



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Popolo, popolare, populismo

Fabio Dei

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Dei, Fabio, Popolo, popolare, populismo, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 208-238.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/12>

Popolo, popolare, populismo

Abstract

The influence of Gramsci in post-war Italian anthropology has mainly concerned the redefinition of the sphere of popular culture in terms of the hegemony-subalternity relationship. The 1950s “folklore debate”, as it was termed, revolving around the ideas of Gramsci and De Martino, completely redefined the tradition of positivistic folklore studies. In the 1960s, then, a new discipline for the study of popular culture was founded on explicit Gramscian bases – “demology”. In this paper, I examine these moments of the scientific debate in the light of the problem of political and cultural “populism”: in other words, the problem of a certain degree of autonomy in the cultural productions of subaltern classes. I argue that demology, from its very beginnings, confused the autonomy of the subaltern with the autonomy of the academic discipline. Trying to isolate “real” folklore products from hegemonic ones and from mass culture, demologists lost sight of the historical dimension prevailing in both Gramsci and De Martino. In a sense, the current crisis of demology has mainly to do with the inability to deal with the problem of populism and its changing historical faces.

Keywords

Gramsci, De Martino, folklore, popular culture, populism

Popolo, popolare, populismo

Fabio Dei

1. Gramsci populista?

L'influenza di Gramsci nell'antropologia italiana del secondo dopoguerra è legata in particolare alla ridefinizione della sfera della cultura popolare nei termini del rapporto fra egemonia e subalternità. L'ampio dibattito suscitato dalle paginette delle «Osservazioni sul folclore» ha portato a una rottura radicale con la precedente tradizione di studi folklorici e alla costituzione di un nuovo paradigma teorico che ha preso il nome di demologia. Questo approccio, riconosciuto come esplicitamente gramsciano dai suoi sostenitori, è stato per alcuni decenni saldamente al centro della disciplina – fino ai primi anni Ottanta, più o meno. Si è quindi spento in modo improvviso e per così dire non dichiarato; e con esso l'interesse per Gramsci. Solo negli ultimi anni il pensatore sardo ha ritrovato posto nel dibattito antropologico in lingua italiana: questa volta nella chiave di un'antropologia politica e critica filtrata dalla teoria post-strutturalista e dalle letture dei *subaltern* e *postcolonial studies*¹. Ma la questione del popolare è rimasta decisamente in secondo piano. Vorrei in questo articolo riprenderla, suggerendo la possibilità di collegarla a una categoria che sta invece in primo piano nel dibattito socio-politico contemporaneo, quella di populismo. In realtà ho già discusso in una serie di precedenti contributi le modalità di assunzione del concetto di “cultura subalterna” nella demologia italiana, tramite la mediazione di autori come (tra gli altri) Ernesto De Mar-

¹ Si vedano fra l'altro in proposito il numero monografico della rivista «Lares» dedicato a *Gramsci ritrovato* (a cura di A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa, «Lares», 74, 2008, n. 2), e i lavori di G. Pizza (*Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, «AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», 2003, n. 15-16, pp. 33-51; *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015, cap. 5.) e R. Ciavolella (*Egemonia e soggetto politico in antropologia*, «Alter-politique», <https://alterpol.hypotheses.org/486>).

tino, Gianni Bosio e Alberto M. Cirese². Torno qui sul problema concentrandomi su due momenti delle letture e degli usi di Gramsci in Italia: il cosiddetto “dibattito sul folklore” degli anni ’50 e la fondazione della disciplina demologica tra gli anni ’60 e ’70. Cercherò quindi di mostrare come la tensione fra élitismo e populismo culturale già presente in questi dibattiti stia alla base della successiva crisi della demologia; suggerirò infine alcuni nessi tra questi problemi e la comprensione del populismo politico di oggi.

Nel Quaderno 27, Gramsci invitava a pensare il folklore come indicatore delle differenze di classe e del funzionamento del processo egemonico. L’esistenza di una cultura specificamente popolare, diversa da quella dominante o d’élite, ha a che fare con gli spazi lasciati aperti dalla pressione egemonica che le classi dominanti esercitano attraverso gli intellettuali e le istituzioni comunicative. Da un lato, alle classi subalterne può essere impedito di accedere agli strumenti della cultura alta: ad esempio l’analfabetismo, la mancanza di istruzione, l’isolamento comunicativo sono produttori di differenza. Dall’altro lato, le classi subalterne possono opporre alle imposizioni egemoniche una certa misura di resistenza, obbligandole a compromessi e sincretismi. Per il fatto stesso di manifestarsi, la cultura popolare segnala la presenza della differenza e della disuguaglianza di classe, e in certi casi anche una denuncia di aspetti della condizione subalterna. Può essere progressiva, dice Gramsci; cioè in grado di esprimere «una serie di innovazioni, spesso creative e progressiste, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o semplicemente diverse, dalla morale degli strati dirigenti»³.

Anche se si affretta ad aggiungere che non lo può essere in modo organico: le classi subalterne, che non hanno intellettuali, non possono

² F. Dei, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 445-464; Id., *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares», 77, 2011, n. 3, pp. 54-77; *L’antropologia italiana e il destino della lettera D*, «L’Uomo», 1, 2012, n. 2, pp. 97-114; Id., *Dal popolare al populismo. Ascesa e declino degli studi demologici in Italia*, «Meridiana», 77, 2013, pp. 83-100; Id., *La demologia come scienza normale? Quarant’anni di Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», 81, 2015, n. 2-3, pp. 377-395.

³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 2313.

costruire una loro cultura organica. Per definizione, non c'è una *Divina commedia* o una filosofia scolastica popolare. Da qui la celebre e infinitamente discussa espressione gramsciana sul folklore come «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folklore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati»⁴.

Qui si apriva per gli interpreti di Gramsci un enorme problema: poiché l'autore dei *Quaderni* offriva con una mano allo sguardo antropologico ciò che con l'altra toglieva. Il suo impianto legittimava lo studio delle forme della cultura bassa. Queste ultime non apparivano più nella forma di superstizioni da condannare, né di pittoresche arti minori da esaltare in uno spirito romantico. Erano piuttosto documenti delle condizioni delle classi subalterne e indicatori del funzionamento del progetto egemonico, e la loro analisi acquistava significato nel quadro di una più vasta analisi delle disuguaglianze sociali. Gli studi di folklore, da ambito marginale e un po' bizzarro della storia o della letteratura, potevano insediarsi al centro stesso della grande teoria economico-politica. Eppure, al tempo stesso, Gramsci non garantiva affatto l'autonomia disciplinare di tali studi. Il folklore non è infatti per lui una cultura isolata e compatta governata dai principi di una propria specifica storia: è piuttosto un agglomerato indigesto di residui dei processi di formazione dell'alta cultura, e non può essere né descritto né compreso indipendentemente dalla storia dei processi egemonici. Tanto meno rappresenta una sorta di cultura rivoluzionaria da difendere o rivendicare in contrapposizione alle classi dominanti. Gramsci è sempre molto chiaro su questo: l'emancipazione delle classi popolari implica la conquista da parte di queste ultime dell'alta cultura, non certo la promozione del folklore a cultura dominante. Il che ha portato alcuni commentatori ad affermare che «Gramsci, nonostante quanto è stato affermato con burbanzosa fatuità, non era “populista”, e “folklore” è per lui un concetto negativo»; e che compito della filosofia della prassi sarebbe «precisamente “educare le masse”, liberandole dalla loro cultu-

⁴ Ivi, p. 2312.

ra arretrata e portandole a una visione del mondo moderna e universale»⁵. Quest'ultima affermazione di Giuseppe Petronio è forse certo poco condivisibile nella formulazione. Gramsci infatti non parla mai di «liberarsi di una cultura arretrata»: vede il folklore come organicamente legato alla coscienza storica dei gruppi subalterni, e ritiene infatti che si debba averne grande considerazione nei processi di educazione delle masse. Lo considera insomma – come scrive sempre nel Quaderno 27 – non «come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». Ma a partire da esso occorre arrivare alla «nascita di una nuova cultura nelle masse popolari», capace di colmare «il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore»; operazione, nota ancora, che «corrisponderebbe sul piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti»⁶. In definitiva, il folklore interessa solo nella prospettiva del suo superamento. È il residuo del processo egemonico: un negativo che non può essere in sé generatore di storia, né oggetto autonomo di storiografia. Come si può, su queste basi, fondare una scienza del folklore?

2. Ernesto De Martino e il “dibattito sul folklore”

È questo il problema che fin dall'inizio etnologi e folkloristi si sono posti leggendo le *Osservazioni* gramsciane. De Martino, ad esempio, lo affronta apertamente fin dal 1951, intervenendo a una presentazione romana di *Letteratura e vita nazionale*⁷. La sua lettura a caldo del testo gramsciano ne coglie soprattutto gli accenti di critica al folklore:

⁵ G. Petronio, *Cultura “popolare”*, in *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice l'Unità, 1987, pp. 86-87.

⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2314.

⁷ L'intervento avviene nel quadro di una serie di dibattiti svolti tra il 30 maggio e il 4 giugno alla Fondazione Gramsci. A quello su Gramsci e il folklore prendono parte, oltre a De Martino, Paolo Toschi e Vittorio Santoli. De Martino pubblicherà poco dopo il suo testo col titolo *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, «Mondo operaio. Rassegna settimanale del P.S.I.», 3, n. 133, 15 giugno 1951, p. 12 (lo cito qui dall'edizione contenuta in «Il De Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto De Martino», 1996, n. 5-6, pp. 87-90. Per una sintesi del dibattito romano si veda P. Toschi, *Dibattito su Gramsci e il folklore*, «Lares», 17, 1951, n. 1-2-3-4, pp. 153-154.

quest'ultimo sarebbe un «ostacolo che deve essere rimosso» di fronte al compito di costruzione di una nuova cultura (nazionale) che unifichi intellettuali e popolo.

Gramsci respinge nettamente l'idoleggiamento romantico del popolo, del popolare pittoresco, concezione sostanzialmente reazionaria [...] Il folklore è per Gramsci servitù ideologica, disgregazione culturale, testimonianza della limitazione umanistica della cultura borghese⁸.

Che senso può avere allora una scienza del folklore? Perché interessarsi al folklore se è solo un residuo disorganico da estirpare? La risposta che De Martino propone riguarda il concetto di “folklore progressivo”, sul quale proprio in quegli anni stava lavorando in relazione a una ricerca in Emilia-Romagna⁹. Nel nuovo clima culturale che fa seguito alla Resistenza, con i movimenti dal basso che riavvicinano intellettuali e popolo, anche il folklore può assumere connotazioni progressiste. Si verifica cioè una creazione dal basso di elementi culturali che «nascono come protesta del popolo contro la sua condizione subalterna, o che commentano, esprimono culturalmente, le lotte per emanciparsene»¹⁰.

Gli esempi che De Martino riporta sono canti tradizionali modificati per esprimere istanze sindacali o politiche, ma anche un «folklore della occupazione delle terre o delle fabbriche, un folklore degli scioperi o degli scioperi a rovescio, un folklore delle grandi feste politiche e segnatamente del primo maggio ...»¹¹.

È noto però che De Martino abbandonerà presto questo tipo di interessi e il concetto stesso di folklore progressivo, anche attraverso una autocritica piuttosto esplicita¹². Le sue successive e più famose ricerche

⁸ De Martino, *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, cit., p. 88.

⁹ Sulla quale si veda E. De Martino, *Il folklore progressivo emiliano*, «Emilia», 3, 21, settembre 1951, pp. 251-254. Sulle origini del concetto di folklore progressivo e sul suo radicamento nelle letture di etnologia sovietica che De Martino conduce in quegli anni si veda S. Cannarsa, *Genesis del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l'etnografia sovietica*, «La ricerca folklorica», 25, 1992, pp. 81-87.

¹⁰ *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, cit., p. 89.

¹¹ *Ibidem*.

¹² E. De Martino, *Storia e folklore*, «Società», 10, 1954, n. 5, pp. 940-944: poi in C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 199-206.

sulle forme della magia e della religione popolare nel Mezzogiorno non poggiano sulla categoria interpretativa di folklore; e De Martino, pur utilizzando strumenti di rilevazione empirica mutuati da un folklorista come Van Gennep, fa ogni sforzo per distanziarsi dall'immagine dei classici raccoglitori di credenze e pratiche tradizionali. La magia, il lamento funebre e il tarantismo gli appaiono come sistemi culturali intimamente connessi alla condizione esistenziale delle "plebi rustiche del Mezzogiorno", frutto di una storia di intrecci tra "alto" e "basso". Non v'è nulla di intrinsecamente "progressivo" in essi: al contrario, si possono leggere come sintomi della secolare oppressione dei contadini meridionali. È però importante studiarli non solo come elementi costitutivi di una "storia religiosa del Mezzogiorno", ma anche nella prospettiva della piena inclusione di quei ceti sociali nella "nuova coscienza nazionale" che i movimenti progressisti cercano di costruire.

Su questo punto De Martino si sente in quegli anni "circondato" da due contrapposti fronti di tensione. Tensione, da un lato, rispetto alle prevalenti politiche del Partito Comunista, centrate sul ruolo rivoluzionario della classe operaia del Nord e propense a vedere le culture popolari meridionali come sacche di arretratezza di cui dovremmo semplicemente disfarcì. Dall'altro lato, un esplicito attacco sulla rilevanza storiografica del "popolo" viene mosso da parte crociana, ad opera in particolare dell'allora giovanissimo Giuseppe Giarrizzo. Quest'ultimo aveva colto l'occasione di una recensione-stroncatura del testo di Cocchiara sulla *Storia del folklore in Europa* per lanciare un attacco piuttosto scomposto all'intero campo degli studi sulle culture popolari e alla possibilità di una loro autonomia disciplinare. Giarrizzo parte dal classico assunto crociano per cui del negativo non si dà storia: le culture folkloriche, così come quelle "primitive", non sono forme autonome di creazione, ma semplicemente la «permanenza in aree laterali dei ruderi di uno stadio precedente i quali vengono scomparendo quando si fa urgente l'assalto di forme più elevate che si impongono»¹³.

¹³ G. Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, «Lo spettatore italiano», 7, 1954, n. 4 (aprile), pp. 180-184, poi in Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 174. La recensione di Giarrizzo a Cocchiara era apparsa sempre su «Lo spettatore italiano», 6, 1953, n. 5, pp.

Da ciò si dovrebbe concludere che «non ha senso uno studio autonomo di tutto ciò che è popolare»¹⁴. I singoli tratti folklorici potrebbero e dovrebbero piuttosto esser studiati all'interno di discipline già esistenti e basate su categorie storiche universali: così, il canto popolare sarà oggetto della storia della letteratura, le superstizioni della storia delle religioni e così via¹⁵. Giarrizzo se la prende proprio con De Martino, definendolo «uno degli illuminati metodologi della nuova scienza folkloristica»; e lo critica su punti che toccano proprio i suoi nervi più scoperti. Evoca la critica che già Croce aveva rivolto al *Mondo magico* sulla storicizzazione delle categorie, e sulla pericolosa tendenza demartiniana ad attribuire autonomia epistemologica alla magia e al pensiero primitivo¹⁶. E non manca di far riferimento alla definizione gramsciana di folklore come agglomerato indigesto, chiedendosi come si possano riportare a unità questi frammenti – se non separandoli naturalisticamente dal processo storico che li ha prodotti; e sembra davvero voler provocare De Martino suggerendo che la sua prospettiva finisce per coincidere con quella della sociologia anglosassone per «l'esaltazione dell'obiettivo, [...] la certezza di una legge che muove deterministicamente la società e che sola dà senso alla sua storia»¹⁷. In definitiva, conclude Giarrizzo, neppure il richiamo al “popolo” come forza sociale attiva, e magari molla del mutamento e del progresso, basta a conferire unità e autonomia alla sua cultura (alle sue concezioni del mondo e della vita): infatti «quel che muove il proletariato è un appetito fisico e uno slancio vitale, che attende però di tradursi in formula politica e pe-

232-233. Ad essa aveva risposto polemicamente Alberto M. Cirese sulla neonata rivista «La lapa»: Croce, «Lo spettatore italiano» e il folklore, «La lapa», 1, 1953, n. 2, pp. 36-38.

¹⁴ Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, cit., p. 173.

¹⁵ Id., recensione a Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, cit., p. 233.

¹⁶ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in Id., *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 193-208 (poi in E. de Martino, *Il mondo magico*, seconda edizione, Torino, Boringhieri, 1958, pp. 279-291). Com'è noto, De Martino accoglierà nella sostanza le critiche crociane modificando a fondo l'impianto teorico del *Mondo magico* e negando la storicità delle categorie: l'autocritica è sviluppata nell'articolo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut-Aut», 6, 1956, n. 31, pp. 17-38, e ripresa poi nella parte introduttiva di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Torino, Einaudi, 1958).

¹⁷ Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, cit., pp. 172-173.

rò in fatto culturale ad opera di un'élite che ne esprima consapevolmente le esigenze "inconsapevoli"¹⁸.

Ora, è curioso osservare come sul fronte opposto, quello marxista e materialista, si raggiungessero conclusioni analoghe. È il caso di uno dei testi più citati nelle varie ricostruzioni del cosiddetto "dibattito sul folklore"¹⁹, quello dell'intellettuale e dirigente comunista Mario Alicata pubblicato su «Cronache meridionali» nel 1954²⁰. Si tratta principalmente di una presa di distanza dal meridionalismo alla Carlo Levi, che indugia eccessivamente su un'immagine arretrata, primitiva e immobile del Sud e quasi se ne compiace, ignorando invece i suoi elementi di modernizzazione e dinamicità. Se Levi è il principale bersaglio, anche De Martino è trascinato in questa polemica: pur facendogli molti complimenti, Alicata lo accusa di conferire autonomia alla magia popolare: cioè di

presentare certi elementi di superstizione propri della "concezione del mondo" dei contadini meridionali non in lotta con gli altri elementi di una "concezione del mondo" più critica e razionale, già presente oggi nella loro coscienza seppure in forme elementari, ma quasi come la manifestazione di un loro congeniale, e pur sempre valido, strumento di rappresentazione e di conoscenza della realtà²¹.

Posizione radicalmente antipopulista come quella di Giarrizzo: giacché è chiaro che la concezione del mondo più critica e razionale che le plebi rustiche del Mezzogiorno possiedono solo *in nuce* e a cui dovrebbero uniformarsi è quella espressa dalla élite politico-intellettuale (in questo caso dagli organi dirigenti del partito). Resta radicalmente in-

¹⁸ Ivi, p. 174.

¹⁹ Fra i testi che hanno antologizzato e commentato il "dibattito sul folklore" degli anni '50 si vedano P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976; R. Rauty (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1976 (nuova edizione col titolo *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo «cultura popolare e marxismo»*, Milano, Mimesis, 2015); P. Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Roma, Savelli, 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

²⁰ M. Alicata, *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, «Cronache meridionali», 1, 1954, pp. 585-603; lo cito qui dalla riedizione in Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 175-199.

²¹ Ivi, p. 191.

compreso l'obiettivo di De Martino, che era piuttosto quello di "correggere" la ragione progressista fino a ricomprendere le istanze esistenziali poste dalla magia e dalla religione popolare. In ogni caso, questa critica porta anche Alicata a sottolineare un solo aspetto della definizione gramsciana di folklore, quello dell'agglomerato indigesto; da qui tre precetti metodologici che gli sembrano scaturire direttamente dal Quaderno 27. In primo luogo, «bisogna guardarsi dal postulare l'esistenza di un mondo culturale unitario sotto il nome generico di "mondo culturale" dei contadini o, peggio, della "società contadina" meridionale»; secondo, i diversi contesti culturali delle campagne meridionali vanno studiate «sempre in rapporto ai legami in cui essi si trovano con i mondi culturali "ufficiali"»; terzo, in tali contesti occorre distinguere gli aspetti vivi e morti, positivi e negativi, aiutando i secondi a scomparire e i primi a progredire «nel quadro di una lotta politico-culturale che non può non avere il suo centro propulsore nella classe operaia e nella sua dottrina rivoluzionaria, il marxismo-leninismo»²².

3. «Lo sproposito del folklore come scienza autonoma»

Giarrizzo e Alicata convergono paradossalmente nell'attacco verso una "scienza del folklore", che sembrano interpretare come una forma di populismo. Conferire autonomia epistemologica alla cultura del popolo significa relativizzare indebitamente le categorie crociane per il primo, la ragione progressista e il materialismo storico per il secondo. Di più, dietro il problema conoscitivo se ne nasconde uno politico. Autonomizzare il folklore equivale al rifiuto di riconoscere il ruolo direttivo delle *élites*, le uniche in grado di elaborare una cultura organica e una coscienza storica produttrice di progresso: inclusa la coscienza di classe, che per Alicata il popolo possiede in modo solo intuitivo ed "elementare" e che va dunque costruita nelle sue giuste forme dagli intellettuali organici. A questi ultimi (e non al popolo stesso) spetta anche il compito di stabilire che cosa c'è di positivo e di negativo nel folklore,

²² Ivi, pp. 190-191.

secondo una concezione pedagogica che rimanda al solido ruolo di guida del partito. Quindi, dietro il gesto apparentemente innocuo del folklorista potrebbe nascondersi la legittimazione di un popolo indisciplinato, dominato da appetiti e slanci vitali, da intuizioni ribelliste e spontaneiste, da forme di coscienza prerazionale.

Come risponde De Martino? Diciamo, in sintesi, che difende il popolo ma abbandona il folklore. Da un lato, infatti, prende risolutamente le parti delle plebi rustiche del Mezzogiorno. Riconosce con chiarezza alla base della critica di Giarrizzo

una certa passione politica immediatamente operante, una certa volontà di propaganda [...], in virtù della quale la abietta plebe, schernita sotto la specie delle “serve” e dei “facchini”²³, viene quasi assimilata alla cieca irreformabile natura, di contro alla quale si erge regalmente lui Giarrizzo, che sarebbe la *cultura*²⁴.

E in un successivo intervento afferma:

non credo affatto che sia giusta la ripartizione delle categorie crociane in modo che ai contadini toccherebbe prevalentemente il “vitale”, mentre ai rappresentanti della cultura umanistica spetterebbe invece la direzione politica e il nobile esercizio del vero, del bello e del bene²⁵.

Una critica che è rivolta anche ad Alicata e al suo particolare élitismo, che tratta il popolo come oggetto di una pedagogia progressista più che come soggetto dei mutamenti storici²⁶.

Dall’altro lato, tuttavia, il dibattito spinge De Martino a prendere più risolutamente le distanze da quella scienza del folklore sulla quale i suoi critici sembrano volerlo appiattare. Per poter meglio difendere il proprio oggetto di studio, l’etnologo e storico delle religioni napoletano si tira risolutamente fuori dalla tradizione della folkloristica. Proprio la ri-

²³ Nel suo saggio più volte Giarrizzo ironizzava sui folkloristi che «raccolgono fiabe e canti asediando la lavandaia, il facchino e la serva di casa» (*Moralità scientifica e folklore*, cit., p. 168-169).

²⁴ De Martino, *Storia e folklore*, cit., pp. 204-205.

²⁵ E. De Martino, *Intorno a una polemica. Postilla a considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, «Nuovi Argomenti», 3, 1955, n. 12, pp. 33-42 (in Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 230).

²⁶ Si veda su questo punto *Storia e folklore*, cit., p. 223.

sposta ad Alicata si risolve così in un attacco pesantissimo al fondatore degli studi positivistic italiani sul folklore, Giuseppe Pitre, e a tutta la tradizione che ne scaturisce (rappresentata, in quegli anni, da Paolo Toschi e dalla rivista «Lares»):

per il Pitre si tratta pur sempre di isolare i tratti più o meno arcaici della ideologia popolare e contadina, di descriverli accuratamente, e di stabilire gli anelli successivi di una catena di costumi, di pratiche, di credenze. Ma, ovviamente, questa successione – ancorché accertata – non fa storia. E non potrà mai farla, perché isolando quei tratti noi stessi li abbiamo messi per sempre fuori della storia, e ricacciati e perduti nella gran notte della “preistoria”²⁷.

Mentre nella risposta a Giarrizzo, difendendo in apparenza il campo degli studi folklorici, li sottopone a una critica durissima e senza riserve:

Senza dubbio vi sono oggi alcuni pericoli connessi all’attuale risveglio della materia folklorica. Il semplice raccogliere per il raccogliere senza aver chiaro come e perché raccogliere; l’idoleggiamento del folkloristico nel senso di pittoresco e le stolide infatuazioni per il popolo creatore; il culto dell’arcaico che nasconde un torbido impulso irrazionalistico e l’incapacità di accettare la dura realtà della vita, lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma; la tendenza a distorcere e corrompere l’interesse storico per la materia folkloristica mercé preoccupazioni di politica immediata e di propaganda; la mitologia della civiltà contadina; la mania di considerare i dialetti come abissi di potenza espressiva, sino al punto di provarsi a introdurre nella lingua nazionale la frammentazione della sintassi dialettale o popolare²⁸.

²⁷ E. De Martino, *Etnografia e mezzogiorno*, «Il contemporaneo», 15 gennaio 1955 (poi in Pasquini, *op. cit.*, pp. 221-222. Si potrebbe però osservare che De Martino, nel suo giudizio liquidatorio di Pitre, non sembra in grado di comprendere proprio sul piano storico-politico il complesso posizionamento del medico e folklorista siciliano: per il quale trasformare in un monumento culturale le tradizioni folkloriche dell’isola era una forma peculiare di “populismo”, cioè di assunzione di identità politica che usa il richiamo al popolo per opporsi a poteri esterni (lo Stato italiano) e contrattare con essi. Si vedano su questo punto, fra gli altri, i lavori di B. Palumbo, in particolare “*Il focoso vicere Caracciolo*”: giocare con la modernità in Giuseppe Pitre e altri siciliani, «Lares», 83, 2017, n. 1 (in corso di stampa).

²⁸ *Storia e folklore*, cit., p. 205.

De Martino prosegue questo passo riconoscendo di esser rimasto lui stesso «impigliato in queste illusioni», da cui si è liberato con fatica; e conclude affermando che comunque gli aspetti positivi del «risveglio folklorico» prevalgono sui rischi e le aporie, nell'ottica di quell'esigenza di un «umanesimo più ampio» e di un «riesame della nostra problematica storiografica». Cioè di quegli obiettivi che per De Martino rappresentano il principale compito della cultura italiana in connessione con il processo di emancipazione delle classi popolari; gli stessi obiettivi che lo spingono in Lucania e in Salento²⁹. Nondimeno, quel riferimento a «lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma» è netto e definitivo. Il folklore non è una scienza, né è in sé storia: è una «particolare istanza documentaria», così come l'etnografia è una «tecnica di raccolta»³⁰. Dunque, strumenti tecnici di reperimento delle fonti che non producono di per sé comprensione storica, e che rispetto alla storia (o alla scienza) si trovano in una posizione ancillare³¹. È così che la documentazione empirica sarà utilizzata nelle sue ricerche in Lucania e Salento: anche nel più «folklorico» dei suoi libri, *Sud e magia*, che poggia in buona parte su rilevazioni di scongiuri, formule, forme di ritualità cerimoniale, l'autore si pone risolutamente al di fuori della tradizione folklorica e piuttosto dentro un'idea di storiografia. Nelle sue opere maggiori sembra anche allontanarsi da Gramsci, poiché lo cita assai raramente. Tuttavia resta in quei lavori una fondamentale coerenza con l'interpretazione dello storicismo gramsciano maturata nel «dibattito sul folklore» dei primi anni Cinquanta. Il punto fermo è appunto il rifiuto di «isolare» una scienza del folklore da una comprensione più ampia delle dinamiche sociali; di separare lo studio degli aspetti subalterni della cultura da quello dei processi egemonici. Si tratta, scriveva nella risposta a Giarrizzo e Alicata, di «saggiare il processo di espansione delle forme egemoniche di cultura nelle classi popolari, esploran-

²⁹ Rimando su questo punto a F. Dei, A. Fanelli, *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto De Martino*, in E. De Martino, *Sud e magia*, Roma, Donzelli, 2015, pp. IX-XLV.

³⁰ *Storia e folklore*, p. 206.

³¹ Sull'angustia di questa concezione demartiniana, che separa nettamente il documento dalla comprensione, si veda l'ampia riflessione di P. Clemente, *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in P. Clemente et al., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 3-49.

do il modo con cui queste forme hanno cercato di fondare una unità complessa e ricca di sfumature col mondo contadino»³². Il che rappresenta, per l'appunto, il programma di lavoro della trilogia meridionalista. Nella ricerca sul pianto rituale come in quelle sulla magia e sul tarantismo De Martino tratta il materiale popolare non come unità autonoma ma nella sua costante interazione storica con le categorie egemoniche e con gli intellettuali (religiosi, medici, scrittori) che di tale interazione sono stati protagonisti; e resta convinto che non possiamo comprendere questi fenomeni se non a partire dalla polemica antimagica e antiritualista che le culture egemoni occidentali hanno a lungo sviluppato. Ciò conduce a pensarli come fenomeni moderni, frutto cioè di un rapporto costante tra classi sociali e livelli culturali (laddove sia Giarrizzo che Alicata non riescono a immaginare la cultura popolare se non come relitto o sopravvivenza del passato).

4. *L'interpretazione demologica di Gramsci*

Abbiamo dunque visto come il dibattito successivo alla pubblicazione dei *Quaderni* si concentri sul dilemma dell'autonomia del folklore. Gramsci valorizza il tema del folklore, invita a considerarlo come "una cosa seria" e conferisce al campo un denso spessore teorico; d'altra parte, per gli stessi presupposti della sua visione di un dominio di classe che si esercita attraverso la produzione egemonica, non lo può considerare come un oggetto unitario, "separabile" da altri momenti della cultura e fondativo di una scienza autonoma. Molti commentatori sia crociani che marxisti non sembrano comprendere fino in fondo la tensione teorica che Gramsci pone tra questi due aspetti: sottolineano il secondo e lo usano per dismettere il folklore (o almeno i suoi aspetti "negativi", considerati cioè negativi dalla prospettiva di una razionalità assoluta, estranea al "popolo" stesso). Contro le intenzioni gramsciane, tornano a considerarlo come una sorta di relitto evolutivo, residuo di inciviltà di cui occorre semplicemente disfarsi il prima possibile. De

³² De Martino, *Etnografia e Mezzogiorno*, cit., p. 223.

Martino, al contrario, fonda proprio su questa irriducibile tensione il suo progetto di etnografia e storia religiosa del Mezzogiorno. La sua soluzione, come abbiamo visto, sta nel valorizzare i temi della cultura popolare nel quadro di un ampliamento della coscienza storiografica dell'Occidente (e di una visione più ampia della stessa ragione progressista ed emancipativa): alla condizione, tuttavia, di strappare tali temi dalla tradizione naturalistica degli studi folklorici. Di questi ultimi non solo non riconosce l'autonomia, considerandola "uno sproposito": di più, ritiene che rappresentino l'altra faccia del processo che ha posto la cultura popolare "fuori dalla storia". Il folklore è un agglomerato di avanzi di cui non si può fare storia? Sì, argomenta De Martino, ma solo perché questi avanzi sono stati da noi «isolati dal plesso storico concreto, [...] fermandoli e irrigidendoli in semplici "avanzi" o "resistenze passive", incapaci di qualsiasi movimento dialettico, e ormai pronti per gli entusiasmi romantici e per le minute industrie degli eruditi»³³.

Un altro modo per dire che la postura erudita che vagheggia il popolo e colleziona i tratti della sua cultura ha la stessa origine di quell'esercizio del potere che lo opprime e lo esclude. Per questo, De Martino cerca di rifondare una pratica di studi sulla cultura popolare recidendo completamente i legami con quella tradizione folklorica che già Gramsci accusava (pur parlandone con rispetto) di indulgere nella ricerca del «pittresco» e di limitarsi a «studi di metodo per la raccolta, la selezione e la classificazione» dei materiali³⁴.

Tuttavia, dopo la morte prematura di De Martino nel 1965, proprio alcuni studiosi che al suo progetto si richiamano intraprendono – senza dichiararlo in modo troppo esplicito – una strada diversa: vale a dire il tentativo di ricostituire su basi gramsciane un'unità dell'oggetto folklorico e della sua "scienza". La disciplina che viene così a formarsi marca la discontinuità rispetto al passato assumendo un nuovo nome, "demologia": si presenta come innovativa ma al tempo stesso intende ricucire i rapporti con gli studi folklorici precedenti. Ciò avviene in un clima sia culturale che accademico fortemente mutato rispetto al dibat-

³³ De Martino, *Intorno a una polemica*, cit., pp. 227-228.

³⁴ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2311.

tito dei primi anni '50 che abbiamo finora seguito. Alla fine degli anni '60 il folklore (anzi, il "folk") è diventato un tema o un genere di successo nel quadro del movimentismo politico e delle forme di cultura alternativa – soprattutto per l'uso che ne fanno le tradizioni del canto sociale ed esperienze di "lavoro culturale" come quelle di Gianni Bosio e del Nuovo Canzoniere Italiano³⁵. Dall'altro lato, antropologia culturale e demologia cercano un loro posto stabile in una università che sta diventando di massa, e nella quale si riconfigura il classico sistema dei saperi scientifici. L'autonomia accademica non appare più a nessuno come uno "sproposito", al contrario. Così come, nella sensibilità diffusa, sembrano largamente superati i turbamenti dei primi lettori di Gramsci riguardo l'arretratezza del folklore. Nessuno ormai più lo considera un imbarazzante fardello di cui liberarsi lungo la strada per l'emancipazione. Lo si comincia piuttosto a patrimonializzare, come si direbbe oggi; inoltre, in quanto progressivo e alternativo, lo si usa in curiose combinazioni con le culture giovanili di protesta.

Le teorizzazioni cercano di tener dietro a questa esigenza di autonomia, alla volontà di mostrare il folklore come una cultura separata e alternativa rispetto a quella dominante – sostenendo al tempo stesso il ruolo istituzionale della sua "scienza". In quegli anni riscuote ad esempio successo la tesi del folklore come cultura di contestazione, avanzata da Luigi M. Lombardi Satriani. Con questa espressione non si intende l'eventuale presenza esplicita di contenuti progressisti o di protesta nelle creazioni culturali delle classi subalterne. Si tratta piuttosto di una contestazione "oggettiva", legata al fatto che la semplice esistenza dei dislivelli culturali mostra e denuncia la divisione in classi della società. Per Lombardi Satriani la consapevolezza del dominio di classe fa tutt'uno con la lotta all'etnocentrismo e all'esclusivismo culturale che caratterizza il pensiero antropologico. Cosicché l'antropologia e la demologia gli appaiono come le principali interpreti della coscienza di classe legata alla visione marxista del mondo. Esattamente al contrario, si potrebbe commentare, rispetto all'imputazione di populismo che

³⁵ Per una recente e accurata ricostruzione del nesso che lega Gramsci e De Martino con Bosio e le forme del canto sociale, si veda A. Fanelli, *Contro Canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Roma, Donzelli, 2017.

veniva dai dirigenti comunisti degli anni '50. Verso il loro atteggiamento Lombardi Satriani usa parole molto nette: parla di «tanti intellettuali progressisti», per i quali il folklore rappresenta

un informe e reazionario agglomerato di credenze, di errori e di attardamenti culturali che va distrutto per far posto ad una imposizione, ugualmente egemonica come la distruzione del folklore, di formulazioni marxiane, comunicate e ripetute come se avessero in sé stesse un potere taumaturgico ...³⁶.

Osservazione molto interessante perché correttamente mostra come sia difficile parlare della cultura subalterna se non all'interno di un discorso egemonico: un punto le cui conseguenze, in termini di riflessività epistemologica, mi sembra non siano ancora oggi sempre ben chiare.

In ogni caso, per tornare alla nostra argomentazione principale, è la stessa impostazione di classe a fondare l'unità dell'oggetto: «Il concetto di contestazione folklorica presuppone la esistenza di due culture – una cultura egemone e una cultura dominata [...] – che è effetto della divisione della società in classi».³⁷ Questa impostazione, certo, è radicalmente diversa rispetto a quella della scienza folklorica classica, che anzi Lombardi Satriani accusa di aver rappresentato una copertura ideologica per il discorso egemone: con la funzione di naturalizzare le differenze dei ceti popolari, di «parlare di tali classi come se non fossero dominate»³⁸. Nondimeno, la nuova e più consapevole disciplina può recuperare e cambiare segno alla vecchia scienza dei folkloristi come Pitrè: i materiali da loro raccolti possono esser collocati in una nuova cornice e diventare patrimonio di un'analisi adeguatamente critica della cultura popolare.

Ma l'autore che forse più di ogni altro si impegna nella fondazione teorica di una nuova demologia su basi gramsciane è Alberto M. Cirese. Allievo di Paolo Toschi e figlio di Eugenio, poeta dialettale e culto-

³⁶ L. M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze-Rimini, Guaraldi, 1974, pp. 106-107.

³⁷ Ivi, p. 121.

³⁸ Ivi, pp. 112-113.

re di tradizioni popolari (fondatore fra l'altro della rivista «La lapa»), Cirese si colloca tuttavia sul versante gramsciano di un interesse “impegnato” per le classi subalterne. A trent'anni, nel 1951, era intervenuto nel “dibattito sul folklore” con un articolo sul quotidiano del Partito socialista, dal titolo *Il volgo protagonista*. Qui prendeva decisamente una posizione “populista”, attaccando i giudizi troppo illuministici sulla cultura popolare come arretrata e disorganica. Rivendicava la autonoma capacità creativa del proletariato, affermando che

il mondo del folklore non è la *degradazione* del mondo egemonico: è un mondo cresciuto su se stesso con movimenti che hanno fisionomia propria, anche se sino ad oggi tale fisionomia è stata condizionata in vario modo dalla pressione economica politica culturale delle classi egemoniche³⁹.

Un «mondo cresciuto su se stesso»: cioè una cultura, nel senso antropologico del termine. Ma Cirese si rende conto che una simile interpretazione deve fare i conti con le tensioni del testo gramsciano: come trasformare in una cultura l'«agglomerato indigesto»? La sua risposta è elaborata nell'intervento a un convegno cagliaritano di studi gramsciani del 1967. Sulla base di un'attenta analisi delle occorrenze del concetto di folklore nei *Quaderni*, Cirese riconosce l'irriducibilità di una tensione fra accezioni positive e negative del termine: insieme disorganico e residuale di cui disfarsi nel processo emancipativo, ma anche forma di resistenza alla cultura dominante. La via d'uscita non consiste per lui nell'idea di un carattere progressivo o (diversamente da Lombardi Satriani) di una implicita natura contestativa del folklore: piuttosto, nel fatto che Gramsci usi spesso il termine associandolo all'espressione «concezione del mondo». Ora, nei *Quaderni* tale espressione è non di rado usata anche a proposito delle prospettive filosofiche (e infatti il folklore è definito «filosofia spontanea») e persino della filosofia della *praxis*, che evidentemente rappresenta per il pensatore sardo il massimo grado di organicità della cultura. Non vi è allora qualcosa in comune fra questi livelli? E qui Cirese vede emergere in Gramsci qualcosa di

³⁹ A. M. Cirese, *Il volgo protagonista*, «Avanti!», ed. milanese 8 maggio 1951, ed. romana 15 maggio 1951 (poi in Id., *Tra cosmo e campanile*, Siena, Protagon, 2003, pp. 12-16).

simile a un concetto di cultura in senso socio-antropologico. Leggiamo per esteso la pagina cruciale del saggio:

Così l'impiego che Gramsci fa della nozione di concezione del mondo, almeno quando si tratti di concezioni "spontanee", viene di continuo appoggiato a una fitta rete di richiami alle concrete situazioni sociali, anche se umilissime, di cui il coacervo culturale preso di volta in volta in esame costituisce il "modo di vedere e di operare". E perciò al giudizio sulle qualità formali o sui contenuti di quegli agglomerati si accompagna la constatazione che quella determinata "compresenza" di elementi culturali, quale ne sia l'origine, o il livello, costituisce il patrimonio intellettuale di un determinato gruppo sociale, che lo vive e ne fruisce dall'interno non avvertendone la contraddittorietà, o almeno non avvertendola nei modi che sono propri a chi guardi dall'esterno. Così ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di "unità di fatto", che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata "concezione del mondo", perché, pur non essendolo per noi, tale essa è per altri⁴⁰.

Unità di fatto: ciò che appare come agglomerato indigesto all'intellettuale che lo osserva dall'esterno, è invece unità organica per chi ci vive dentro. E in questo modo l'antropologia, col suo sguardo del nativo, ha il diritto di studiarlo. In questo senso Cirese può scrivere che «Gramsci opera dunque la legittimazione di un oggetto e di un settore di studi sulla base di una definizione dell'oggetto stesso»⁴¹. Affermazione perentoria, che si allontana decisamente dalla lettura demartianiana.

⁴⁰ A. M. Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*, in Id., *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976, p. 103 (originariamente il saggio era apparso in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, Vol. 2, pp. 299-328).

⁴¹ Ivi, p. 69. Per una più approfondita analisi del saggio ciresiano su Gramsci e delle letture che molti decenni più tardi ne darà Giorgio Baratta, rimando a Dei, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, cit. Si veda anche G. Baratta, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007, in particolare cap. 8; e il dibattito tenuto presso l'Istituto Etnografico Superiore di Nuoro nel 2008 col titolo *Gramsci ritrovato tra Cirese e i Cultural Studies*, con la partecipazione degli stessi Baratta e Cirese, pubblicato in «Lares», 74, 2008, n. 2, pp. 320-415.

5. *Jeans Rodeo e James Bond: dove si inceppa l'impianto teorico della demologia*

Su questo punto l'autore torna pochi anni dopo nel suo testo più celebre, il manuale *Cultura egemonica e culture subalterne*, vero e proprio manifesto e monumento di una demologia che, fin dal titolo, vuole presentarsi come gramsciana. Anche qui Cirese insiste sulla demarcazione dell'oggetto di studio come fondativa della disciplina: «gli studi demologici – scrive – tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali, isolano e studiano quelli che hanno uno specifico legame di “solidarietà” con il “popolo” (in quanto distinto dalle “élites”)⁴². Una definizione che gli consente di recuperare tutta la storia degli studi folklorici in una cornice unitaria, dagli indirizzi antiquari e romantici fino alla “nuova tematica socio-culturale” del secondo dopoguerra. È vero che i precursori utilizzavano una nozione inadeguata di “popolo”: ma il loro lavoro documentario può ugualmente essere riassorbito all'interno del nuovo paradigma. Tanto che, nell'architettura del volume, Cirese ricostruisce una fondamentale continuità tra la tradizione di studi filologici sul canto popolare e le ricerche di De Martino – proprio la continuità che quest'ultimo voleva a tutti i costi evitare. Ne esce l'idea di demologia come scienza che assume a proprio oggetto, sia pure sulla base di un approccio teorico radicalmente rinnovato, un repertorio classico di tratti culturali: quelli della vita contadina che già i primi folkloristi avevano “ritagliato” e classificato in generi (canti, fiabe, proverbi, riti e credenze, usi e costumi etc.), e che ora possiamo rileggere come “unità culturali di fatto” prodotte dal relativo isolamento sociale e esistenziale dei ceti subalterni rurali.

In effetti, in relazione al mondo contadino la “demologizzazione” di Gramsci che Cirese propone sembra funzionare. Funziona come un caso speciale, diciamo, dei rapporti tra egemonia e subalternità: l'isolamento (territoriale, comunicativo, sociale) dovuto alle condizioni materiali di vita ritaglia “unità di fatto” antropologiche che possono essere documentate in modo separato rispetto ai processi dell'alta cultura. È vero che fra le due sfere filtrano contenuti, ma questi sono concet-

⁴² A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, p. 13.

tualizzati in termini di circolazione ascendente o discendente o di sincretismi: casi speciali, insomma, senza che la fondamentale unità antropologica delle “due culture” ne sia intaccata. Una obiezione possibile a questa visione riguarda il fatto che la stessa idea di isolamento di una *Gemeinschaft* contadina è in buona misura una costruzione degli stessi intellettuali che producono un discorso sul “popolo”. Se l’ideale comunità rurale chiusa e autosufficiente non è mai esistita, ciò non significa però che non si possa parlare – come fanno sia Gramsci che Cirese – di condizioni storiche di relativo isolamento: ad esempio in riferimento alla vita nei villaggi di montagna o nei poderi mezzadrili, caratterizzata da un orizzonte esistenziale decisamente ristretto, cioè da condizioni storicamente determinate di analfabetismo, di scarsa mobilità, estrema limitatezza dei media comunicativi e così via. Il problema è semmai un altro: che cosa accade alle “unità di fatto” quando, con l’urbanizzazione e l’industrializzazione, il mondo contadino si disgrega, e la condizione subalterna non si trova più a coincidere con contesti di compatto isolamento geografico, comunicativo e culturale? Cosa accade quando i gruppi subalterni non vivono più in regimi di quasi-autosufficienza materiale e culturale (producendo da sé il proprio cibo, i propri abiti e mobili, i propri divertimenti, i propri canti e racconti etc.), non sono dunque più immersi in una cultura propria e distintiva? È ancora possibile mantenere la finzione di una cultura popolare da descrivere come unità di fatto antropologica?

La cosa curiosa è che la demologia si costituisce e si istituzionalizza proprio nel bel mezzo di questo processo, cioè nel momento in cui il suo oggetto classico scompare. Nell’Italia degli anni ’70 la classe subalterna è soprattutto quella operaia, la cui vita culturale consiste principalmente nel consumo dei beni di massa. Se i contadini si ritrovavano a veglia nella stalla a celebrare il loro repertorio di canti, fiabe e proverbi, per la felicità del folklorista, gli operai vanno allo stadio, ascoltano i dischi, guardano la televisione, comprano abiti confezionati e oggetti di plastica al supermercato. Dove finisce allora la peculiarità differenziale delle culture subalterne? Che ne è della «diversità culturale che accompagna o corrisponde alla diversità sociale»?

Di fronte a questo problema, ci sono due risposte possibili. La prima è lo sviluppo di una critica della cultura di massa, nel senso franco-

fortese (o pasoliniano, potremmo forse dire per l'Italia). La seconda è una etnografia della cultura di massa, che ne studi le modalità di consumo da parte di diversi soggetti sociali e i significati che per essi acquisisce. Nel primo caso, la cultura di massa è vista come uno strumento egemonico di straordinaria potenza che non produce differenze ma le cancella: si impone senza mediazione ai soggetti subalterni, plasmandone la coscienza e ottundendone in modo permanente le potenzialità critiche. È una modalità di dominio perfetta, che non ha più bisogno di ricorrere alla mediazione faticosa e complessa degli intellettuali (sostituendo anzi gli intellettuali classici con i protagonisti del mondo dell'intrattenimento). È lo strumento populista per eccellenza, poiché si appella ai desideri del popolo (plasmati da propaganda e persuasione occulta) per tenerlo in condizioni sempre più strette di controllo, alienazione, falsa coscienza. Nel secondo caso, invece, il consumo di massa non è considerato come una pratica puramente passiva e di imposizione dall'alto. I significati delle pratiche di consumo, piuttosto, sono costantemente negoziati rispetto alle categorie culturali e al posizionamento sociale dei consumatori. La "diversità culturale che accompagna la diversità sociale" viene allora cercata in una accurata etnografia dal basso delle modalità sociali del consumo. È la strada che, a partire proprio da Gramsci, è stata aperta da Stuart Hall e dai *Cultural Studies* britannici; e che oggi trova riscontro in alcuni settori (minoritari ma significativi) della ricerca antropologica⁴³.

⁴³ Non discuto in questo saggio i modi in cui Gramsci è stato usato e rielaborato dagli studi culturali e folklorici in lingua inglese, tema complesso che richiederebbe una trattazione ampia e articolata. I testi di Hall che mi sembrano più pertinenti sono quello del 1981 sulla decostruzione del concetto di popolare e quello del 1988 sulla teorizzazione del thatcherismo (trad. it. in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, Roma, Meltemi, 2006, capp. 2 e 3). Sull'introduzione di Gramsci nei *Cultural Studies* occorre, inoltre, tener presente anche l'influenza di Raymond Williams, per quanto spesso incline a un certo appiattimento del concetto di egemonia su quello althusseriano di ideologia. Negli anni 2000 si segnala, fra l'altro, l'importante libro di Kate Crehan sul concetto gramsciano di cultura (*Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2002; trad. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010); e più di recente, in campo specificamente folklorico, i lavori di Stephen O. Gencarella. Questo autore affronta il nesso tra folklore, senso comune e buon senso, proponendo fra l'altro un accostamento tra il concetto di "buon senso" gramsciano e quello di *phronesis* – di origine aristotelica ma rielaborato nell'ermeneutica di Hans Georg Gadamer. Accostamento curioso ma interessante, che la mediazione di De Martino potrebbe forse aiutare ad approfondire. Questo autore indulge complessivamente in una visione attivista-militante dello studio del folklore, appropriata agli anni '70 e forse al contesto dei college americani progressisti, ma che

La demologia italiana ha scelto con grande nettezza la prima strada. Ha scelto cioè di escludere la cultura di massa dall'ambito dei propri interessi, considerandola anzi un elemento perturbante che si insinua nella vera cultura popolare e ne annulla il potenziale di "differenza", trascinandola nei processi omologanti, nel cattivo gusto estetico e nel conformismo politico. È chiaro, retrospettivamente, che una coerente fondazione gramsciana avrebbe dovuto spingere la disciplina a seguire la linea differenziale tra momenti egemonici e subalterni della vita culturale nella sua mutevolezza storica e nei cangianti contesti sociali e comunicativi. Se qualcosa è fuor di dubbio nella interpretazione di Gramsci, è che per lui lo studio del folklore e quello del romanzo d'appendice e di altre forme moderne della cultura popolare non rappresentano campi diversi e separati: sono aspetti di un medesimo problema, e per questo invita a considerarli entrambi come "cose molto serie". La demologia resta invece disperatamente ancorata al proprio "oggetto" tradizionale: un'idea di civiltà contadina che si sente di dover "salvare" e valorizzare come alternativa alla crescente omologazione della società di massa e dell'industria culturale. Non si affronta dunque la questione delle pratiche di vita quotidiana delle attuali classi subalterne: cos'è ad esempio il lavoro per gli operai e i ceti medio-bassi, come si vestono, come mangiano e come organizzano le loro case, come si rapportano ai consumi materiali e medialti, e così via). Retrospettivamente (e con il vantaggio di uno sguardo da lontano, certo) appare oggi stupefacente che una disciplina centrata attorno al concetto di subalternità non abbia dedicato una sola ricerca o un solo libro alla classe subalterna per eccellenza, quella operaia. Eppure è così: fra anni '60 e '70 nascono numerosi studi e musei sul lavoro e la cultura materiale rurale "di un tempo", ma nessuno (o quasi) ritiene pertinente o interessante documentare le forme del lavoro nelle piccole imprese dei di-

appare oggi francamente un po' ingenua. Sottolinea però opportunamente il fatto che per Gramsci il folklore non può mai estinguersi, e non ha senso parlare della sua sostituzione con la cultura di massa, tecnologica etc.: dal momento che ogni nuova forma culturale e comunicativa «finirà inevitabilmente per produrre nuovo folklore» (S. O. Gencarella, *Gramsci, Good sense, and Critical Folklore Studies*, «Journal of Folklore Research», 47, 2010, n. 3, p. 239). Proprio il punto, come vedremo, che la demologia italiana ha preferito non affrontare.

stretti industriali o l'organizzazione del cosmo domestico nelle case delle periferie suburbane e dei centri della campagna urbanizzata.

Non solo: quando elementi della cultura di massa irrompono nei contesti tradizionali, sono considerati come escrescenze estranee e pericolose – che val la pena citare solo in quanto sintomi delle minacce che incombono sul vero folklore. Un solo esempio, significativo in quanto arriva dal livello più autorevole della ricerca demologica. Luigi M. Lombardi Satriani, Annabella Rossi e Michele Risso sono tra i più importanti studiosi che in quegli anni sviluppano il progetto demartiniiano di documentazione delle pratiche magico-religiose nel Mezzogiorno. Un loro testo del 1972, firmato in comune, si apre proprio con alcune considerazioni sull'intrusione della cultura di massa in due note pratiche folkloriche. La prima è il tarantismo, in particolare la danza delle tarantate durante la festa di San Paolo a Galatina. Una partecipante

era vestita, come vuole la tradizione, di bianco, e sotto la gonna indossava dei lunghi calzoncini bianchi, che dovevano permetterle di ballare, secondo il rituale, e di rotolarsi a terra. I calzoncini erano dei *white jeans* e quando la donna si rotolava si poteva leggere sulla loro tasca la marca "Rodeo" e riconoscere il cowboy in sella ad un cavallo impennato. Un moderno prodotto americano, quindi, si era introdotto direttamente nel rituale magico⁴⁴.

La seconda osservazione etnografica riguarda il pellegrinaggio al Santuario di Vallepietra, tra Lazio e Abruzzo: qui, tra i fedeli che percorrono in ginocchio la navata della chiesa gridando "Evviva la Santissima Trinità", gli studiosi notano dei ragazzi che

rivelavano qualcosa che non aveva niente a che fare con l'aspetto religioso della festa: essi portavano infatti dei copricapi con il distintivo di James Bond 007, e or-

⁴⁴ M. Risso, A. Rossi, L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 146-147. Questo testo era stato presentato nel 1968 a un convegno a Bad Homburg, e pubblicato originariamente in tedesco col titolo *Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Süditalien*, in J. Zutt (a cura di), *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen*, Bern-München, Francke Verlag, 1972.

nati di medaglie sacre e fiori di carta. Nessuno di questi giovani contadini era in grado di dirci chi fosse questo 007 ...»⁴⁵.

Gli autori vedono in tutto ciò una forma di «grottesca mescolanza», in cui «i prodotti della società dei consumi vengono gettati nel mondo magico, dal quale vengono anche fagocitati come corpi estranei, senza essere però assimilati o integrati»⁴⁶. Prevale nella loro visione la preoccupazione per l'invasione imperialistica della cultura di massa, che attacca e rischia di erodere il patrimonio di differenze e autenticità rappresentato – in questo caso – dai riti magico-religiosi tradizionali. Ed è proprio questa preoccupazione (molto francofortese, assai poco gramsciana) che li porta a ignorare il significato di queste penetranti osservazioni. L'ingresso dei jeans Rodeo o dei cappellini di James Bond sono forse gli aspetti più interessanti del resoconto etnografico: mostrano la capacità del rito di integrare nel suo macchinario generativo sempre nuove risorse (e del resto, come già avevano mostrato De Martino per il tarantismo e Brelich per il pellegrinaggio a Vallepietra⁴⁷, la forma “tradizionale” è già il risultato di un costante processo storico di ibridazione, di “grottesche mescolanze”). Da notare che l'estraneità radicale di questi oggetti culturali (i jeans di marca e il tarantismo, il berrettino pubblicitario e la processione) è percepita solo dagli osservatori, non certo dagli attori sociali: e rimanda all'idea dei due “mondi” o delle due culture separate, mai veramente integrabili, e che invece nell'ottica gramsciana non possono che integrarsi costantemente, seppure – appunto – in un agglomerato indigesto.

6. Élitismo e populismo culturale

Credo che questa postura epistemologica rappresenti una contraddizione interna al meccanismo demologico, che lo mette ben presto in

⁴⁵ Ivi, p. 147.

⁴⁶ Ivi, p. 146.

⁴⁷ A. Brelich, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 26, 1953-1954, pp. 36-39.

crisi portando a un progressivo inaridimento della disciplina: anzi, per meglio dire, all'abbandono della stessa denominazione (di cui oggi resta traccia solo nella lettera D del settore disciplinare M-DEA/01, Discipline demoetnoantropologiche) e alla sua trasformazione in qualcosa di molto diverso – un'antropologia del patrimonio culturale⁴⁸. La scelta di escludere la cultura di massa dal proprio campo non poteva che porre al centro il repertorio della "tradizione". Un repertorio assunto in modo tutt'altro che ingenuo, certo: considerato nella sua costante risignificazione e trattato in modo sofisticato sul piano dei metodi documentari e delle strategie espositive (nei musei, ad esempio). Nondimeno, l'ambito di studi che così si configura sembra aver perso ormai contatto con la problematica fondativa della demologia: vale a dire l'articolazione del rapporto egemonico-subalterno, la corrispondenza fra le differenze sociali e quelle culturali.

Ho cercato dunque di mostrare il paradosso di una disciplina che abbandonava Gramsci nel momento stesso in cui lo innalzava a proprio protettore totemico. Ho anche suggerito che tale paradosso ha in qualche modo a che fare con la categoria di populismo culturale. Nei dibattiti degli anni '50, De Martino (e con lui il giovane Cirese) rivendicava un certo grado di autonomia culturale del popolo: o, almeno, la non completa riducibilità del folklore alle categorie egemoniche. Lo rivendicava sia contro i crociani che contro i marxisti, portatori entrambi di una posizione "elitista" che vede il folklore come un inerte deposito di rifiuti della storia. È vero che il marxismo intendeva porsi dalla parte del popolo e contro le *élites*: ma sul piano culturale il popolo interessava solo nella misura in cui si adeguava alla filosofia della storia progressista incarnata dalla dottrina del partito. Tutto il resto (il "folklore") è residuo da eliminare, che esiste come prodotto di falsa coscienza, di copertura ideologica dei meccanismi del dominio. La consapevolezza critica del dominio può essere elaborata solo dagli intellettuali: sarebbe inutile chiederla al popolo, che può semmai attingerla solo sul piano intuitivo, come una sorta di coscienza di classe affettiva, che deve però – educato dal "babbo" – trasformare in corretta dottrina.

⁴⁸ Rimando su questo punto a F. Dei, *Da Gramsci all'Unesco. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili*, «Parolechiave», n. s., 49, 2013, pp. 131-146.

È evidente che tutto l'impianto gramsciano si allontana da una simile idea di falsa coscienza, legata agli approcci che Gramsci chiama economicisti. La visione del mondo di particolari segmenti popolari è sempre affrontata nei *Quaderni* come frutto di specifiche dinamiche di egemonia e conflitto, nelle quali si assume la piena coscienza o razionalità del "popolo". Basta rileggere una delle pagine in cui Gramsci affronta direttamente il tema del populismo politico: quella delle *Note su Machiavelli* dedicata al boulangismo, movimento francese di fine Ottocento dove ampie masse popolari sostengono una figura forte che si contrappone all'*establishment* ma rappresenta, al tempo stesso, gli interessi di una componente della classe dominante. Gramsci tratta il caso proprio nel contesto di una critica serrata all'«economismo»: cioè alla tendenza ad assolutizzare gli "interessi oggettivi" considerando «la politica e quindi la storia come un continuo *marché de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazione»⁴⁹. Scrive dunque:

Quando un movimento di tipo boulangista si produce, l'analisi dovrebbe realisticamente essere condotta secondo questa linea: 1) contenuto sociale della massa che aderisce al movimento; 2) questa massa che funzione aveva nell'equilibrio di forze che va trasformandosi come il nuovo movimento dimostra col suo stesso nascere? 3) le rivendicazioni che i dirigenti presentano e che trovano consenso quale significato hanno politicamente e socialmente? a quali esigenze effettive corrispondono? 4) esame della conformità dei mezzi al fine proposto; 5) solo in ultima analisi e presentata in forma politica e non moralistica si prospetta l'*ipotesi* che tale movimento necessariamente verrà snaturato e servirà a ben altri fini da quelli che le moltitudini seguaci se ne attendono. Invece questa ipotesi viene affermata preventivamente, quando nessun elemento concreto (che cioè appaia tale con l'evidenza del senso comune e non per una analisi «scientifica» esoterica) esiste ancora per suffragarla, così che essa appare come un'accusa moralistica di doppiezza e di malafede o di poca furberia, di stupidaggine (per i seguaci). La lotta politica così diventa una serie di fatti personali tra chi la sa lunga, avendo il diavolo nell'ampolla, e chi è preso in giro dai propri dirigenti e non vuole convincersene per la sua inguaribile buaggine⁵⁰.

⁴⁹ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1595.

⁵⁰ Ivi, pp. 1596-1597.

Ciò che è in gioco in questa discussione è per l'appunto l'irriducibilità del punto di vista popolare a una falsa coscienza – misurata in relazione a una oggettività che solo gli intellettuali del partito sarebbero in grado di riconoscere. Ma il rapporto tra il «fattore economico immediato» e «lo studio concreto delle ideologie» non può ridursi a questo; «l'analisi dei diversi gradi di rapporto delle forze non può culminare che nella sfera dell'egemonia e dei rapporti etico-politici»⁵¹. Altrimenti, dice ancora Gramsci, dimenticheremmo «un'altra proposizione della filosofia della praxis; quella che le “credenze popolari” o le credenze del tipo delle credenze popolari hanno la validità delle forze materiali»⁵².

De Martino si pone decisamente su questo medesimo terreno: l'analisi della cultura dei ceti subalterni implica per lui l'esame dei rapporti etico-politici e non il semplice smascheramento di un'ideologia che “inganna” il popolo. I suoi successori da un lato ereditano questo atteggiamento anti-élitista, dall'altro però lo reintroducono nella presa di distanza dalla cultura di massa – cioè dagli effettivi consumi culturali dei ceti subalterni. Per dar conto di questi e giustificare l'esclusione dal proprio campo di studi hanno bisogno di una qualche teoria della falsa coscienza, di un “diavolo nell'ampolla”. Come tener fuori, altrimenti, i jeans Rodeo e i berrettini di 007? Dunque, la demologia mette a fuoco solo la vera cultura del popolo che intende separare da quella inautentica: e naturalmente i criteri di questa separazione sono quelli degli intellettuali. Il che riporta al vecchio paradosso della folkloristica, dal Romanticismo in poi: il popolo va bene, ma solo se corrisponde alle aspettative degli intellettuali, anzi di una componente specifica dei ceti egemonici (quella progressista e “in ascesa”, che si contrappone – per dirla in termini bourdieusiani – alle componenti con un più profondo e radicato controllo del capitale economico e culturale). Cosicché il folklore – quello “vero” – può giungere a trasformarsi in un tratto d'élite. I demologi si mostrano spesso preoccupati della sua commercializzazione: ma il vero problema, ad esempio con il movimento

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 1595.

del folk revival, è la sua assunzione a tratto distintivo di una cultura autentica che si contrappone a quella dozzinale e di cattivo gusto dei media e dell'industria culturale.

La fortuna che la demologia riscuote negli anni '70 anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico è legata proprio a questo: la capacità di riconoscere e apprezzare il vero canto popolare tradizionale rispetto alle canzonette televisive, gli abiti o i mobili o i cibi contadini rispetto ai jeans, alle cucine in formica o alla carne in scatola, è elemento distintivo di una precisa appartenenza socio-culturale. Distinzione, per l'appunto, dalla volgarità di quei ceti più bassi che sono preda dell'industria culturale e del *kitsch*. Il rischio di una demologia così posizionata è naturalmente perdere di vista il popolo reale, in difesa di un popolo astratto o immaginato (la comunità folklorica originaria, una subalternità isolata come "unità di fatto" che non esiste più); anzi, ancora peggio, il rischio è disprezzare le pratiche culturali dei subalterni reali con quella stessa imputazione di "volgarità" che ha da sempre contraddistinto i rapporti tra mondo urbano e mondo rurale, o tra borghesia e proletariato.

È una posizione più pasoliniana che gramsciana. L'autore degli *Scritti corsari* esprime con la massima intensità e lucidità questa difesa del popolo contro il popolo stesso, trasformato dalla "rivoluzione antropologica" del consumismo in una piccola borghesia conservatrice e conformista. Ciò che i demologi lasciano sullo sfondo Pasolini lo porta esplicitamente in primo piano – a partire da un confronto con Gramsci, a suo parere non più applicabile in virtù dell'omologazione culturale del consumismo che ha cancellato le precedenti differenze. Scrive ad esempio:

la vecchia cultura di classe (con le sue divisioni nette: cultura della classe dominata, o popolare, cultura della classe dominante, o borghese, cultura delle élites) è stata sostituita da una nuova cultura interclassista che si esprime attraverso il modo di essere degli italiani, attraverso la loro nuova qualità di vita⁵³.

⁵³ P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 2007 (ed. orig. 1975), p. 56.

Questa «nuova cultura interclassista» è legata a sua volta a un «nuovo potere che mi è difficile definire: ma di cui sono certo che è il più violento e totalitario che ci sia mai stato»⁵⁴. Più il popolo ne è investito, più subisce una mostruosa trasformazione che lo allontana dalla bellezza e dalla purezza. Ciò porta Pasolini a disprezzare e ad accusare in primo luogo proprio quegli elementi di “progresso” ed “emancipazione” che le classi popolari vanno ricercando ed ottenendo in quegli anni: dagli agi materiali dei brutti appartamenti suburbani all’istruzione di massa, dallo stipendio fisso a una partecipazione democratica di superficie. Il posizionamento sociologico di Pasolini è molto complesso. Da un lato si pone come critico radicale dello stile “borghese”, da cui dice di esser fuggito «trasgredendo ogni norma e limite»; e giungendo così a fare esperienza – corporea ancor prima che intellettuale – di quel mondo popolare «che si estende sconfinato sotto il livello della cultura borghese»⁵⁵. Attraverso questa postura populista intende distinguersi dagli altri scrittori italiani, verso i quali fa risuonare la stessa polemica gramsciana di scarsa vicinanza alla gente comune. Dall’altro lato, tuttavia, è chiaro che questa sua scelta distintiva è a sua volta profondamente “borghese” ed élitista (nel senso, ben mostrato da Bourdieu, in cui sono eminentemente borghesi le tendenze romantiche, la bohème, le avanguardie)⁵⁶. Lontano dal fuggire la sua condizione o “predestinazione” borghese, come pretende di fare, Pasolini ne applica in modo estremo i requisiti: rompe il conformismo e infrange le regole per sottrarsi a un mondo culturale al quale si stanno avvicinando masse popolari che ne minacciano l’esclusività.

La poetica pasoliniana rappresenta il momento estremo di un élitismo che usa la cultura popolare per tenere lontano il popolo. Del resto di questo paradosso Pasolini era perfettamente consapevole, e lo individuava con chiarezza anche sul lato opposto, come mostra la celebre poesia sugli scontri sessantotteschi di Valle Giulia – con i figli della borghesia che contestano e i proletari-poliziotti che difendono l’ordine

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi, pp. 221-222.

⁵⁶ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992 (trad. it. *Le regole dell'arte*, Milano, Il Saggiatore, 2013).

costituito⁵⁷. Dunque, con il dominio di classe che si manifesta nella possibilità di assumere un atteggiamento rivoluzionario in nome del “popolo”. Anche se si dimentica spesso, nelle frequentissime citazioni di questa poesia, che Pasolini tiene ben ferme le posizioni su chi sta dalla parte della ragione (il movimento), e chi dalla parte del torto (la polizia).

A Valle Giulia, ieri, si è così avuto un frammento
di lotta di classe: e voi, amici (benché dalla parte
della ragione) eravate i ricchi,
mentre i poliziotti (che erano dalla parte
del torto) erano i poveri⁵⁸.

Ed è questo che rende il paradosso del populismo irrisolvibile. La demologia ci è transitata dentro finendo – come ho cercato di mostrare – per perdersi. Forse ritrovare una strada per la demologia non è problema tanto diverso dall’orientarsi nel fenomeno politico del cosiddetto populismo contemporaneo, caratterizzato da una sorta di “gentrificazione” dei tradizionali partiti progressisti e dall’appoggio dei ceti subalterni a movimenti conservatori e talvolta decisamente autoritari e sciovinisti. Le *élites*, ancora una volta, combattono per gli interessi del popolo ma contro il popolo. Il che conduce a tutto un repertorio di argomenti già ben noto nella storia degli studi sulle culture subalterne: l’affettività e l’irrazionalità delle risposte popolari, gli appelli “alla pancia della gente”, il ruolo dell’indottrinamento (televisivo, ad esempio), e così via⁵⁹. Solo una qualche forma di falsa coscienza potrebbe spiegare questo divario fra il popolo ideale e il popolo reale. Le paure e le preoccupazioni di quest’ultimo sarebbero sfruttate e mal indirizzate da abili demagoghi (sempre perché il popolo “sente” e non ragiona). Ad esse si risponde così con lezioni di antirazzismo, di valori civili, di idea-

⁵⁷ P. P. Pasolini, *Il PCI ai giovani*, «L’Espresso», 16 giugno 1968.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Argomenti che Pierre-André Taguieff ha lucidamente evidenziato e passato in rassegna nel dibattito politico sul populismo nella Francia dei primi anni 2000 (*L’illusion populiste*, Paris, Berg International, 2002; trad. it. *L’illusione populista*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, in particolare pp. 5 sgg.).

li democratici; e si continua a ritenere incomprensibile perché il popolo non voti a sinistra. Allo stesso modo, i demologi continuano a non capire perché le masse preferiscano le *soap operas* alle fiabe tradizionali, o la musica pop al repertorio folklorico contadino. Questi due aspetti – i dilemmi del populismo politico e di quello culturale – sono parti di uno stesso problema? I dibattiti ripercorsi in questo articolo sembrano indicare di sì: e suggeriscono (ma qui si aprirebbe un capitolo del tutto nuovo) l'importanza di un ritorno a Gramsci per dipanare i fili confusamente intrecciati della comprensione del populismo.