo quello della festa. Il primo maggio, infatti, migliaia di visitatori si riversano nel piccolo centro per ammirare la straordinaria processione della statua di San Domenico Abate ricoperta di serpenti innocui. Serpenti innocui che, generosamente, i *serpari* co-

⁸ Queste affermazioni si fondano sull’etnografia che conduco dal 2018 su questo terreno, in Abruzzo, i cui risultati - con tanto di tabelle, diagrammi e censimenti catalogativi - sono contenuti nel mio saggio del 2021 *Oggetti, periferie, memorie*, cit. (in Broccolini, Clemente, Giancristofaro: 97-126).

cullesi offrono al contatto dei visitatori, per una esperienza di auto-guarigione e superamento dell'angoscia, come scrisse Alfonso M. di Nola a conclusione della sua etnografia del culto (1976).

Il *Museo del rito di san Domenico Abate*, questo è il nome dell'installazione sita all'interno del Municipio, costituisce il perno della patrimonializzazione del rituale, cominciata proprio nel 1976, quando Di Nola pubblicò la lettura che tanto sollecitò l'interesse pubblico. La monografia *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, tradotta anche all'estero⁹, stimolò la riflessione dei coculesi, degli studiosi, dei professionisti del territorio. Nel 2004, grazie a fondi pubblici, donazioni private e una formidabile operazione di sensibilizzazione, venne realizzato il Museo. Il lavoro fu coordinato dalla ditta Synapsi, che preparò i pannelli visuali e il sistema audio-video sotto la consulenza dell'antropologo Valerio Petrarca, all'epoca docente all'Università dell'Aquila. Mio padre ed io eravamo parte dell'équipe, come studiosi volontari e mediatori del processo di patrimonializzazione. Istituito il Museo, l'azione museale venne accompagnata da una "mappa di comunità": in poche parole, attraverso il lavoro etnografico, abbiamo inventariato le risorse disponibili per tenere viva la festa e per tenere aperto il Museo, mediando tra la posizione dei devoti, quella delle istituzioni e quella degli stessi ricercatori esperti del culto. Attraverso questo lavoro, il museo si è rinnovato ed è rimasto "vivo": la sua capacità di spiegare il rituale coinvolge la comunità in un esercizio di autorappresentazione

che è scientifica, ma nello stesso tempo colloquiale e domestica¹⁰.

Nel 2007, il Museo si è arricchito di una mostra erpetologica che espone, nei giorni della festa, alcuni esemplari dei serpenti che vengono catturati dai *serpari* per poi essere liberati, dopo la festa, negli stessi luoghi dove sono stati presi. I serpenti vengono controllati e microchippati nell'ambito di un impegnativo progetto di salvaguardia delle specie ofidiche in via d'estinzione, condotto da erpetologi e *serpari* proprio nei locali della *Mostra Erpetologica*¹¹. Senza questo progetto di salvaguardia della fauna selvatica, la festa sarebbe cessata nel 1998 per effetto della cosiddetta "Direttiva Habitat" (CEE 92/42) che, recepita col Decreto 357 del 1997, introduce restrizioni sull'uso degli animali selvatici. Le restrizioni sono derogabili solo per attività utili alla sopravvivenza della fauna stessa, che a Cocullo vengono realizzate dagli stessi *serpari*, i quali cooperano con gli erpetologi nel censire le specie protette. Di anno in anno, la deroga viene accordata al Comune di Cocullo dietro dimostrazione del trattamento di protezione dell'ambiente naturale. Si noti che questa resilienza della comunità si intreccia col lavoro di noi antropologi volontari del Centro Studi "Alfonso M. di Nola", che abbiamo aiutato la comunità a interloquire con le istituzioni.

Noi antropologi di anno in anno abbiamo contribuito alla crescita del Museo, che oggi comprende, sempre nel palazzo del Municipio, un'emeroteca; una biblioteca di demoetnoantropologia, costituita nel 1997 grazie alla donazione di Alfonso M. di Nola e Irene Bellotta; un archivio di documenti storici sulla Valle del Sagit-

⁹ La pubblicazione implementò, presso la comunità, la coscienza sociale della tradizione, tendenzialmente egualitaria e in grado di consentire un'integrazione con l'ambiente naturale.

¹⁰ Il museo, accanto all'installazione principale (multisensoriale e innovativa, del tutto diversa rispetto ai classici musei delle tradizioni contadine), presenta frammenti scultorei settecenteschi, testimonianze fotografiche, torchi, telai, mobili in legno, stoffe e indumenti ricamati, documenti antichi e contemporanei. Tra i materiali più interessanti, le medagliette votive locali che, dal XVII al XIX secolo, effigiano san Domenico abate con i serpenti, comprovando la costanza del culto nei secoli. La Mostra-Museo espone anche i pezzi archeologici che vengono rinvenuti in zona e si arricchisce a mano a mano che la cittadinanza consegna i ritrovamenti al Municipio.

¹¹ Il progetto di salvaguardia della specie mira alla protezione dei rettili nel loro ecosistema naturale. Si tratta di un progetto di conservazione che vede uniti erpetologi e *serpari* in uno scambio reciproco di informazioni. Il Comune di Cocullo, nonostante le difficoltà economiche, ha affrontato i costi del progetto, tuttora in atto.

tario; un centro di documentazione audiovisiva costituito da cento documenti donati da Emiliano Giancrisofaro¹². Il Centro Studi “Alfonso M. di Nola”, insieme alla cittadinanza locale, configura un habitat costruito “ecologicamente” dove gli abitanti si dirigono verso una conoscenza matura e riflessiva, e gli incontri pubblici evitano la deriva elitaria che sposserebbe i cocullesi del loro sapere¹³.

Questo Museo interdisciplinare, concepito e coltivato da antropologi, arricchito da erpetologi e gestito dalla Pro Loco, può essere un esempio di *participatory museum* che incarna lo scarto tra la materialità dell’oggetto e l’immaterialità del fenomeno (Lattanzi 2021): un progetto in grado di fondere, all’interno di un’unica iniziativa, scienze culturali e naturali, del paesaggio e dell’ambiente, capace di rivolgersi al turismo culturale e dell’istruzione pubblica, senza escludere devoti e curiosi. Per la qualità del risultato, è stato riconosciuto come buona pratica nell’ambito della candidatura dell’elemento *Conoscenze, Saperi e Pratiche legate al Culto di san Domenico Abate e al Rito dei Serpari di Cocullo* (Aq) nelle liste UNESCO del patrimonio culturale immateriale. Questa candidatura è stata presentata dal Municipio nel tentativo di compensare lo spopolamento, la drastica diminuzione delle risorse finanziarie e la dispersione definitiva della comunità, visto che il terremoto del 2009 e le ricorrenti crisi economiche costringono i giovani a cercare sbocchi occupazionali altrove. L’iniziativa sembra incarnare il nuovo paradigma politico-giuridico dell’auto-tutela e auto-valorizzazione del patrimonio culturale immateriale. Ma il suo successo è tutt’altro che scontato.

4. VINCITORI E VINTI: DAL RITO COCULLESE “SENZA BOLLINO” AL TRIONFO PESCARESE DELLA NOTTE DEI SERPENTI

A consuntivo di un’etnografia quasi trentennale, restituisco un quadro piuttosto pessimista, al quale però vorrei accompagnare una soluzione rivolta a potenziare l’azione museale nel lungo periodo sulla base di presupposti antropologici. Una scelta controcorrente che, come vedremo in seguito, mira a prendere le distanze da quei contenuti ideologici più vistosamente identitaristi, attualmente di successo.

Questa soluzione museale riassume il mio cambiamento di prospettiva in merito al processo di candidatura nelle liste del patrimonio culturale immateriale, che ho seguito con interesse e disillusione. Per rallentare lo spopolamento dei piccoli paesi, le istituzioni regionali, nazionali e internazionali realizzano la politica eufemistica del “borgo” e forniscono gli strumenti palliativi della patrimonializzazione, unescana e non. Cocullo, dove nel 2021 ha chiuso persino il bar, rappresenta tutto questo. Nei pochi giorni della festa patronale, tra fine aprile e i primi di maggio, il villaggio viene letteralmente preso d’assalto dai visitatori, che accorrono per essere presenti all’apposizione dei serpenti vivi sulla statua. La festa, con la complessa cattura dei serpenti, viene realizzata dai volontari di una comunità sempre più danneggiata dalla “borghizzazione”. Nel 2020 e nel 2021, è stata sospesa per la pandemia e nel 2022 è ripresa con meno enfasi, a fronte di una comunità locale che continua a diminuire. La candidatura dell’elemento *Conoscenze, Saperi e Pratiche legate al Culto di san Domenico Abate e al Rito dei Serpari di Cocullo* (Aq) nella lista di salvaguardia urgente

¹² I volontari hanno esplorato varie soluzioni per informatizzare il materiale e collegarlo alla rete archivistica nazionale e globale. Il valore dell’operazione risiede nell’entrata nel circuito del prestito interbibliotecario nazionale.

¹³ Di fronte ai rischi di un colonialismo interno che può involontariamente realizzarsi ad opera dagli stessi antropologi, è necessario un continuo lavoro di confronto, co-amministrazione e co-responsabilizzazione per gestire i processi (dalla natura intrinsecamente politica e conflittuale) di rappresentazione dell’identità/alterità. Per questo, il Centro Studi “A. M. di Nola” ha pubblicato lavori editi e inediti dello studioso, convinto sostenitore dell’antropologia collaborativa e restitutiva, e ha realizzato convegni internazionali come *Territorio e identità culturale*, 2000; *Demoiatria e serpente*, 2002; *Il serpente nell’area del Mediterraneo*, 2008.

del patrimonio culturale immateriale, depositata nel 2018, non è stata presa in carico dal Governo, che nel frattempo ha portato avanti altre candidature, iscritte nella Lista Rappresentativa con grandi festeggiamenti. Agli occhi delle istituzioni, il *rito dei serpari* può aspettare.

Questo insuccesso ha disarticolato la rete di piccoli paesi che il piccolo Municipio capofila aveva faticosamente costruito¹⁴. La connessione è andata perduta o, quantomeno, non viene più alimentata dalla tensione verso la candidatura. La trasmissione di questo patrimonio immateriale, museale e documentale poggia su un contesto molto fragile e, con la flessione dell'interesse pubblico, può definitivamente interrompersi: d'altronde, la stessa apertura del Museo è divenuta irregolare per mancanza di finanziamenti.

Mentre la comunità di Cocullo rischia di perdere la sua battaglia per la sopravvivenza, a vincere la guerra è una politica culturale che mira a rafforzare l'immagine del serpente nell'identità abruzzese. Sul modello della salentina *Notte della Taranta*, un "concertone" per celebrare la cultura popolare abruzzese, ideato e diretto dal maestro Enrico Melozzi (noto per aver partecipato a Sanremo), si è tenuto lo scorso 29 luglio a Pescara davanti a diecimila spettatori ed è poi stato trasmesso da Rai 1. Il grande e costoso evento, denominato *Notte dei Serpenti*, è stato finanziato dalla Regione e dal Comune di Pescara: una spettacolare sagra dell'identità in cui cantanti nazionali hanno arrangiato le canzoni pop in dialetto abruzzese o, viceversa, hanno arrangiato le canzoni del folklore locale in chiave contemporanea. La *Notte dei Serpenti*, che vuole diventare un evento annuale (sono previsti stanziamenti per l'edizione del 2024), usa esplicitamente l'apparato simbolico della festa di San Domenico Abate e dei suoi serpenti, simbolo del male e

del bene. Un'operazione che si ispira alla tradizione di Cocullo, ma alla piccola comunità restituisce poco o nulla: un caso emblematico di uso commerciale che slantizza lo svuotamento patrimoniale che la grande città, in modo diretto e indiretto, perpetra a danno delle periferie.

I cento cocullesi, col loro Museo aperto su prenotazione, sono rimasti soli nel difficile percorso di salvaguardia dell'antico culto. In tal senso, proprio come i "loro" serpenti, sono in via di estinzione. Il culto è fragilissimo: la situazione necessita il dispiegamento di sinergie a supporto della comunità e della sua eventuale ricandidatura nelle liste UNESCO, compressa tra le candidature di patrimoni che del "bollino UNESCO" non avrebbero bisogno, ma sono sostenuti da lobby potenti e da finanziamenti milionari stanziati dagli stessi Ministeri. Se il *rito dei serpari* dovesse morire, sarebbe la *Notte dei Serpenti* a portarne avanti il vago ricordo, davanti ad una platea che, al centro di Pescara, ogni anno canta inconsapevolmente in coro "Nu seme Nu": uno scenario alquanto distopico.

La patrimonializzazione del culto - col relativo museo - non è riuscita a rivendicare i diritti di questo "santuario dell'identità", né ha attivato la discussione regionale sul futuro del rito e del museo stesso: una discussione che andrebbe declinata in un'agenda concreta di azioni di tutela, di finanziamenti per il reclutamento di nuovo personale, di valorizzazione trasversale e di rete. Cocullo rischia di arrendersi: il villaggio è schiacciato dalla competizione neo-liberista che, mascherata da alleanza per il progresso, le istituzioni hanno messo in campo. L'antropologia, più che promuovere e sostenere candidature nelle liste del patrimonio immateriale, dovrebbe tornare prepotentemente a svolgere il suo ruolo critico, conoscitivo e interpretativo. Il terreno di

¹⁴ Nel tentativo di rinforzare il contesto, la candidatura ha coinvolto i piccoli Comuni di Scontrone, Fontecchio, Vittorito, Raiano, Morino, Pettorano sul Gizio, associati in una rete di sviluppo equo e sostenibile; i Comuni di Foligno, Sora, Atina, Sant'Elia Fiumerapido, Villalago, Villamagna, Pretoro, San Pietro Avellana, Fornelli, Caiazzo, anch'essi protagonisti della devozione per san Domenico abate; la Riserva Naturale di Anversa degli Abruzzi, la Riserva Naturale di Villalago, l'Ente Parco PNALM, l'Ente Parco Maiella e Morrone, il Parco Sirente-Velino, le Associazioni Pro Loco, le Aziende di prodotti locali e vari Atenei italiani.

Cocullo ci insegna che l'antropologia collaborativa difficilmente è in grado in grado di superare equivoci, obblighi politici e rischi di fallimento - o snaturamento - delle iniziative patrimoniali. E può risultare doloroso, se non autolesionista, inquadarsi come professionisti all'interno di processi di governance in cui si viene stritolati e confusi con entità politiche e commerciali fisicamente invasive, tentacolari, colonizzanti, opportuniste, capaci di far regredire il patrimonio culturale a strumento di disuguaglianza¹⁵.

Il paradigma politico del patrimonio culturale immateriale ha fatto sparire dalla nomenclatura ministeriale ed europea il patrimonio demoetnoetnologico, e questo non è rassicurante (Tornatore 2004). Il MiBACT continua a finanziare ricerche e catalogazioni etnografiche tramite l'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale, ma si tratta di campagne residuali, perché attualmente il lavoro patrimoniale si concentra nelle candidature nelle liste internazionali o in quelle nazionali e regionali, modellate sugli standard dell'UNESCO. La preoccupante svalutazione del "patrimonio demoetnoetnologico" si intreccia con l'ambiguità della nozione di "patrimonio immateriale" e con la fiducia eccessiva e salvifica riposta nell'iscrizione nelle liste UNESCO, per usare le parole di Bromberger (2014). Il terreno patrimoniale si riempie di trabocchetti e scorciatoie che nascondono e depotenziano quella che invece è l'attività davvero indispensabile: l'osservazione partecipante dei significati sociali associati alle pratiche patrimoniali e ai relativi musei.

A Cocullo, come in molti altri contesti, le rappresentazioni del patrimonio sono distribuite lungo un asse legato alla temporalità, oggi ulteriormente complicato da presentismo (Hartog 2003) e retrotopia (Bauman 2017). E il grande pubblico non riesce ad assimilare le politiche che, oltrepassando le asimmetrie del sapere specialistico, vorrebbero fare del patrimonio culturale uno strumento uno strumento

al servizio della democrazia. In tal senso, le questioni culturaliste e patrimoniali sono ciò che si dà in pasto alle persone quando si mira a occultare la loro condizione di subordinazione, svantaggio, privazione dei diritti. Il patrimonio culturale immateriale, insomma, è uno "slogan" della modernità che, come il folklore, la nazione, il popolo, la resilienza e la sostenibilità, riesce a mobilitare e, nello stesso tempo, a immobilizzare, a controllare i comportamenti, a neutralizzare la ribellione (Noyes 2016: 411-413). Una lettura che ci incoraggia a riposizionare l'etnografia all'interno dello studio delle pratiche coperte dalla nozione di patrimonio, in modo da analizzare, anche a Cocullo, le rappresentazioni collettive della temporalità tanto quanto quelle della pubblica amministrazione della cultura.

4. ETNOGRAFIE DEL FUTURO: PER UN MUSEO APERTO ALL'ASCOLTO

I musei non sono eterni, come del resto non sono eterni i luoghi e i paesaggi: il museo etnografico di Cocullo è un antico insediamento che, aggrappato ad uno sperone roccioso, controlla un tratturo appenninico da cent'anni e ai margini delle dinamiche socioeconomiche. D'inverno è un paese fantasma, dove la rete internet va a singhiozzo, i trasporti pubblici sono ridotti all'osso, hanno chiuso l'ufficio postale, il presidio medico, la scuola.

Occuparsi di patrimonio significa occuparsi del presente dei gruppi, non certo del passato (Holtorf, Högberg 2020). L'esperienza dell'antropologo è irrimediabilmente soggettiva (Clifford 1993). E l'esperienza soggettiva suggerisce che, una volta che si interpreta l'oggetto, comunque esso è destinato ad "impazzire" nel racconto dell'antropologo, ibridandosi in modalità dalla difficile rappresentazione. Osservare il presente di Cocullo e raccontarlo non è facile, perché il posizionamento incorpora una visione realista, critica e pessimista. L'inquinamento e il cambiamento climatico riducono le specie ofidiche protette a pochi esemplari;

¹⁵ Sintetizzo i concetti che ho esposto nel volume del 2020 *La régression du patrimoine*, Harmattan, Parigi.

le istituzioni sono sorde alle richieste di sostegno; il governo mondiale dei patrimoni culturali, intrinseco nei paradigmi dello sviluppo sostenibile dell'UNESCO e dell'ONU, non è un progetto affidabile; la corruzione planetaria crea fatalismo e sensazione di impotenza. In breve, una disciplina critica e controcorrente come l'antropologia può realisticamente dire che un paese come Cocollo deve rassegnarsi alla fine del paese, alla dismissione del rituale, alla chiusura del museo.

Abbiamo esordito affermando che un'antropologia che non turba non è un'antropologia. E c'è un elemento, in questo scenario desolato, che continua a turbare. Nel giorno della festa, a Cocollo continua a realizzarsi un incontro interculturale: paesani, visitatori, turisti, curiosi, erpetologi, scienziati del clima, antropologi e funzionari addetti alla salvaguardia del patrimonio compongono un collage che apre lo scenario all'eterogeneità. Questa visione forza l'idea otto-novecentesca di cultura e il suo asse temporale: il solito concetto che descrive o decreta la cultura come qualcosa che cresce, come il corpo organizzato che permette di descrivere stili di vita "omogenei", a Cocollo, nel giorno della festa, viene oltrepassato da tutte le parti. Solo la presenza sul terreno può dare corpo all'intreccio di linguaggi, religioni, economie, corporeità, relazioni, aspirazioni, affetti. Fare etnografia a Cocollo, quantomeno per me, che vi sono impegnata da decenni, è un esercizio di ascolto creativo, un'esperienza affettiva, una relazione che integra e contiene fatti storici e sociali come il dominio coloniale, la subalternità, l'emancipazione, la resilienza economica, la diversificazione delle competenze.

Le culture sono ovunque e non possono essere classificate in serie evolutive, come le liste del patrimonio rischiano di fare: sono complesse, dinamiche, porose, aperte al cambiamento. L'idea otto-novecentesca della cultura è totalizzante, non consente di individuare gli infiniti modi in cui i gruppi umani si diversificano, invita a cercare un'autenticità basata su un'auto-completezza che è inesistente,

impedisce di osservare realisticamente i cento individui che a Cocollo, mentre imparando a usare le antenne paraboliche, mentre integrano gli stranieri, mentre diventano buddisti o scolpiscono piccoli boa in legno da vendere ai turisti, riescono ancora a inventarsi un modo per rimanere "indigeni".

Il villaggio incarna uno straordinario intreccio di questioni globali e locali e costituisce ancora il laboratorio etnografico che è stato ai tempi di Di Nola. Con gli abitanti di Cocollo, trovo sempre molto da imparare: osservarli mi rende migliore come studiosa e come persona. Più che come cultura residuale da salvare e da proteggere, questo villaggio dovrebbe essere raccontato come "insieme articolato", secondo una visione della cultura che è aperta al processo storico e che, applicata in modo sperimentale al Museo, potrebbe rinnovare il discorso sul "noi" e sulla "alterità" attraverso una ricerca antropologica straniante, intrapresa in dialogo con i linguaggi del contemporaneo (Padiglione 2009). Per dare spazio a questa opportunità, bisognerebbe innovare la rappresentazione museale del 2004, facendole adottare una curvatura postcoloniale e artistica nella quale il *post* non indica un superamento, ma il riconoscimento di un condizionamento culturale che, ancora oggi, sostiene e accompagna quelle forme di sfruttamento, mercificazione, emarginazione e violenza che si nascondono dentro le situazioni apparentemente neutrali, o addirittura vantaggiose, introdotte dalle politiche della valorizzazione culturale. In conclusione, il rituale dei *serpari* e la vita del paese dipendono anche - e soprattutto - dal Museo e dalla rappresentazione che esso fornisce (e fornirà) di quell'insieme aperto e "articolato" che è la "restanza" degli abitanti. Che del "bollino UNESCO" - così dichiarano - a questo punto potrebbero tranquillamente fare a meno.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai A. 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Appadurai A. 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bauman Z. 2017, *Retrotopia*, Wiley, London.
- Berliner D. 2018, *Perdre sa culture*, Zones sensibles, Brussels.
- Broccolini A., Clemente P., Giancrisofaro L. (eds.) 2021, *Patrimonio in ComunicAzione. Nuove sfide per i Musei DemoEtnoAntropologici*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- Bromberger C. 2014, *Le patrimoine immatériel, entre ambiguïté et overdose*, "L'Homme", 209, pp. 143-151.
- Clemente P. 2004, *La pattumiera e la memoria. La civiltà contadina come epoca*, in P. Clemente, E. Rossi, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Carocci, Roma, pp. 23-39.
- Clifford J. 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri.
- Clifford J. 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri.
- Clifford J. 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.
- Colajanni A., Giancrisofaro L., Sacco V. 2020, *Le Nazioni Unite e l'antropologia*, CISU, Roma.
- Crenshaw K. 1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «The University of Chicago Legal Forum», vol. 140, 1, 1989, pp. 139-167.
- Di Nola A. M. 1976, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino.
- Fabre D. 2000, *Domestiquer l'histoire*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Giancrisofaro L. 2018, *Cocullo. Un percorso italiano di salvaguardia urgente*, Patron, Bologna.
- Giancrisofaro L., Lapicciarella Zingari V. 2020, *Patrimonio culturale immateriale e società civile*, Aracne, Roma.
- Fournier L. S., Giancrisofaro L. 2020, *La régression du patrimoine*, Harmattan, Paris.
- Giacometti C., Pedrocchi G., Tozzi Fontana M. (eds.) 2012, *I contadini di Paul Scheuermeier*, Compositori, Bologna.
- Hartog F. 2003, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris.
- Holtorf C., Högberg A. 2020 (eds.), *Cultural Heritage and the future*, Routledge, London.
- Lattanzi V. 2021, *Musei e Antropologia. Storia, esperienze, prospettive*, Carocci, Roma.
- Magnaghi A. 2000, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Noyes D. 2016, *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*, Indiana University Press, Bloomington.
- Padiglione V. 2009, *Installazione etnografica: un genere di comunicazione visiva*, "AM- Antropologia museale", VIII, n. 23-24, pp. 99-101.
- Rosati C. 2016, *Amico museo, per una museologia dell'accoglienza*, Edifir, Firenze.
- Severi C. 2004, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Teti V. 2022, *La restanza*, Einaudi, Torino.
- Tomea Gavazzoli M.L. 2011, *Manuale di museologia*, Rizzoli, Roma.
- Tornatore J. L. 2004, *La difficile politisation du patrimoine ethnologique*, in "Terrain", 42, pp. 149-160.